

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ TASAVVUF ANABİLİM DALI**

**HAMÎD HAMDÎ-İ VÂNÎ EL-MALATÎ'NİN ZÜBDETÜ'L İRFÂN'INDA
VAHDET-İ VÜCÛD RİSÂLESİ
TRANSKRİBE, TAHLİL VE KARŞILAŞTIRMALI TEDKİKİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**Hazırlayan
Nevhibe ALTUNKAYA**

ANKARA – 2017

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ TASAVVUF ANABİLİM DALI**

**HAMÎD HAMDÎ-İ VÂNÎ EL-MALATÎ'NİN ZÜBDETÜ'L İRFÂN'INDA
VAHDET-İ VÜCÛD RİSÂLESİ
TRANSKRİBE, TAHLİL VE KARŞILAŞTIRMALI TEDKİKİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**Hazırlayan
Nevhibe ALTUNKAYA**

**Tez Danışmanı
Yrd. Doç. Dr. Öncel DEMİRDAŞ**

ANKARA – 2017

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

Nevhibe ALTUNKAYA

HAMÎD HAMDÎ-İ VÂNÎ EL-MALATÎ'NİN ZÜBDETÜ'L-İRFÂN'INDA
VAHDET-İ VÜCÛD RİSÂLESİ
TRANSKRİBE, TAHLİL VE KARŞILAŞTIRMALI TEDKİKİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Öncel DEMİRDAŞ

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

Prof. Dr. Vahid GÖKTAŞ

Yrd. Doç. Dr. Öncel DEMİRDAŞ

Yrd. Doç. Dr. Hamdi KIZILER

İmzası

.....

.....

.....

.....

Tez Sınavı Tarihi : 13 / 07 / 2017

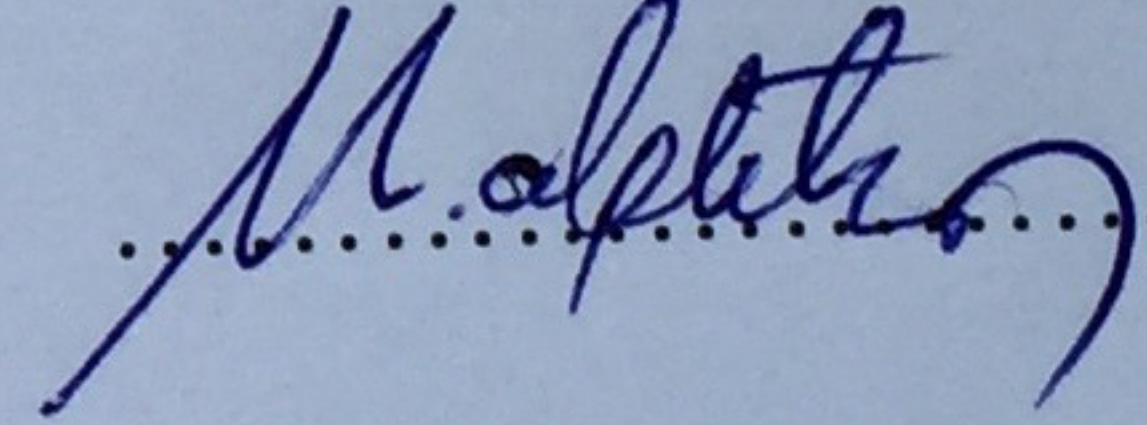
TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (18/07/2017)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin
Adı ve Soyadı

Nevhibe ALTUNKAYA

İmza

.....

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	III
KISALTMALAR	V
ÖNSÖZ.....	6
GİRİŞ.....	8
METODOLOJİ	11
A.ÇALIŞMANIN KONUSU	11
B.ÇALIŞMANIN ÖNEMİ	11
C.ÇALIŞMANIN AMACI.....	12
D.ÇALIŞMANIN YÖNTEMİ	13

BİRİNCİ BÖLÜM

1. HAMDÎ-İ VÂNÎ EL-MALATÎ'NİN HAYATI, SÜFÎ ŞAHSİYETİ, ESERLERİ (1873-1955)	16
1.2. HAMDÎ-İ VÂNÎ EL-MALATÎ'NİN DOĞUMU VE AİLESİ	16
1.3. EĞİTİMİ: VAN, BAYBURT, İSTANBUL RİHLETLERİ VE DIŞ GÖREVLER	16
1.4. HAMDÎ-İ VÂNÎ EL-MALATÎ'NİN KENDİ KALEMİNDEN TERCEME-İ HÂLİ	18
1.5. HAMDÎ-İ VÂNÎ EL-MALATÎ'NİN YAŞADIĞI MUHİT	20
1.6. HAMDÎ-İ VÂNÎ EL-MALATÎ'NİN ESERLERİ	21
1.6.1. EN HACİMLİ ESERİ: ZÜBDETÜ'L-İRFÂN Fİ TETKİKİ'L-İTKÂN	22
1.7. HAMDÎ-İ VÂNÎ EL-MALATÎ'NİN ŞEYHİ VE SİLSİLESİ.....	23
1.8. HAMDÎ-İ VÂNÎ EL-MALATÎ'NİN TASAVVUFÎ ŞAHSİYETİ.....	38
1.9. HAMDÎ-İ VÂNÎ EL-MALATÎ'NİN VEFÂTİ VE KABRİ.....	36
1.10. HAMDÎ-İ VÂNÎ EL-MALATÎ'NİN ŞİİRİ.....	38

İKİNCİ BÖLÜM

2. HAMDÎ-İ VÂNÎ EL-MALATÎ'NİN VAHDET-İ VÜCÛD RİSALESİ	43
2.1. VAHDET-İ VÜCÛD RİSÂLESİ VE TRANSKRİBİ	73
(GÜNÜMÜZ TÜRKÇESİ İLE).....	73

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. HAMDÎ-İ VÂNÎ EL-MALATÎ'NİN TASAVVUF ANLAYIŞI VE VAHDET-İ VÜCÛD RİSÂLESİNİN DEĞERLENDİRMESİ	97
3.1. HAMDÎ-İ VÂNÎ EL-MALATÎ'NİN TASAVVUF ANLAYIŞI	97
3.2. MÜELLİFE GÖRE TASAVVUFUN MENŞEİ VE BAŞLANGICI	100
3.3. HAMDÎ-İ VÂNÎ EL-MALATÎ'NİN DÜŞÜNCESİNDE SÜFÎ HAREKET VE DEĞİŞİM.....	102
3.4. HAMDÎ-İ VÂNÎ EL-MALATÎ'DE ŞERİAT-HAKİKAT ANLAYIŞI	105
3.5. HAMDÎ-İ VÂNÎ EL-MALATÎ'NİN ZİKİR KAVRAMINI ELE ALIŞI.....	105
3.6. VAHDET-İ VÜCÛD'A İLİŞKİN YANLIŞLAR VE EL-MALATÎ'NİN ÖZELEŞTİRİSİ.....	108
3.6.1. VAHDET-İ VÜCÛDU AÇIKLAYAN TEMSİLLER.....	117
3.6.2. VAHDET-İ VÜCÛD VE KUR'AN-I KERİM.....	119
3.6.3. VAHDET-İ VÜCÛD VE HADİS-İ ŞERİFLER	120
3.6.4. VAHDET-İ VÜCÛD'A İLİŞKİN HİKMETLER	122
3.7. ZÜBDE MÜELLİFİ VE VAHDET-İ VÜCÛD	122
3.7.1. KUR'ÂN NESLİNİN TEVHİDİ VE VAHDET-İ VÜCÛD YAKLAŞIMI.....	126
3.7.2. HAMDÎ-İ VÂNÎ EL-MALATÎ'DE VAHDET-İ VÜCÛD'UN MAHİYET VE İZAHİ	137
3.7.3. MÜELLİFİN İBNÜ'L ARABİ-İMAM RABBÂNÎ DEĞERLENDİRMESİ	140
3.8. GENEL DEĞERLENDİRME.....	155
3.8.1. VAHDET-İ VÜCÛD BAHSİNDE GEÇEN ANAHTAR KELİME VE KAVRAMLAR	158

SONUÇ.....	166
BİBLİYOGRAFYA	168
ÖZET	
ABSTRACT	

KISALTMALAR

age.	: Adı geçen eser
agm.	: Adı geçen makale
agp.	: Adı geçen program
agt.	: Adı geçen tez
agw.	: Adı geçen web sitesi
agy.	: Adı geçen yazma
as	: Aleyhisselam
b.	: bin
Bdt.	: Basılmamış doktora tezi
Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
cc.	: Celle Celaluh
Çev	: Çeviren
Enst.	: Enstitü
El-Malatî	: Şeyh Hacı Hamid Hamdî-i Vâni el-Malatî (ö. 1955)
Fak.	: Fakülte
H.z.	: Hazreti
İst.	: İstanbul
ks	: Kuddise sirruhu
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
md.	: Maddesi
mn.	: Müellif Nüshası
ö.	: Ölüm tarihi
ra.	: Radiyallahu anhu
S.	: Sayı
s.	: Sayfa
sav.	: Sallallahu aleyhi ve sellem
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
thk.	: Tahkik eden
tsz.	: Tarihsiz
Ünv.	: Üniversite
v.	: Varak
vd.	: Ve diğer
VGM.	: Vakıflar Genel Müdürlüğü
T.D.V.	: Türkiye Diyanet Vakfı
Yay.	: Yayınları
D.İ.A.	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
A.Ü.İ.F.D.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
yy.	: Yüzyıl
Zübde	: Hamid Hamdî-i Vâni el-Malatî, Zübdetü'l-İrfân fî Tedkiki'l-İtkân, Yazma, Malatya, 1918.

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (14/07/2017)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin
Adı ve Soyadı

Nevhibe ALTUNKAYA

İmza

.....

ÖNSÖZ

Ülkemizde tasavvuf alan araştırmaları hızla devam ederken bilhassa yakın tarihimizin tozlu raflarında gözardı edilmiş veya gözden kaçmış yeni eser ve isimlere, sûfî müelliflere ulaşılmaktadır. Gerek Osmanlı son devir ulemasından gerekse Cumhuriyetin ilk dönemlerinde adı duyulmamış, eserleri arşiv kayıtlarına geçmemiş hâlâ çok sayıda sûfî müellifin olduğu düşünülmektedir.

Tezimizde yazma müellif nüshasını çalıştığımız Hamid Hamdî-i Vâni el-Malatî (1873-1955) de yeni keşfedilen isimlerden biridir. *Zübdetü'l-İrfân fî Tedkiki'l-İtkân* (Kur'ân Tetkiklerinde Tasavvufun Özü) adlı eseri ile çok kısa bir zaman önce bilim dünyasının tanık olduğu bu isim, akademik üslûbu ile yazdığı eserini, yoğun bir şekilde Kur'ân ve Sünnet referanslarına dayandırmasıyla dikkat çekmektedir.

Zübdetü'l-İrfân içinde yer alan Vahdet-i Vücûd Risâlesi, konuyu ele alış biçimiyle, bir İmam-ı Rabbânî (ö. 1624) yaklaşımı sergilemektedir. Buna göre vahdet-i vücûd, varlığın birliğini ifade eder ve Allah (cc), bu gerçeği (varlığın birliğini) kâinâtın bütün zerresinde bizlere göstermiştir. Kâinât denilen varlık çeşitliliği (kesret), O'nun yegâne varlığı ve birliğinin en bariz göstergesidir.

Zannedildiği gibi vahdet-i vücûd, bir sapma ya da panteist (همه اوست/herşey O'dur) yaklaşımı değildir. İstılahı ele alış biçimi, verilen örnekler kimi kavramlarda olduğu gibi (rabîta, tevessül ve keramet) vahdet-i vücûdda da bir hatalı anlama alanı meydana getirmiştir.

Hamid Hamdî-i Vâni el-Malatî işte bu hatalı anlama ve anlatma biçimlerini ele aldığı risalesinde, Şeyh-i Ekber olarak tavsif ettiği İbnü'l-Arabî'nin kimi şathîyye türü

açıklamalarını kabul etmemiş, İmam-ı Rabbânî'nin tutumunun doğruluğunu benimsemiştir.

Üç bölüm halinde düzenlediğimiz çalışmamızda ilk olarak çalışmanın konusu, kapsamı, yöntemi ve amacı üzerinde durulmuş, Hamdî-i Vâî el-Malatî'nin kısa hayatı ve yetiştiği muhiti ele alınmış, üçüncü bölümde vahdet-i vücûd risalesinin yer aldığı metnin transkribi ile birlikte günümüz Türkçesi'ne sadeleştirilerek aktarılmış biçimi yer almış, dördüncü ve son bölümde ise vahdet-i vücûd'un tarihi seyri ve izahı verilmiş, konu ile ilgili yerli ve yabancı bilimsel yayınlar taranarak konu ile ilgili son çalışmalardan yararlanılmaya çalışılmıştır.

Konuyu seçmemde ve ilgili çalışmaları yapmamda bana yardımcı olan başta Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU, Prof. Dr. Mustafa AŞKAR, Prof. Dr. Ahmet Cahit HAKSEVER, Prof. Dr. Vahit GÖKTAŞ ve diğer hocalarıma en içten teşekkürlerimi arz ederim. Ayrıca yaptığım çalışmaların tenkidi ve tashihi ile ilgili olarak, değerli vakitlerini ayırarak fikirlerini esirgemeyen tez danışmanım Yrd. Doç. Dr. Öncel DEMİRDAŞ'a şükranlarımı sunarım.

Nevhibe ALTUNKAYA
ANKARA - Nisan / 2017

GİRİŞ

İslam tarihi bir bütün olarak ele alındığında Kur'ân nesli (sahabe)'nin din anlayışı ile sonraki nesillerin din anlayışlarının giderek farklılaştığı görülecektir. Zira ilk neslin referansı yalnızca vahiy ve peygamber iken ve bilgi, nokta metaforu¹ ile açıklanırken sonraki dönemlerde giderek kaynaklar çoğalmış ve bütün çokluğuna rağmen tek gerçeğe (vahdete) hizmet etmesi gereken bilim, ana ekseninden kayarak birbirinden kopuk cüzlere dönüşmüş, hatta kimi zaman bilginin araçsallığı unutulmuş ve bizatihi bilginin kendisi amaç olarak algılanmıştır.

Ancak çok yönlü ilmî birikimiyle yakın geçmişimizde de Tevhid akidesinin evrendeki yansımalarına muttali olan ender şahsiyetler, hep bu eksen kaymalarına ve genel gidişe karşı durmuş, bilginin gerek mebdde' gerekse müntehası itibariyle kesretten vahdete doğru bir araçsallık içerisinde esas rolü üstlendiğini ortaya koymuşlardır.

Osmanlı birikimi 19. yüzyılın son çeyreğinden bu güne, İslâm dünyasının tanık olduğu değişim sürecinde, farklı üslupları ile birlikte çok sayıda öncü şahsiyet yetiştirmiştir. Bu şahsiyetlerden çoğu, yaygın bir şöhretten nasibini almışken, az bir kısmı şu veya bu nedenle ya ihmal edilmiş veya her türlü mazlumiyet çilesine düşer olmuş, bir köşede sessizce hayata veda etmişlerdir . İşte Hamdî-i Vâni el-Malatî (1873-1955), ikinci gruptandır ve bugün önemle üzerinde durulan birçok meselenin gündeme getirilmesine öncülük etmiş multidisipliner bir son devir sûfî âlimidir.

Tasavvuf tarihi, bir bakıma İslam'ın kendi iç bünyesinde, dünyevileşme illetine karşı gerçekleşen sessiz değişimlerin tarihidir. Günümüz dünyasında geleneğin

¹ العلم نقطة كثرة الجهلاء / İlim bir noktadır, onu cahiller çoğaltmışlardır (çok zannetmişlerdir)" şeklindeki bütün ilimlerin birbiriyle bağlantılı olması ve sonuçta aynı noktada birleşmesi anlayışı, Ehlişünnet ve Şia kaynaklarında yeralan, Hz. Ali'ye nispet edilen bir söze dayanmaktadır. *Keşfu'l-Hafâ*, Mektebetü'l-Kudsî, Beyrut, 1351, C. 2, s. 67; Zebidî, *Tacü'l-Arus*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, C.10, s. 435; İbn Ebi Cumhur İhsâî, *Avaliu'l-Leali*, Seyyidüşşüheda, Kum 1983, C. 4, s. 129; Seyyid Nurullah Mer'aşî, *İhkâku'l-Hak*, Mektebetü'l-Maraşî, Kum, 1392, C. 3, s. 212'de bu nakiller yer almaktadır.

açmazı ile modernist savrulma arasında pozitivistin etki alanında eksen kayması sorunu yaşayan İslam bilim birikiminin günümüze (eksik de olsa) eğer intikali gerçekleşmişse büyük ölçüde Hamîd Hamdî-i Vâî el-Malatî ve benzerlerinin bu intikaldeki öncü rolünü, problemlere bakışı ile çözümdeki katkısını teslim etmemiz gerekir.

Çağdaşı olan İslâm düşünürlerinden farklı olarak² el-Malatî'nin düşünce ekolü, ferdi oluşumu ve sosyal gerçekliğiyle Müslüman insana derinliğine bir önem vermekte, akabinde Müslüman insanın hastalığını, çözülüşünü, onu çepeçevre saran dışsal şartlarla toplumsal sorunlarını tahlil etmektedir. Genel anlamda o, geleneğe bağlı çok yönlü birikimiyle kendine özgü bir ekoldür.

Çok yönlü ilmi birikimiyle bir alim, bir düşünürü takdim ettiğimiz bu çalışma, özgün araştırma tekniklerine uygun olarak Hamdî-yi Hâkî el-Malatî'yi gelenek, muhit ve gelecek perspektifi gibi üç düzlemde inceler. Zira insanı büyük ölçüde kültür ve sosyal değerler inşa eder. Sonrasında onu çepeçevre saran muhîti ve kendini adadığı değerler dünyasındaki kendi gerçekliği biçimlendirir.

el-Malatî, 19. yüzyılın son çeyreğinden itibaren İslam dünyasının içine girdiği yeni süreci gözlemleyerek, II. Abdulhamid Han'ın yakın çevresinde görev almış, en doğuda Hindistan'dan tutun, Arap yarımadası ve sair beldelerde gözlemler yaparak İmparatorluğu kurtaracak değişimci hareketin içinde yer almıştır.

İstanbul'da en verimli yıllarını geçirip Fransız devrimi (1789) sonrası çeşitli felsefe ve ideolojik eğilimlerin Osmanlı bünyesine nasıl sirayet ettiğine tanıklık eden Hamdî-i Vâî el-Malatî, bu eğilimlere karşı yapılan çalışmalarda görev almış,

² Hindistan ve Arabistan'da çalışmalarda bulunan Hamdî-i Vâî el-Malatî; bu bölgelerde etkili olan Cemaledin Afgânî (ö. 1897), Muhammed Abduh (ö. 1905), Reşit Rıza (ö. 1935), Muhammed İkbâl (ö. 1938) gibi alimlerde Osmanlı geleneği merkeze alınmamıştır. Hamdî-i Vâî ise merkeze ve geleneğe bağlı kalmış, onlardan etkilenmemiştir.

METODOLOJİ

A. Çalışmanın Konusu

Tezin konusunu oluşturan, Hamid-i Vâni el-Malatî (1873-1955) ve en hacimli eseri *Zübdetü'l-İrfân fî Tedkiki'l-İtkân* adlı eserinde yer alan *Vahdet-i Vücûd Risalesi*, Osmanlı son devir ulemasının ilmi seviyesini ortaya koymakta, günümüz tasavvuf araştırmacıları için kimi zaman okuma zorluğu, kimi zaman da üç dilin sentezinden oluşan (Arapça, Türkçe, Farsça) manzum ve mensur metinleri çözme zorlukları içerse de önemli bir araştırma sahası sunmaktadır.

Van'da başlayıp İstanbul, İzmir ve Anadolu içlerinde Hicaz, Hindistan, Van, Urfa ve son olarak 1918'den itibaren Malatya'da devam eden bir mutasavvıf şahsiyetin kaleminden çıkmış ve farklı ilim dallarına tahsis edilmiş *Zübdetü'l-İrfân*'da yer alan Tasavvuf düşüncesinin önemli meselelerinden Vahdet-i Vücûd'a dair risale, alana ilişkin geniş bir literatür malzemesi sunmaktadır.

Risale'de, 'vahdet-i vücûd'un kavram olarak gündeme geldiği 12-13. Yüzyıllardan itibaren Muhyiddin İbn Arabi (ö. 1240) ve çağdaşı mutasavvıf yazarlardan günümüze kadar gelip geçen birçok mutasavvıfın görüşlerini bulmak mümkündür.

B. Çalışmanın Önemi

Vahdet-i Vücûd konusu, bugün tasavvuf araştırmalarında ve tartışmalarında üzerinde çokça görüş beyan edilen, spekülasyon yapılan konuların başında gelmektedir. Vahdet-i vücûd, kimileri tarafından panteizm olarak algılanmakta ve Yunan düşünürlerinden İslam bilginlerine sirayet etmiş bir şirk felsefesi olarak görülmekte kimileri tarafından da tevhid'in bir açıklama biçimi ve yüksek bilinç gerektiren bir kavrama düzeyi olarak değerlendirilmektedir.

Dolayısıyla vahdet-i vücûd konusu, üzerinde çokça tartışmaların yapıldığı ve tasavvuf aleyhindeki düşünce ve çalışmalara malzeme yapılan bir konuma sahiptir. Bu sebeple tasavvuf araştırmacılarının, vahdet-i vücûd konusunda sağlıklı bir fikri temel oluşturmadan tasavvuf tarihi ve klasik sufi şahsiyetlere ilişkin yaklaşımları karşılık bulmayacaktır.

Öyleyse tasavvuf tarihi açısından oldukça önemli olan vahdet-i vücûd konusunu ele alırken, son dönem Osmanlı ulemâsının risale ve değerlendirmelerinin de büyük önem taşığını söyleyebiliriz. Zira 20.yy'ın tasavvuf tartışmalarının merkezinde bu kavram ve düşünce yer almaktadır.

Tasavvuf tarihi araştırmacıları için vahdet-i vücûd konusunda yakın tarihimizin önemli simalarının düşünceleri önemli olduğu gibi, yaptığımız çalışmanın da oldukça önemli olduğunu söyleyebiliriz.

C. Çalışmanın Amacı

Tasavvuf araştırmaları olmadan İslâm kültürüne vakıf olmak, yine tasavvuf hareketini tanımadan Osmanlı'yı tanımak imkansızdır. Bu nedenle son Osmanlı ulemâsının kaleme aldığı risalelerin transkribe edilmesi ve çok yönlü analizlere tabi tutulması gerekir.

Bu çalışmadaki gayemiz Osmanlı'nın son döneminin ilmî ve fikrî muhitini tanımak ve Malatya'da medfun böylesi bir çok yönlü ilim ve tasavvuf ehlinin tasavvufi meselelere, özellikle de vahdet-i vücûd gibi tartışmalı bir meseleye yaklaşımını sunmaktır.

Böylece bugüne kadar ismi duyulmamış ve basılmamış bir eserin müellif nüshasını tanımış olmanın yanısıra yıllarca gölgede kalmış bir zâtı ve vahdet-i vücûd anlayışını bilim camiasının istifadesine sunmuş olacağız.

D. Çalışmanın Yöntemi (Tercüme’de Takip Edilen Yöntem)

Çalışmamızı yaparken bu alanda yapılmış kitap, tez vb. çalışmalarda takip edilen yöntemleri inceledik ve buna göre müellif nüshasından başka nüshası olmayan bu eseri tercüme ve transkribe ederken başka araştırmacıların da istifadesine olanak sağlayacak şekilde bir yol takip ettik.

İkinci bölümün ilk kısmına risalenin transkribini yaparken orijinal metinde geçen ayetlerin hangi surede olduğunu, ayet numarasını tespit edip dipnot kısmına yazdık. Ayet ve hadislerin veya şiirlerin tarafımızdan yapılan mealini, tercümesini de düz slaç (/) işareti ile orijinal Arapça veya Farsça metnin yanına ekledik. Hadisleri ise Kütüb-i Sitte’de aradık. Bulamadıklarımızı diğer hadis mecmuaları veya sufi yazarların eserlerinde tespit etmeye çalıştık. Bulduğumuz kaynakları dipnotta verdik. Hadislerin tercümelerini de ekledik. Şiirleri ise mevcut şiir kitaplarından veya Farsça şiir tarama portalı www.gencoer.net üzerinden bulup dipnotta verdik.

Aynı bölümün ikinci kısmında ise risaleyi günümüz Türkçesine aktarırken ayet, hadis ve şiirlerin tercümelerinin, alanın ruhuna ve metnin gidişatına uygun olmasına dikkat ettik ve bu defa metnin içinde değil dipnot kısmında verdik.

Elimize ulaşan yazma nüsha; siyah bez kaplı, yaprakları kenarlardan aşınmış, yer yer güve ve fare kemirmesine benzeyen aşınmaların bulunduğu ve varislerinin ifadesiyle müellifin bizzat kendisi tarafından ciltlenmiş bir yazma eserdir. Rik'a yazı türü ile tek sütun üzere yazılan kitabın kağıdı aharlı, orta kalınlıkta ve krem renklidir. Siyah mürekkeple



yazılmış eserde, bölüm başlıkları parantez içinde ve üzeri çizili halde verilmiştir. Yer yer sahife kenarlarında birer ikişer satırlık hâmişler (kenar yazıları) yer almıştır. Metin içinde geçen ayet ve hadisler de parantez içinde ve üzeri çizili olarak yer almakta, nadiren müellif tarafından Osmanlı Türkçesi ile tercümesi verilmektedir.

Metinde yer alan Arapça ve Farsça şiirler de, her beyiti parantez içinde fakat yan yana yazılmış ve yine nadiren Osmanlı Türkçesi ile tercümeleri yer almıştır. Metnin her sahifesi 25 veya 26 satırdan oluşmakta, iki yerde satır sayısı 24'e düşmektedir. Yazılar oldukça sık ve küçük puntolarla yazılmış, yer yer okunamayacak derecede kelimeler içiçe geçmiştir.



Risalenin içinde yer aldığı *Zübdetü'l-İrfân fi Tetkiki'l-İtkân* kitabı ise; içinde Tarih, Fıkıh, Tasavvuf, Kelam bahislerinin bulunduğu orijinal, ilmî ve akademik bir eserdir ve yazar, dünya görüşünü şiirleriyle desteklemektedir.

Fihrist kısmında yer alan konu başlıkları, kitabın çoklu disipliner bir özellik arzettiğini yansıtan kısım olsa gerektir. Çalıştığımız Vahdet-i Vücûd

Risâlesi, her ne kadar bu kitabın 610-619 sayfaları arasında müstakil bir bölüm olarak geçmekteyse de vahdet-i vücûd, konu olarak bu sayfalarla sınırlı olmayıp eserin diğer sayfalarında da yer yer çeşitli başlıklar altında ele alınmaktadır. Sözgelimi kitabın 70. sayfasında 10 sayfalık bir vahdet-i vücud bahsi daha yer almaktadır. Bu kısma da çalışmamızın içinde; “el-Malatî’de Vahdet-i Vücûdun Mahiyet ve İzahı” başlığı altında yer verdik.



BİRİNCİ BÖLÜM

1. HAMDÎ-İ VÂNÎ EL-MALATÎ'NİN HAYATI, SÛFÎ ŞAHSİYETİ, ESERLERİ

1.2. Hamdî-i Vânî el-Malatî'nin Doğumu ve Ailesi

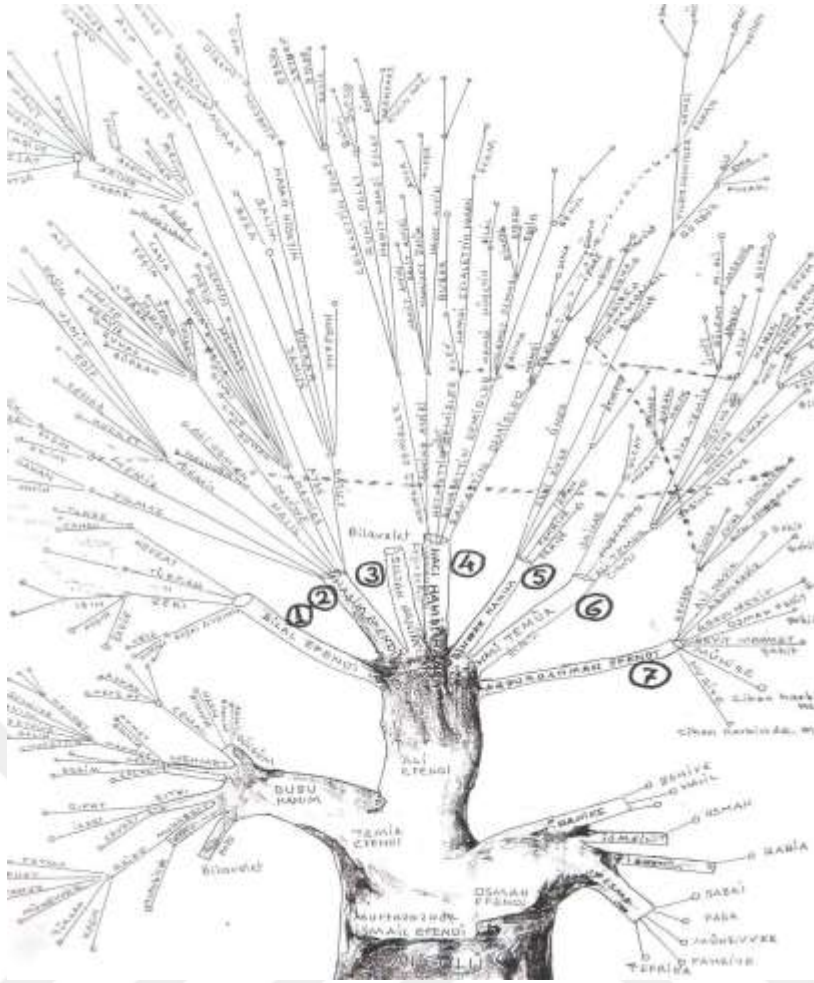
Hamîd Hamdî-i Vânî el-Malatî 1873'te Van'ın Nurşin-i Süfla (Aşağı Nurşin) adı verilen bir mahallinde doğdu. Van'ın ileri gelenlerinden Ali Efendi'nin oğludur. Babası, herkes tarafından saygı duyulan, sözü dinlenir, âlim bir zattır. Ali efendinin birkaç tane köyü ve çok sayıda çalışanı vardır. Annesi Mahiye Hatun da Şehbenderzâdelerdendir. Annesi at binmesini, çiflik yönetmesini, silah kullanmasını bilen eğitilmiş bir kadındır. Hamdî-i Vânî el-Malatî doğduğunda omuzunda, sırtında ve alnında bir takım yazılar olduğu vakidir. 1870'li yıllarda yazıların sırrını çözmek için babası onu İstanbul'a kadar götürür. Fakat yazıların sırrı anlaşılamaz.⁶

Van Müftüsü, Vanlı Müftü, Hacı Hamdi, Hacı Hamdî Hamîd, Müftü Efendi, Hamdi Hâkî bin Aliyyül Mürteza bin el-Vânî, Hamîd Muhammed, Hafız Hamid, Hamdî-i Vânî el-Malatî, Beybaba gibi isimlerle anılmaktadır.

Ali Efendi ve Mahiye Hatun'un yedi tane evlatları olur. Bunlar: Bilâl Efendi, Haşim Efendi, Sultan Hanım, Hacı Hamîd Hamdî, Binnaz Hanım, Hacı Temur ve Abdurrahman Efendi'dir. Binnaz Hanım ile Hamdi Hâkî hazretleri ikiz kardeşler. Hamdi Hâkî'nin kardeşlerinden Abdurrahman Efendi, altı tane oğlu ile birlikte Van'ın işgali sırasında şehit oldu ve geriye Kevser adında bir kızı kalmıştır.⁷

⁶ Mustafa Altunkaya, *Şahabettin Efendi b. Hamid-i Vânî el-Malatî İle Röportaj*, Adapazarı, 2015.

⁷ Hacı Hamdi Hamit Polat, *Müftü Efendi*, Malatya, 2013, s. 13.



Hamdî-i Vâni el-Malatî'nin Soy Ağacı

1.3. Eğitimi: Van, Bayburt, İstanbul Rihletleri ve Dış Görevler

İlk tahsiline 4 yaşında iken Kur'an öğrenerek, hıfzedererek ve hatmederek başladı. Rüşdiyeyi birincilikle bitirip Arapça ve İslami İlimler eğitimi aldı. Bayburt ve İstanbul'da eğitimini tamamlayan el-Malatî, II. Abdulhamid Hân tarafından Hindistan'a ve Haremeyn'e, gönderildi.

İzmir Ödemiş'deki eğitim görevinde iken⁸ ailesinin ısrarları üzerine Van'a eğitim müfettişi olarak döndü. Hukuk azalığı, müftülük gibi görevler yaptı. Van ve civar bölgelerde Rus ordusunun öncülüğünde Ermeni örgütlerinin katliam ve yağmalarında bütün ailesini kaybetti.

⁸ Arşiv Kayıtları, *Aydın Vilayeti'nin 1316 Salnâme*, s. 147, file:///C:/Users/Asus/Downloads/D02786131600000019%20(1).pdf Giriş tarihi: 12 Ekim 2016

Gözünün önünde dört çocuğu ve eşi vahşi ve şen'i muamelelere maruz kaldı. Büyük kızı ise Rus subay tarafından alıkonulup götürüldü.⁹ Gölgede kalmış, kendi deyimiyle gûşe-i inzivayı tercih etmiş, bir devrin mazlûm şâhidi Hacı Hamid Hamdî-i Vâî el-Malatî'nin kendi el yazması ile dercettiği kısa özgeçmişinin transkribine bir göz atalım:

1.4. Kendi Kaleminden Terceme-i Hâli (Müellif Hacı Hamid Hamdî-i Vâî Murtazevî İbn-i Ali Efendi İbn-i Demir İbn-i İsmail (el-Malatî)

1289 (1873) senesinde Van vilayetinin Nurşîn-i Süflâ mahallesinde tevellüd edip mahalle mektebi'nde Bekir Efendi Hoca'dan bid' ederek (başlayarak) Hatm-ı



Kelâm-ı Kadîm'den sonra, Doksan beş tarihinde Mekteb-i Rüşdiyesinde, üçyüz tarihinde 1300 (1884) birinci olarak ikmal ve a'şâr ve mektubî kalemlerine (Yazı İşleri) mülazemete biddevam, bu sırada İskenderpaşa Mederesesi'nde Muîd Ahmed Efendi'den Arabi dersine de giderdim.

Üçyüzyedi senesinde 1307 (1891) Bayburd Kazasına tahsil hususunda Müfti Ali Efendi'den tahsil-i ulum edilerek ba'dehu tevsi'-i ulûm zımnında Dersaadet

Fatih Medresesi'ne iskan, Dersiâmlardan Mustafa Efendi dersine devam ve ahşam dersine de Şiranlı meşhur Halis Efendi yedinde tahsil edilmiş

⁹ Mustafa Altunkaya; Necmeddin Efendi İle Röportaj, Ankara 2015.

Üçyüzonbir tarihinde 1311 (1895) Hicaz'a ma'zemet-i dirâze (uzun müddet) Haremeyn-i Şerîfeyn ziyaretinden sonra derslere devam,

Üçyüzonüç 1313 (1897) tarihinde tekrar Hicaz'a ve Haremeyn-i Şerîfeyn'de Ramazan-ı Şerîf'e tesadüfle (denk gelerek) geceler Umre'ye gidilmiş ve tavaf ile teravîh kılınmıştır.

Üçyüzonaltı 1316 (1900) tarihinde tekmi'l-i nüsah ile (bütün dersleri tamamlamakla) icazetname alarak, Ödemiş (İzmir) Kasazısının İbrahim Efendi Medresesine Müderris tayin ile üçyüzyirmibirde 1321 (1905) sıla-ı rahm için Van vilayetine azimetle (giderek) valideyn-i ber hayat (hayatta iken) ziyaret olunarak vilayetin Daru'l-Muallimin (öğretmen okulu) muallimliğine ve ibtidai mekteb (ilköğretim) müfettişliğine ve i'dadi mektebi (ortaokul) Arabi muallimliğine tayin, üçyüzyirmiüç tarihinde 1323 (1907) Bidayet-i Hukuk Azalığına, üçyüzyirmiyedi tarihinde 1327 (1911) Hoşab kazası müftülüğüne tayin, Harb-i Umumi'de vilayet istilaya uğradığında mücerred (tek başına) kalarak hicretle Urfanın Suruc kazasında Çekirge Anbar Memurluğu'na, Urfa'ya Fransız ve İngiliz askerlerinin vürudunda hicreten Malatya'ya bilvurud (gelerek) nasayih ile cami'i şeriflerde ve mahalle mescidinde hitabet ederek vaktin nezaketine mebni her ikisinden el çekilip inziva-yı guşe-yi (inziva köşesine) mutala'aya kalmıştır.

Üçyüzonda ve üçyüzonüç tarihlerinde iki def'a Hicazî Esnasında Abdullah Mekkî oğlu Halid'den Tarik-i Nakşî letaifi ve üçyüzsekiz tarihinde Seyyid Fehim el-Arvâsî kaddesallahu esrarehumda ta'rif-i ezkar bid' edilmiştir. Kaleme almış olduğu kitaplar:

1. *Zübdetü'l-Berâhin Rücûmen li's-Şeyâtin*; El yazması, Müellif nüshası, tek nüsha.
2. *Zübdetü'l-İrfân fi Tedkîki'l-İrfân*; El yazması, müellif nüshası., tek nüsha (751 sh)
3. *Zübdetü'l-Mervîyye fi't-Teşrih ve'l-Kemeviyye*, El yazması, müellif nüshası (117 sh)
4. *Zübdetü'l-Müsemmâ fi Hükmî'l-Esmâ*, El yazması, müellif nüshası.

1.5. Hamdi-i Vâni el-Malatî'nin Yetiştirdiği İlmî Muhîr

el-Malatî'nin doğum yeri olan Nurşin-i Süflâ mahallesinin adı, bugün Bitlis'in Güroymak ilçesi sınırları içerisinde kalan ve Van gölüne çok az mesafedeki bir beldeden gelir. Bu belde, Abdurrahman-ı Tağî¹⁰ (ö. 1886) ve Cihan harbinde bir kolunu kaybeden oğlu Ziyaeddin Efendi (ö. 1945) ve Said-i Nursî (ö. 1960) gibi yüzlerce alim sufinin yetiştirdiği bir yöredir.

Dönemin Van vilayetinin şehir nüfusunun çoğunluğunu Müslümanlar oluşturur. Fakat o dönemde Amerikan misyonierleri tarafından yapılan "Ermeni Yardımları" adı altındaki faaliyetlerden dolayı Van merkezin Ermeni nüfusu artmıştı.¹¹

El-Malatî'nin Van'a avdet ettiğî yıllar, işte bu misyonier faaliyetlerinin arttığı ve işgal hesaplarının yapıldığı yıllardır. Hristiyanlar silahlandırılıyor Hınçak, Truşak ve Amenian komiteleri maaşlı milis yapıyordu.¹²

Şimdi bu iki önemli ismi yetiştiren Nurşin Medreseleri ve Van'ın ilmî-tasavvufî muhitine bakalım:

1890 Osmanlı nüfus sayımına göre vilayetteki toplam nüfus 430.000'dir. Ermeni Hristiyanlar 80 bin civarındadır.¹³ İsyan çıkarıp ihtilâlcî çeteler kurarak halkı silâhlandırmak ve Bağımsız bir Ermenistan kurmak amacıyla 1885'te Armenakan partisi, 1887'de Hınçak partisi, 1890'da Taşnaksutyun partisi kuruldu. Bu dönemdeki uluslararası tahkikat komisyonuna göre Ermeniler hiç de masum değildi.¹⁴

¹⁰ Seyda lakabıyla meşhur olan 19. yüzyılın büyük Nakşibendi şeyhidir. 1831 yılında Şirvân'da doğmuş, 1886'da Nurşin'de vefat etmiştir. Molla Ziyaeddin Arvasî'den ilk sûfî telkinleri almış ve Hacı Emin Şirvânî'nin Rufâî tarikatine intisap etmiştir.

¹¹ Bkz. Hüseyin Nazım Paşa, *Ermeni Olayları Tarihi*, Başbakanlık Basımevi, 1998, s. 359.

¹² Hüseyin Nazım Paşa, *age.*, s. 361.

¹³ Servet Mutlu, *Son Dönem Osmanlı Nüfusu ve Etnik Dağılımı, Tarihte Türkler Ermeniler*, Cilt 8, TTK 2014, s. 37.

¹⁴ Cevdet Küçük, *Osmanlı Diplomasisinde Ermeni Meselesinin Ortaya Çıkışı, 1878-1897*, s. 113-114; Ercüment Kuran, "Ermeni Meselesinin Milletlerarası Boyutu (1877-1897)", *Tarih Boyunca Türk Ermeni Toplumu İle*

1907’de Hukuk azalığı yapan Hamid-i Vâni el-Malatî, 1911’de Hoşab Müftülüğüne tayin oldu. Bu sırada Van ahalisinden yüzbin kişinin uğradığı büyük vahşetlere maruz kaldı. Görgü tanıkları; “*Hoşab müftüsünün oğlu Ali’nin kafasını o derece ezmişlerdi ki, bir el kadar parça halinde bırakılmış...*” ifadeleriyle anlatmışlardı.¹⁵

Van İşgali, Avusturya-Macaristan diplomatik belgelerinde özetle şu şekilde aktarılmaktadır: "Ermeniler savaş başladıktan sonra Türk memurlarına ve Türk ordusuna karşı, düşmanca faaliyetlerde bulundular. Ayrıca Rusların gelmesinden sonra Van vilâyetinde Müslümanları acımasızca katlettiler."¹⁶

Şeyh, işgal sırasında esaretten kurtuldu ve aylarca süren dağ yolculuğu sonrasında Urfa’ya geldi. Bir müddet sonra Belfour Deklerasyonu ile 1918 Mondros Mütarekesi sonrasında, Urfa’nın da işgal edileceğini öğrendi. Akabinde Malatya’ya hicret etti. Cami ve mescitlerde bir müddet irşat çalışmaları yaptı. Daha sonra inziva-i kûşe-i mütalaaya kapanarak el yazması eserlerini yazdı.

O, bütün zorluk ve sınavlar karşısında son derece mütevekkil bir şahsiyettir. Yaşadığı bütün musibetlere rağmen şikâyeti değil teslimiyeti seçmiştir. Çalışmayı çok sevmektedir. Nitekim kitabının kenar yazılarında *İnsanı zevk yorar, rahat usandırır, iş eğlendirir* demektedir.¹⁷

1.6. Hamdî-i Vâni el-Malatî’nin Eserleri

Farklı disiplinlerdeki yetkin ilmi birikimini aktardığı eserleri el yazması müellif nüshası olarak mevcuttur. En hacimli eseri kuşkusuz Zübdetü’l-İrfân fi Tedkîki’l-İtkân’dır.

İlişkileri Sempozyumu, Ankara 1985, s. 21.’den naklen Yusuf Halaçoğlu, *Ermenilerin Suriye’ye Nakli Sürgün mü Soykırım mı?*, TTK Yayını, <http://www.ttk.gov.tr/templates/resimler/File/01.pdf>, s. 3. Erş. Tar. Şubat, 2017.

¹⁵ *Ermeniler Tarafından Yapılan Katliam Belgeleri*, Başbakanlık Devlet Arşivleri, Ankara 2001, s.136.

¹⁶ Yusuf Halaçoğlu, *age.*, s. 10.

¹⁷ Hamdi-i Vâni el-Malatî, *Zübdetü’l-Mervîyye fi İlmi’t-Teşrih ve’l-Kemeviyye*, mn. Malatya, 1918, s. 13.

1. *Zübdetü'l-Berâhin Rücûmen li'ş-Şeyâtin*; El yazması, Müellif nüshası, Malatya.
2. *Zübdetü'l-İrfân fi Tedkîki'l-İtkân*; El yazması, Müellif Nüshası (751 sh), Malatya, 1918.
3. *Zübdetü'l-Mervîyye fi't-Teşrih ve'l-Kemeviyye*, Yazma, Müellif Nüshası (117 sh.), Malatya, 1918.
4. *Zübdetü'l-Müsemâmâ fi Hükmi'l-Esmâ*, El yazması, Müellif Nüshası. Malatya.

1.6.1. En Hacimli Eseri: Zübdetü'l-İrfân fi Tetkîki'l-İtkân

Hamdi el-Vânî el-Malatî 751 sahifelik *Zübdetü'l-İrfân fi-Tefkîki'l-İtkân* adlı eserini bilimsel bir üslupla kaleme almış, sekiz sayfalık içindekiler kısmında kitabın ana ve alt başlıklarını sıralamıştır. Mukaddimesine hamdele ve salvele ile başlayan el-Malatî, eserini affına bir sebep olması temennisiyle kaleme aldığını belirtir. Sonra bu alanda bir literatür taraması yapar.¹⁸

Burada transkribini sunduğumuz Vahdet-i Vücûd Risalesi de Zübdetü'l-İrfân'ın 610-620 varakları arasında yer alır.

İslâmî ilimlerin temelini ilim, amel ve ihlâs'ta gören Şeyh el-Malatî, klasik tasavvuf kaynaklarında olduğu gibi eserine kelâm bahisleri ile başlar. Allah'ın varlığına dair aklî ve naklî delillerden bahsederek, vâcib ve mümteni' kavramlarına dikkat çeker, sonra ilm-i kelâmın hüsn-kubh konusuna dair bilgi verir. Hızır Bey Çelebi'nin Nuniyye kasidesini İbrahim Hakkı Erzurumî'nin tercümesiyle nakledip İmam-ı Azam'a ait; Dürr-i Mekkûn (Saklı İnci) kasidesini de derceder.¹⁹ Eserinde Arapça, Farsça ve Türkçe şiirlere yer verir. Türkçe manzumların tamamına yakını kendisine aittir.

Eserinde İbnü'l-Arabî'nin²⁰ İmam-ı Rabbani (ö. 1728)'nin şiirlerine de yer verir. Daha çok kendi şiirlerine yer verdiği eseri tasavvuf-estetik, tasavvuf-edebiyât arasındaki yakınlığı da simgeler. Sözelimi bir şiirinde şöyle seslenir:

Saçın ve'l-leyli, vechin ve'd-duhâdır

¹⁸ el-Malatî, *Zübdetü'l-İrfân fi Tetkîki'l-İtkân*, s. 16.

¹⁹ el-Malatî, *Zübdetü'l-İrfân*, Malatya 1918, s. 216.

²⁰ el-Malatî, *Zübdetü'l-İrfân*, s. 645.

*Cebînin kıblegâh-ı evliyâdır
Dehânın deriçe-i nur-i hikmet
Dilin künce-i vahy-i Hudâdır
Görenler nâzır-ı nûr-i tecelli
Senin tutacağın kibriyadır
Kaşındır kâbe kavseyni ev ednâ²¹*



Hamdi-i Vâni el-Malatî'nin şiirleri irfânî derinliğini ve yüreğindeki hicrân acısını yansıtmaktadır. Allah'tan başka hiçbir varlığın yaratılmadığı lâ ta'ayyun döneminden *hep yokluktu* diyerek söz etmekte, ezelden başlayıp Allah'ın "ol" emri ile bir bedia (insan) yaratıp onu rûh olarak isimlendirdiğini sonra nefis ile ruh arasındaki münasebetleri ele alarak; nefsin ayartıcı, serkeş, salt şerden yaratılmış bir olgu olduğunu belirtmektedir.²²

1.7. Hamdî-i Vâni el-Malatî'nin Şeyhleri ve Silsilesi

Müellif, *Zübdetü'l-İrfân*'ın değişik pasajlarında ve şiirlerinde müteaddit defalar şeyhinden söz etmekte, Nakşi letaifini öğrendiği ismi zikretmektedir. Sözgelimi kendi el yazısıyla kaleme aldığı özgeçmişinde (terceme-i hâl) şu ifadeleri kullanmaktadır:

²¹ el-Malatî, *agy.*, s. 3.

²² el-Malatî, *agy.*, s. 673.

“Hicazî Esnasında Abdullah Mekkî oğlu Halid’den Tarik-i Nakşî letaifî ve üçyüzsekiz tarihinde Seyyid Fehim el-Arvâsî kaddesallahu esrarehumda ta’rif-i ezkar bid’ edilmiştir”.²³

Buna göre, Nakşibendîliğin esaslarını ve inceliklerini Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî (ö. 1826)’nin halifesi Abdullah-ı Mekkî el-Erzincanî’nin oğlu Hâlid’den öğrendiğini, zikir dersleri ve diğer incelikleri Seyyid Fehim Arvasî’den aldığını görüyoruz. Seyyid Fehim Arvâsî için kitabının farklı yerlerinde “Şeyhim” ifadesini kullanmaktadır. Şimdi *Zübdetü’l-İrfân*’da geçen silsileyi nakledelim:

Müceddidü’l-Hâlidî Yoluyla Ahvâl-i Merâtib²⁴ ve SİLSİLE-İ MUTTASİLELERİ

Neşr ve tamim olunan turuk iki menbadan zuhuryaft²⁵ olub ekser-i piran-ı i’zam hazeratında cem’ oldukları ve bir şeyhin nisbeti²⁶ ikiye ayrılmıştır. Meselâ Nakşibendi silsilesinde yedinci derecede bulunan Ebu’l Hasan Harakani (ö. 1033), Sultanu’l Arifin Eba Yezid Bestami (ö. 874)’den ruhani mücaz²⁷ olduğu gibi üstad ve şeyhimiz bulunan Ebu’l Kasım Kerkani (ö. 1060)’den ahz-ı feyz etmiştir.

Dördüncü derecede bulunan Kasım bin Muhammed bin Ebu Bekr (ö. 726) radiyallahudan Cafer-i Sadık’dan mücaz olduğu gibi Cafer-i Sadık (ö. 765)’ın bir nisbeti de pederi valagüheri²⁸ Muhammed Bakır (ö. 743)’dan ahz-ı feyz ettiğinden mecmau’l-bahreyn²⁹ lakabıyla mülakkab olmuştur. Hazreti Şah-ı Nakşibend (ö.

²³ El-Malatî, *Zübdetü’l-Mervîyye*, s. 6.

²⁴ Mertebelerin Halleri

²⁵ Zuhur bulmuş

²⁶ mensubiyeti

²⁷ diplomalı

²⁸ Mübarek

²⁹ İki denizin birleştiği yer

1389)'in zahirde şeyhi Emir Külâl (ö. 1370) ise Hazreti Hâce-i Hâcegân Abdulhâlik Gücdüvani (ö. 1179)'den ruhani mücazdır.

Bu fakir-i 'acizin ve günahkâr rû-yi siyahın hâkî-i turabi akdam ³⁰ ve rahmeti âlemiyân Seyyidu'l Kevneyn sallallahu teâlâ aleyhi vessellem efendimiz hazretlerinin ümmeti müznibi mücaz olduğu silsile Seyyid Fehimu'l-Arvâsi el-Vânî ve'l-Halid-i el-Mekkî kaddesallahu esrarehuma // **620** // cenablarından ahz u rabt u ta'lim olunmuştur.

Seyyid Fehim (ö. 1896), O da Seyyid Taha'dan (ö. 1853), O da Seyyid Abdullah Mevlana Şeyh Halid'den (ö. 1827), O da Abdullah Dehlevi (ö. 1240)'den, O da bin yüz doksan beşte irtihal eden Şemsüddin Habibullah Can-ı Canan Muazzama (ö. 1781)'dan, O da bin yüz otuz beşte irtihal eden Seyyid Nûr Muhammed Bedvani (ö. 1722)'den, O da bin doksan sekizde Seyfeddin (ö. ?)'den, O da peder-i müşfik-i bin seksen beşte irtihal eden urvetu'l vuska³¹ Masum-ı Kayyumi Rabbani (ö. 1668)'den, O da bin otuz dörtte irtihal buyuran pederi vala güheri İmâm er-Rabbani Ahmedî Farukî (ö. 1624) hazretlerinden, O da bin on üçte kırk yaşında irtihal buyuran Muhammed Bakibillah Kabili (ö. 1603)'den, O da bin sekizde irtihal eden Hâcegi Emkenî (ö. 1608)'den, O da dokuz yüz yetmişde irtihal eden Dervîş Muhammed (ö. 1825)'den, O da dokuz yüz otuz altıda irtihal eden Muhammed Zahid Bedehşani (ö. 1530)'den, O da sekiz yüz doksan beşte irtihal eden hâce-i Ahrar Abdullah Taşkendi (ö. 1490)'den, O da sekiz yüz elli birde irtihal eden Yakup Çerhî (ö. 1447)'den, O da sekiz yüz yirmi tarihinde irtihal eden Şeyh Alaaddin-i Attar (ö. 1400)'dan, O da yetmiş üç sinninde³² yedi yüz doksan birde irtihal buyuran Hazreti Bahaeddin-i Veddünya Muhammed el Üveys el Buhari el Maruf bi Şah-ı Nakşibend (ö. 1389)

³⁰ Geçmişlerin ayağının tozu olan Haki

³¹ Sağlam ip

³² Yaşında

hazretlerinden, O da yedi yüz yetmiş ikide irtihal eden Emir Külal (ö. 1370)'den, O da yedi yüz elli beşte irtihal eden Hâce-i Nessâc³³ ve azizan lakabıyla Ebu Ali Ramitani (ö. 721)'den, O da yedi yüz on üçte irtihal eden Mahmud-i İncir Fağnevi (ö. 1315)'den, O da altı yüz kırk beşte irtihal eden Arif Rivegeri (ö. 1265)'den, O da beş yüz yetmiş beşte irtihal eden ser halka-i velâyet Abdulhâlik-i Ğucdivani (ö. 1220)'den, O da beş yüz otuz dörtte irtihal eden Yusuf-i Hamedani (ö. 1140)'den, O da dört yüz kırk yedide irtihal eden Ebu Ali Farmedi (ö. 1085)'den, O da dört yüz otuz dokuzda irtihal eden Ebu'l Hasan Harakani (ö. 1033)'den, Ebu'l Kasım Kerkani (ö. 1092)'den ahz ettiği gibi iki yüz altmış ikide irtihal eden Eba Yezid Bestami (ö. 874)'nin ruhaniyetinden, O da yüz kırk sekizde irtihal eden Cafer-i Sadık (ö. 765)'ın ruhaniyetinden, O da yüz sekizde irtihal eden Kasım bin Muhammed (ö. 725)'den, O da Selman-ı Farisi (ö. 656)'den, O da Hazreti Ebubekir (ö. 634) radiyallahuanh'dan, O da Hazreti seyyidel mürselin ve Resûlü rabbel âlemin ve şafi'el müznibin sallallahu teâlâ aleyhi ve 'alâ alihi ve eshabihî ve ehl-i beytihi ecmain'den ahz u telakki buyurmuşlardır. Bu silsile-i şerifeyi bazıları nazmen ve bazı nesren silk-i tahrir³⁴ getirmişlerdir. Mevlana ve mürşidina hazreti Halid-i Nakşibendi *Divan-ı Belağat* ünvanda farisi olarak buyurmuştur:

نبی صدیق و سلمان قاسم است جعفر طیفور
 که بعد از بو الحسن شد بو علی یوسف است گنجور
 ز عبد الخالق آمد عارف محمود را بهره
 که زیشان شد دیار ماوراء النهر و کوه طور
 علی بابا کلال نقشبند است و علاء الدین
 پس از یعقوب چرخ خاجه احرار شد مشهور
 محمد زاهد درویش محمد خواجگی بافی
 مجد و عروة الوثقی سیف الدین سید نور
 حبیب الله مظهر شاه عبد الله پیر ما
 از اینها رنگ صبح عید شد ما را شب دیجور

³³ Dokumacı

³⁴ Dize

ضیاء الدین وحید العصر مونای ما خالد
که باشد جمله عالم نسبت غرای او معمور
پس از عبد الله شهاب الدین و صالح شد
از آن بود خلق عالم فائز الطاف نا محصور
به پیری حضرت فهیم سید مرشد کامل
ز نشر فیض انوارش فلک اباد دل منصور
الهی فضل و لطفکله بزی قیل انلره الفت
بودر هر دم امید اولان که ایتمز بزلی فهیمدر

Nebi Sıddik u Selman Kasım est³⁵ Ca'fer-i Tayfur
Ki ba'de ez bu'l-Hasan şod³⁶ bu Ali Yusuf est gencur
Zi Abdulhâlik amed Ârif-i Mahmûd ra behre³⁷
Ki zişan şod diyar Maveraunnehir ve Kuh-i Tur³⁸
Ali Baba Külâl-i Nakşibendi est ve Alâeddin
Pes ez Ya'kûb-i Çerhi, Hâce-i Ahrâr şod meşhûr
Muhammed Zâhid, Derviş-i Muhammed Hâcegi Bâfi
Mecd u Urvetü'l-Vüska Seyfeddin Seyyid Nûr
Habibullah Mazhar Şah Abdullah pir-i mâ
Ezinha³⁹ reng-i subh⁴⁰ iyd şod mâra şeb-i deycûr⁴¹
Ziyaeddin vahidu'l-asr Mûna-yı mâ Halid
Ki başed cümle âlem nisbet-i garra-yı o ma'mur
Pes ez Abdullah Şihabeddin ve Salih şod
Ez an bud halk-ı âlem faiz-i eltaf-ı nâmahsûr
Be piri-yi Hazret-i Fehim Seyyid Mürşid-i Kâmil
Zi neşr-i feyz-i envareş⁴² felek abad-ı dil-i Mansûr
Îlahi fazl u lûtfunla bizi kıl onlara ülfet
Budur her dem ümid olan ki etmez bizleri mehcûr

Bazı memâlikte hatm-i hâcegân hitamında isimlerini kıraat etmek dide-i
haseneleri olup Türkçe mevzun kıraat ederlerdi. O da zirde⁴³ teberrûken tahrir

³⁵ -dir, -dır

³⁶ Oldu

³⁷ Nasip, pay, hisse

³⁸ Tur dağı

³⁹ Bunlardan

⁴⁰ Sabah rengi

⁴¹ Karanlık gece

⁴² Onun nurları

⁴³ Aşağıda

ediliyor. Arasına Hazret-i Pir mürşid-i kâmil Mevlâ Hâlid kuddise sirruhunun Farisi
üzre buyurduğu ebyatı⁴⁴ da şir u şeker olarak aralarında derc olunur.

İlahi hazır eyle Hâcegânı,
Dem-i nisbetleri tutsun cihanı,
Muhammed aşkına ya Rabbi Rahmân,
Dahi Sıddik için Ya Hayy u Mennân,
Dahi Selman u Kasım hurmetiçin,
Dahi Ya'kub-i Teyfur gurretiçin,
Bi hubb-i Şeyh Harakânî Hudaya
Bi aşk-ı Farmedî Rabbe'l-Beriya,
Dahi Yusuf dahi hem Gücdevanî,
Dahi Arif dahi Mahmud-i Fani,
Dahi Hâce azizan hürmetiçin,
Dahi baba Muhammed devletiçin,
Külalin hürmetiçün izzetiçin,
Bahaeddin şahın hazretiçin,
Alaeddin-i Attar-ı Buharî
Dahi Ya'kubi'l-Çerhi el-Hisârî,
Semerkand-i Ubeydullah-ı Ahrar ,
Muhammed Zahid-i Fânî Keremkâr // **621** //
Dahi derviş Muhammed Hâcegi hem,
Dahi Baki Muhammed Şeyh-i Ekrem,
Ve Sirhindi cenab-ı Şeyh Ahmed,
Dahi Ma'sum ve Seyfuddin-i Emced,
Dahi Şeyh Bedvânî ve Mazhar,
Dahi Mevlânâ Abdullah Enver,
Ziyaeddin Mevlânâ Halid,
Ve evradi Cenâb-ı Şeyh Macid,
Ne deyim ki onun vafında ey yâr,
Ki hayrândır onun fazlında ahyâr,

Yine bunun gibi Mevlânâ Hâzret-i Hâlid Nakşibendî kuddise sırrehul aziz
hazretlerine gelinceye kadar (ki bin iki yüz elli beş senesinde altmış üç yaşında irtihal
buyurmuştur).

⁴⁴ Beyitleri

خداوندا بحق اسم اعظم
بنور سید اولاد آدم
Hüdâvenda bihakk-ı ism-i â'zâm,
Bi nûr-i seyyid-i evlâd-ı Âdem,

بسو ز سینۀ صدیق اکبر
بسلمان و بقاسم یار دیگر
Bisûz-i sine-i Sıddik-ı Ekber,
Be Selman u be Kasım yâr-ı diger,

بحق مجمع البحرين انوار
که شد او را ز صدیق علی یار
Bi hakk-ı Mecmeu'l-Bahreyn envar,
Ki şod u ra zı Sıddik Ali yar,

امام صادق و مصدوق جعفر
که این دو منصب او را شد مقرر
Îmâm-ı Sâdik ve Masduk-i Ca'fer,
Ki in du mansıb u ra şod mukarrer,

بحق جمله اهل بیت یکبار
کلان و خورد مرد و زن یکبار
Be hakkı cümle ehl-i beyt-i yekbar,
Kelan u hored merd u zen yekbâr,

که هر یکی کشتی بحر یقینند
چه کشتی لنگر روی زمینند
Ki her yeki keşti-yi bahr-ı yakinend,
Çe keşti lenger-i rûy-ı zeminend

شه ارباب عرفان قطب بسطام
به قرب بوالحسن غوث حق انجام
Şeh-i erbâb-ı irfân kutb-ı Bistâm,
Be kurb-i Bu'l-Hasan⁴⁵ gavs-i Hak encâm,

بجاه بو علی او قطب فالق
به خواجه یوسف غوث الخلاق
Becah-ı Bu Ali⁴⁶ o kutb-ı fâlık,
Be Hâce Yusuf Gavsü'l-Halâyık,

بعید الخلق او خداچی جهان نام
که در این ره نزد چون وی کسی کام
Baîdü'l-Halk o hudâçi cehan nâm,
Ki der in reh nezd-i çûn vey kesi kâm,

بحق خواجه عارف کان عرفان
دخی محمود شه عصرنده سلطان

⁴⁵ Ebu'l-Hasan

⁴⁶ Ebu Ali

Bi hakk-i Hâce Arif kân-ı irfân,
Dahî Mahmud Şeh asrında sultan,

فرید الوقت اول شاه عزیزان
علی قطب خدا محبوب سیحان
Feridü'l-vakt o şah-ı azizân,
Alâ kutb-ı Hudâ mahbub-i Subhân,

بجاء غوث عالم شاه محمد
دخی سید کلال اول قطب اوحده
Be câh-ı gavs-i âlem Şah Muhammed,
Dahî Seyyid Külâl o kutb-ı evhad,

فتوح مشکل ارجمندی
رئیس خواجگان نقشبندی
Fatuh müşkil-i ercümendî,
Reis-i Hâcegân-ı Nakşibendî,

بهاء الدین و الدنیا محمد
که افقدن افقه ویردی فیض سرمد
Bahaeddîn-i ve'd dünya Muhammed,
Ki ufukdan ufka verdi feyz-i sermed,

بحق قطب علاء الدین عطار
که اول دور مطلع انوار اقمار
Be Hak-i kutb-ı Alaaddin Attar,
Ki o dur muttali'-i envâr-ı ekmâr

دخی یعقوب چرخ شاه عالم
سریر سلطنت اکا مسلم
Dahî Yakub-i Çarhi şah-ı âlem,
Serîr-i saltanat ana Müsellem

بجاء قطب فائق خواجه احرار
رواج خاندان بحر اسرار
Be cah-ı Kutb-i fâik Hâce Ahrâr
Revac-ı Hanedân-ı bahr-i esrâr

بعید الله شه ملک سمرقند
جهانه طولدروب اول مشک هم قند
Baîdullah Şeh Melik-i Semerkand
Cihana doldurup o meşk hem kand

محمد زاهد اول عمان توحید
دخی درویش محمد شاه تجرید
Muhammed Zâhid o ummân-ı tevhid
Dahî Derviş Muhammed Şah-ı tecrid

بحق خواجگی اول مطلع نور
ببر باقی بالله غبطه طور

Be hak-ı Hâcegi o matla’-i nûr
Pir Bakî billah gıpta-i tûr

بجاء قطب ربانی مجدد
رسوم دين شيخ احمد مؤيد
Be câh-ı kutb-ı Rabbânî müceddid
Rûsum-i dîn Şeyh Ahmed-i Müeyyid

بان دریای ز خار معانی
بان سالار اوج لا مکانی
Be an deryâi zi har me’ânî
Be an sâlâr-ı evc-i lâ mekânî

نسنجد هر که داند انتفاش
نکاھد هیچکس با نقش پایش
Nesenced her ki daned irtikayeş
Nekâhed hiçkes ba nakş-i payeş

کلوب فاروق نسلنه مطهر
قیلوب سرھند ملکنی منور
Gelip Faruk nesline mutahhar
Kılıp Sirhind mülkini münevver

انگ فضلنه عالم جمله حیران
مکانی لا مکان محبوب رحمن
Onun fazlına ‘âlem cümle hayrân
Mekânı lâ mekân mahbub-i Rahmân

بفیض عروۃ الوثقی معصوم
بسیف الدین اول وصفندا قیوم
Be feyz-i ‘urvetü’l-vüskâ Mâ’sûm
Be Seyfeddin ol vasfinda Kayyûm

بسید نور محمد منبع نور
که اولمز وصفی انگ عد و محصور
Be Seyyid Nûr Muhammed menba’-ı nûr
Ki olmaz vasfı onun add u mahsûr

شیخ عبد الاحد اول نجم ثاقب
محمد عابد والا مناقب
Bişeyh Abdülahad ol necm-i sâkib
Muhammed Abid vâlâ menakib

حبیب الله شمس الدین مظهر
فیضندن طولوب عالم سراسر
Habibullah Şemsüddin Mazhar
Feyzinden dolup âlem serâser

بیپر ما که اندر زمانش
هدایت حصر اندر استانش

Be pir-i ma ki ender zamañeş
Hidayet hasr-ı ender astaneş

چراغ محفل باریک بنیان
سپهسالار فوج پاک دنیان
Çerâğ-ı mahfil-i bârik bünyân
Sipehsâlâr fevc-i pâk-i dünyân

بان ینبوع اسرار نهانی
کس او را نمیداند تو دانی
Be ân yenbu'-i esrar-ı nehâni
Kes u ra nemidaned tu dâni

خلیل الله شه اول شاه دهلی
جهانده یوق انک مثلی و ندی
Halilullah Şah ol şâh-ı Dehlî
Cihanda yok onun misli ve niddî

بمولانا ضیاء الحق والدين
انکله دین احمد بولدی تمکین
Be mevlâna Ziyaulhak ve'd-din
Onunla din-i Ahmed buldu temkin

قبوس مشرق خورشید ایمان
هدایت کوکی اندن درخشان
Kabus-i meşrik horşid-i imân
Hidayet kevkebi ondan drehşân

رسوم شرعیله جمله طریق
کیلوب احیا مجدد در حقیقی
Rûsûm-i şer'iyle cümle tariki
Kılıp ihya müceddiddir hakiki

که اولدر غوث عالم ذی الجناحین
سپهسار افواج قرنین
Ki odur gavs-ı 'âlem zi'l-cenaheyn
Sipehsar-ı efvâc-ı karneyn

الوب اقطاب ادنا رهبر احاد
چنین مهر شنون نور ارشاد
Olup aktab-ı evtâd-ı her ahad
Çünin mehr şundan nûr-i irşad

فدای قرب مولانای خالد
مگر شهباز جامع فرد واحد
Feda-yı kurb-i Mevlânâ-yı Hâlid
Meger şehbaz-ı cami ferd-i vahid

رئیس نقشبندی سخروردی
طریق قادریک قطب فردی

Reis-i Nakşibendi Suhreverdi
Tarik-i Kadirî'nin kutb-i ferdi

ایدیورر طی انک پرواز کشتی
جمع کبروی ایله اهل چیشتی
Ediverir tayy-ı onun pervaz-ı keşti
Cemi'-i Kübrevî ile ehl-i Çiştî

غریبم بیکسم بر من بیخشای
چو کس مشکل گشا نبود تو بگوشای
Ġarîbem bîkesem ber men bibehşây
Çü kes müşkil güşâ nebûd tu begüşây

دری بگشای از خوشنودی خیش
بر این سرگشته مهجور دل ریش
Derî begüşây ez hoşnudi-yi hîş
Ber in sergeşte-i mehcür-i dil rîş

برحمت رشحه هم بدل من
اگر ریزی شود حل مشکل من
Be rahmet reşha hem bedel-i men
Eger rizi şevad hall-i müşkil-i men

اگرچه بس ستم بر خیش کردم
قباحتی از حد بیش کردم
Eger çe bes sitem ber hîş kerdem
Kabahatha-yı ez had piş kerdem

چه می اندیشم از دریای حودت
خوشم با این همه نقض عهودت
Çe miendişem ez derya-yı cudet
Hoşem ba in heme nekz-ı 'uhudet

بمحض فضل تو امیدوارم
تو خود فرموده آموزگارم
Be mahz-ı fazl-ı tu ümidvarem
Tu hod fermude-i amuzgârem

ز اعمال بد خیش سرشارم
نه طاعت نه زبان عذر دارم
Zi e'mal-i bed-i hîş serşârem
Ne ta'at ne zeban özl dârem

چو بر خود بینم از شر ماری
بدوزخ خوشترم اندر شکاری
Çü berhod binem ez şerr-i mârî
Biduzeh hoşterem ender şikârî

گوزم پر اشک دلم پاره جگر کان
اولالم بز عجب یولندا قربان

Gözüm pur eşk dilem pare ciger kan
Olalım biz acep yolunda Kurbân

می وحدتله قیل سن مست و فانی
ببقا بنیادمز عشق طوفانی
Mey-i vahdetle kıl sen mest u fâni
Bibekâ bünyadımız aşkın tufani

الوب عقل شعوری جمله ادراک
عدم قیل در ایاک ایاک
Alıp akıl-ı şuuru cümle idrak
Adem kıl der adem iyyake iyyak

قاله باقی گیده فانی اوله طی
هو الباقي هو الواحد هو العی
Kala baki gide fani ola tayy
Hüve'l-bâkî hüve'l-vâhid hüve'l-Hayy

1.8. Hamdî-i Vâni el-Malatî'nin Tasavvufî Şahsiyeti

Müellifimiz son dönem Osmanlı sûfî âlimlerinden biridir. İstanbul'da Fatih medreselerinde müderrislik yapmış, gerek Anadolu'da gerekse Hindistan ve Arabistan görevlerinde dönemin sûf hareketi önderleriyle görüşmüştür. Hem zahiri/şer'î ilimlerde hem de bâtinî/işârî ilimlerdeki yetkinliğini eserlerinden anlayabiliyoruz.

Mutasavvıfımız kendi el yazısı ile yazdığı tercüme-i halinde (özgeçmiş) genellikle mutasavvıfların kullandığı tevazu içeren “hâki” nispet ismini kullanmaktadır.

Hayatı her döneminde sıkıntı ile geçmesine rağmen, sûfî terbiye gereği şikâyetle bulunmamış, sürekli çalışmaya ve iş yapmaya vurgu yapmıştır. Kitabının muhtelif yerlerine yazmış olduğu; “İnsanı zevk yorar, rahat usandırır, iş eğlendirir.” sözü bu yöndeki tutumunu göstermektedir.⁴⁷

⁴⁷ El-Malatî, *Zübdetü'l-Mervîyye fî İlmi't-Teşrih ve'l-Kemeviyye*, s. 6.

Nitekim büyük oğlu Şahabettin Efendi şunları söyler: “Babam bizi asla boş bırakmazdı. Hiç bir iş bulamazsa bahçedeki odunların yerlerini değiştirirdi. Dik ve hızlı yürümeyi çok sever, uzun mesafeleri yürüyerek kat ederdi. Örneğin çoğu zaman vaaz verdiği “Taş Cami”ye 20 km’lik mesafeden sabah namazında yürüyerek gelir sonra geri dönerdi. Zikir çekmekten parmakları nasır tutmuştu”.⁴⁸

Torunu eğitimci yazar Hacı Hamdi Hamit Polat’ın aile içi konuşmalardan aktardığına göre; sûfî geleneğe uygun olarak çocuklarının eğitime çok önem verirdi. Bir gün üç kardeş, Cuma namazından çıktıktan sonra Çırmıktı’da tanıdıkları Hacı Yunus Efendi’ye gitmeye karar verdiler. Yürüyerek Çırmıktı’ya vardılar. Oyun eğlence derken vakit geç oldu ve üç kardeş o gün Malatya’ya dönemediler. O gece orada kaldılar. O gece çocuklar eve dönmeyince Hamdi Hâkî hazretlerinin eşi Emine anne çocukları merak etti ama Hamdi Hâkî rahattı. Umursamaz göründü. *Hele bir sabah olsun da bakarız hanım*, diye geçiştirdi. Sabah olunca o zamanki adı kaptı kaçtı olan bir taksi tuttu ve Çırmıktı’ya vardı. Çocukları Hacı Yunus Efendi’nin evinde buldu. Hacı Yunus Efendi, Şeyh Hamdî’yi layıkıyla ağırladı. Dönüş vakti geldiğinde hediye maksadıyla Hamdi Hâkî hazretlerine eskiden kodafa denilen bir sepete üzüm koydular. Çocuklar babalarının kendilerini “kaptı kaçtı” (es model geniş araba)’yla götüreceğini zannettiler ama öyle olmadı. Bir kodafa üzümü kardeşlerin sırtına yükledi ve Malatya’ya kadar yürüttü. O günden sonra çocuklardan hiç biri izin almadan asla evden ayrılmadılar.⁴⁹

Hâkî el-Malatî’nin sûfî geleneğin takva esaslı tutumu gereği; az yemek yiyen, az uyuyan, az konuşan ve çokça düşünce üreten bir tasavvufî şahsiyete sahip olduğunu söylemek mümkündür. Sarıcioğlu mezarlığına sıkça büyük kardeşinin mezarını ziyarete gittiği dönemin insanları tarafından bilinmektedir.

⁴⁸ Mustafa Altunkaya, *Adapazarı Eski Müftüsü Şahabettin Efendi-Röportaj*, Adapazarı, 2015.

⁴⁹ Hacı Hamdi Hamit Polat, *Müftü Efendi (Van Müftüsü)*, Malatya, 2012, s. 23.

Kimya ilmine dair malumatı sayesinde yılan, akrep gibi hayvanların panzehirini de çok iyi bildiğini öğreniyoruz. Nitekim *Zübdetü'l-Mervîyye fî't-Teşrîh ve'l-Kimeviyye* adlı eseri hem anatomi hem de kimya alanında günümüze kadar aktarılanların özünü yansıtmaktadır.

Şeyhi Fehim Arvasî'ye son derece iştîyaklı olduğundan, onun adı her geçtiğinde gözlerinden yaş gelirdi. Yanına gelen hastaların tedavisiyle ilgilenir, önce doktora gidip gitmediklerini sorar, gitmemişlerse mutlaka gitmelerini tavsiye eder sonra hastayı karşısına oturtur, iki kaşının arasına bakmalarını ister, gözlerinden yaş gelene kadar okurdu.



Müellif, İstanbul'dan Van'a dönüşünde birçok sıkıntıya uğradı. Van valisi Arnavut Tahsin Paşa'nın "İttifâk-ı Muhammediye" adında bir teşkilat kurmak istemesine olumlu bakmadığı ve katılmadığı gerekçesiyle tutuklanıp hapse atıldı. O sıralar komiser olan kardeşi Haşim Efendi, emrindeki 300 atıyla hapishaneyi kuşatıp kurtarmak istedi fakat hapishanede bulamadı. Sonra bir mescidde murakabe halinde buldu.⁵⁰

1.9. Hamdî-i Vâî el-Malatî'nin Vefâtı ve Kabri

Sûf hareketi tarihinde ekseri sûfî müelliflerin uğradığı tecrit, sürgün, hapis, işkence gibi baskıların hemen hepsine maruz kalan Hamdî-i Hâkî 1943 yılı Eylül ayı

⁵⁰ Mustafa Altunkaya, *Necmettin Efendi İle Röportaj*, Ankara, 2015.

ortalarında, çok sayıda öğrencisi, müridi evine gelip gittiği gerekçesiyle bu defa Çorum’a sürgün edilecektir. Mahdumları Şahabettin Efendi ve Necmettin Efendi okullarından polis zoruyla alınıp doğruca istasyona götürüldüler. Zira valiliklere bir tamim yollanmıştı. ‘Memleketinizde kanaat önderi kim varsa bildirin’ deniyordu. Akçadağ kaymakamı Ahmet Kınık da Vânî el-Malatî ile birlikte Şeyh Osman ve Hamik Ağa’nın isimlerini bildirdi. İstasyondayken Cici Mehmet Efendi’nin eline sıkıştırdığı parayı soğuk vagonun içinde yaktığı mangal ateşinin içine atıp yakmasına da kimse bir anlam veremedi.

Çorum’un içinde tanınmış, sözü dinlenir, ilim sahibi bir zat vardı. O da Malatya’dan sürgün bir âlim geldiğini duymuştu. Hamdi Hâkî’yi davet etti. Tanıştılar ve o zat Şeyh’e üç soru sordu, Hamdî-i Hâkî de büyük bir bilgelikle soruların cevabını verdi. Tasavvufun derinliklerinden bahsetti. O zat ve orada bulunanlar bugüne kadar böyle bir açıklama duymamışlardı. Bunun üzerine o meşhur zat (ki bu zatın ismi öğrenilemedi) : “Bu postta söz sahibi sensin. Senin ilmin hepimizden üstün” diyerek oturduğu postu Hamdî-i Hâkî’ye verdi. Bu olaydan sonra Şeyh kısa sürede tüm Çorum’da tanındı. Yokluk ve kimsesizlikle başlayan Çorum yılları, bollukla devam etti. Şeyh Vânî el-Malatî Çorum’da kısa zamanda yeniden ilgi odağı haline gelince hanımı kendisine: “Bak efendi! Malatya’da bize çektiler, bir de buralara sürdüler. Allah aşkına, bari burada dur da başımıza olmadık işler gelmesin” demiş o da cevaben: “Hanım endişelenme, rızkımıza Allah kefil, ayrıca benim gibi bir adamdan korkan bir hükümetin nesinden korkayım?” demiştir.⁵¹

Şeyh Vânî el-Malatî, 1946’da Mecburi İskân Kanunu kalkınca Malatya’ya tekrar döner. Yıl 1955, Şeyh artık yaşlanmıştır. 1873’te başlayan hayat ve iman mücadelesi, 82 yaşında son bulmuş ve geride binlerce sayfa ilmî eserler ile yüzlerce

⁵¹ Hamdi Polat, *Müftü Efendi*, s. 50.

talebe ve mürit bırakarak vefat etmiştir. Kabri Malatya Merkez Kuyubaşı Mezarlığındadır.

1.10. Hamdî-i Vâî el-Malatî'nin Tasavvufî Şiiri

Sûfî geleneğinde yetişen hemen tüm müelliflerin, çoklu disiplinler bir ilmi altyapıya sahip oldukları görülmektedir. Bu durum, sûf hareketinin; teorik süreçlerden ibaret olmadığını, sosyal hayata her yönü ile katkı üreten bir sosyolojik realiteye sahip olduğunu göstermektedir. Bu nedenle her biri aynı zamanda birer fakih, muhaddis, müfessir ve mütekellim olan sûfî klasik yazarların sanat, edebiyat yönleri de mevcuttu. Sûfî müellifler sanatsal hissiyatlarını genellikle şiir şeklinde terennüm ederlerdi. İmam Şafî (ö. 820), Ebu'l-Atahiye (ö. 825), Baba Tahir Uryân (ö. 1019), İbn Sinâ (ö. 1037), Senâî (ö. 1140), İbn Arabî (ö. 1240), Mevlânâ (ö. 1273), Niyâzî-i Mısri el-Malatî (ö. 1694) ve diğerleri sadece birkaç örnektir.

Hamid Hamdî-i Vâî el-Malatî de seleflerinin yolunu takip etmiş, fıkıh, tefsir, tasavvuf, kelâm gibi şer'i ilimlerin yanısıra tıp, kimya gibi beşeri ilimlerle de meşgul olmuş, sanat ve edebiyat çalışmaları bağlamında şiirler yazmıştır. İşte tasavvufî şiirlerinden bir örnek:

Çün ezelden kun deyup perverdegâr
Bir bedia halk edub evvel kerdkâr

Ruh deyu nam söyledi ol dilbere
Kühünü bildirmede acizlere

Bundan evvel yok idi hiç kainât
Hep ademdi andan artık kainât

Bu degildir âlem-i halkdan meger
Alem-i emr-i Hudâ'dır mu'teber

Çok zamandan sonra Mevlâ-yı Azîm
Bir nev'i mahlûk yaratdı o kerîm

Ol idi bir cariyeye gaibde hûb
Âşık oldu rûh ona oldem görüb

Nefs idi ol cariye hüsna idi
Cilvegerlikde o müstesna idi

Gerçi hüsni varidi bedhûy idi
Serkeş bir mâye ve şercû idi

Bi edeblikde emsali yok idi
Şer u şirde cür'eti pek çok idi

Mahz şerden halk olunmuşdu meger
Hayra el vermez o hân kinever

Şöyle ki bilmez idi Allâhını
Hiç düşünmez Hâlık-ı âgâhını

Böyle asi böyle serkeş bî hayâ

Yok idi gönlünde havf-ı kibriyâ

Dinle bir kez bak nasıl mahlûk idi
Hakka karşı bak nasıl söz söyledi

Çün ezelden halk olundu kainât
Hakkı tasdik eyledi her mümkünât

Dinle bu nefs-i denî gör neyledi
Hak Taâlâya ne sözler söyledi

Söyledi hem benliğin davâ edub
Mustakil olmasa tarikin bir gidub

Sonra açlık emredub perverdegâr
Yemek içmek vermedi ol kerdkâr

Ağladı feryâd edub kıldı niyâz
Hakka ıkrar eyledi o kesnesâz

Lik fırsat bula hain nefs-i şûm
Alemi ifsad ederdi nefs-i şûm

İşte şeytanı odur şeytan eden
Hak Te'alaya odur isyan eden

O denidir yeltenen Allâhlığa
Herkesi sevk eyleyen gümrâhlığa

Ol idi Nemrudu berbad eyleyen
Ol idi Fir'avnı bidad eyleyen

Sende bende hem odur hiç başka yok
Nefs-i hâin bilmez asla hak hukuk

Bir nefs korkmaz utanmaz hilekâr
Bir deni ahmak usanmaz nâbekâr

Bu deni nefs alem-i hilkatden idi
Hak Teala ruha nez' eyledi

Çünkü ruha zevce oldu cariyeye
İbtıla geldi meger biçâreye

Nefs-i mezbûr hilkatî cism-i latîf
Mahrem oldu ol sebep ruh-u şerîf

Çünkü ruh alem-i hilkatten değil
Alem-i emr-i ilahidir o bil

Hak bilir tarif-i ruhu ey civân
Çünkü ruh emr-i Hudâ-yı lâ mekân

Gerçi bildi enbiya u evliyâ
Bilmeyiz biz çünkü sır-ı kibriyâ

Çünkü nefsi ruha tezvic eyledi

Hak Teâla gör ki ol dem neyledi

Şöyle ferman eyledi Perverdegâr
Emrini ruha duyurdu aşîkâr

Bu denidir kendini bundan sakın
Emr ve nehyi sakın olma yakın

İltifat et lik kılma tarumâr
Çünkü lâzımdır sana bu hilekâr

Nefse uyma o nisadır şerir hâl
Amir ol daim ana eyle fe'âl

Hem anı ıslah idup kıl tevbekâr
Kalmasın emmarelikte nâbekâr

Kim çün ol levvameden sa'y eyleyip
Mülhime deşinde pek çok durmayıp

Mutmain ile nefs-i hâini
Ta elinden kurtarasın sen seni

İşte bunlar nefs-i küldür ruh-u kül
Dikkat eyle dinle sellak-ı sübûl

Sende bende bunların fer'i olur
Bu vuku'ât bizde eyler hep zuhur

İşte bunlardan zuhur etti veled
İsmine kalp söyledi Rabbu's-Samed

Hak Te'alâ bir mücevher gönderüb
Tıfl-ı mezkur gögse vaz' eyleyüb

Rûh-u pâke hıfzını emr eyledi
O Mücevher cevher-i iman idi

Cevher olmaz gerçi iman-ı bi gümân
Bir misaldir maksadım ancak hemân

Görki imdi Hak Teâla neyledi
Rûh-u pâke şöyle fermân eyledi
Düşmanı çoktur dedi bu gevherin
İhtimam et hıfzına bu cevherin

Hem de teslim etme nefs-i şûmuna
Pek ucuz teslim eder düşmanına

Çünkü bilmez kıymet-i iman nedir
Hem bilmez dost nedir düşman nedir

Tıfl kalb hem emin olmasa âna
Mutlaka terbiyesi lazım sâna

Sen ana verme elini bedhuy eder
Sonra sonra gevher-i iman gider

Mâderidir deme aldanma sakın
Bilmez o terbiyeyi sensin fatin

Sakla bu nuzâde-i nâzenîni
Tâki zayı' etmesin bu gevheri

Var benim indimde halis bendeler
Her biri fazilter ve nazendeler

Akl u tevfidir o erler ey şerif
Her biri erbab-ı iffet hem latif

Akl-ı mezkur hem müdebbir hem habir
Dinle ey ruh bu sana olsun vezir

Uyma nefse akla uy ey ruh-i pâk
Çünkü e'lemdir o akl-ı tâbnâk

Nefs-i ahmak gerçi sevmez aklını
Sen sakın filan aldatma nefsin

Bir de tevfiği sakın terk eyleme
Ol mübarek zâta kem söz söyleme

Tıfıl kalbe sen anı eyle refik
Tâ gözetsin kalbini bir şefik

Hem ayırma birbirinden anları
Âdeta birlikte olsun canları

İşte bak bu gevheri hıfz et hemân
Ta anınla derk edesün la mekân

Hep buna düşmen olur dev-i la'in
Nefs-i ahmak da ana olmuş mu'in
Gerçi şeytanın ana irmez eli
Nefs-i hain da'vet eyler dahili

Bir de dünyadır o tıfılın düşmeni
İşte bunlardan gözetle sen seni

Gevher-i imânı sakla hasılı
Çaresâz ol bendeganın ekmeli

Çünkü ruh fermân-ı Hakkı dinledi
Olmayarak gör ki oldem neyledi

Tutdu fermân-ı Huda-yı ol latif
Başladı seyr u sülûke ol şerif

Aşk ile uçdu cevelan eyledi
Çok 'avalim gördi seyran eyledi

Buldu bir 'alem ki nâmahdûd idi
Mâverây-ı 'arşa dek memdûd idi

Şol şeriât âlemdir bu meger

Burda ancak Hak Teâlâ hükmeder

Öyle vasi' ki bulunmaz gayeti
Şâmil olmuş arş u nârı cenneti

Yer ve gök dünya ve ukba ânadır
Bir çok avalim anın sathındadır

Çün vedi'a kıldı ruha ol kerim
Hakim etdi alem-i şer'e Hakim

Bir erike kurdu Mevlâ-yı Ehad
Ol erike oldu işte bu cesed

Der ki bunda hikmeti infaza gel
Nefs ile şeytan ile eyle cedel

Hak Tealadan gelince bu hitab
Sem' u ta'at etti ruh-i müstetab

Geldi ruha Hak Teâlâdan ilm
Öyle sancak görmemiş Cemşid-i Cem

İsmi Tevhid kıldı benâm
Aldı ol demde anı ruh-i enâm

Girdi bir iklime ismi i'tikâd
Anda mahfuz oldu iman-ı ibâd
Bir şehir buldu anın sathında hem
İsmine zahir dedi verdi ilm

Bir kapusu varidi Emmâre ol
Hep girerler ol kapudan ...

Bu kapunun var idi bir bekçisi
Hem onun mevcud idi bir zevcesi

Zevcesi şehvet idi hem zevci gazâb
Gece gündüz orada durmuşlardı hep

Şehveti mezbure pek hüsna idi
Aşkbazlıkda o müstesna idi

Hem gazab gayette gürbüz pehlevân
Ditrer olmuşdu elinden hep cihân

Çok refiki varidi hem anların
Kat' ederler rahını insanların

Bunları ahlak-ı zemime bil hemân
Dur ider insanları cümle tamâm

Kesmiş almış idi o babı ol harif
Katl ederdi görse bir şahs-ı za'if

Vardı hem orada bir sehhare zen
Sihr ederdi herkese bilmem neden

Ol meger dünya idi bir hilekâr
Ruh-i pâkin düşmanı idi âşikâr

Geldi şehvet cilvekarlık eyledi
Ruh-i pâke çok nevazeş söyledi

Budur o dünya ki hep insan esir
Yok halası ancak ola Hak destgir

Biz seni sevdik dedi sen burda kal
Gitme burdan ey meh-i sahib Cemâl

Ruh anı red eyledi aldanmadı
Rah-ı Hak'dan zerrece ayrılmadı

Gitdi şehvet zevcini gönderdi o
Çok gazab geldi dönerdi

Geldi etba'ıyla bu hain kişi
Arsai doldurdu şerma şurişi
Korkmadı andan da ruh-i tâbnâk
Döndü gitdi ol belid-i pur seffâk

Geldi dünya eyledi sihrefsûn
Bîdeblük eyledi hadden füzûn

Gerçi aldanmadı ruh-i şerif
Zevcesi meyl eyledi nefsi-i za'if

Her üçü heman etti birden hücum
Ruh-i pâke geldi ol demde hümûm

Anlara meyl etti nefsi-i kinever
Akrabasıdır bunların anlar meger

Ol sebepten bile gelmişler idi
İttifakla hile düzmüşler idi

Bu sebepten beklemişlerdi ânı
Ta ki zevcinden ayırsınlar buni

Birleşince anlara nefsi-i laim
Ol zamanda geldi şeytan-ı racim

Her biri birlikde etdiler cefâ
Hastalandı ruh-i pak bâsafâ

Ta ferah oldukta ruh-i nazenin
Geldi o dem nefsi şeytan-ı la'in

Nefsi-i hain ruha der ki ey habib!
Ben getirdim bak sana hazık tabib

Der ki şeytan bak bana sen ey şerif
Hastalanmışsın vücudun pek zaif

Ben sana geldim tabib-i hazıkım

Hem teselli eylerim pek natıkım

Çünkü gördü bunları ruh-i kerim
Anladı bunları laim ibn-i laim

Koğmağa sa'y eyledi güç yetmedi
Hep oturdu bu deniler gitmedi

Nefsi-i ahmak buldu fırsat ol zamân
Tıfil kalbi aldı tevfikden hemân

Tıflını şeytana teslim eyledi
Al bunu terbiye eyle söyledi
Çünkü bir iş görür tevfik cân
Gitdi akla söyledi oldem hemân

Gel dedi tedbir kıl sen ey vezir
Gitdi elden tıfil kalb ey destgir

Hasta düştü ruh-i pâk nazenin
Gel benimle edelim hub fatin

Nefsi-i ahmak eyledi tahkir beni
Gel yetiş şeytana verdi tıflını

Aldı düşman tıfil kalbi ey hümâm
Haydi git kurtarmağa kıl ihtimâm

Haydi durma gasp eder dev u la'in
Gevher-i imânı şimdi ey fatin

Bir hekim bul hem de ey akl-ı selim
Hazık olsun dikkat eyle ol hekim

İşte ahlâk-ı hamide böyledir
Merd-i 'arif bu şekilde söyledi

Söyleşirken geldi bir merd-i sahi
İsmine derler şeca'at ey ahi

Hem beraber geldi bir bir şefik
Her iki merde Huda olmuş refik

Bu meger iffet idi merd-i kavi
Geldiler bunlar rical-i ma'nevî

Dediler ey akl u tevfik durmayın
Bu belâ-yı ruha layık görmeyin

Biz işitdik hastalanmış ruh-i pâk
Bikes olmuş tıfil kalb-i tâbnâk

Zevcini terk eylemiş nefsi-i deni
Eylemiş şeytana teslim tıflını

Kalkdılar bu dört veli-yi kibriyâ
Bu tabibi buldular ki evliyâ

Mürşid-i Kâmil idi ismi ânın
Geldiler imdâdına bu hastanın

Koğdular ol bi hayâ hainleri
Sürdüler ruhun yanından anları
Tıfil kalbi aldılar kurtardılar
Gevher-i imânı begce sardılar

Aldı tevfik tıfil kalbi ol zamân
Gördü pek pejmürdelenmiş nucevân

Yıkadı tevfik anı etti tahur
Geldi ol dem tıfil kalbe taze nur

Geldi ruhun yanına akl-ı vezir
Der sana geldi tabib-i destgir

Mürşid-i Kâmil dedi ey hasta ruh
Aç gözün şimdi kıl feth-i fütûh

Bak getürdüm ben sana birçok 'ilâc
Bunları iç sıhhatin bulsun revâc

Ta'lim-i rabîta ve zikr-i hafî
Nefy u isbat ve murakabe ey ahi

Şerbet-i aşkı getirdim ben sana
Lik teslim olmalı daim bana

Kalkdı yerinden o dem ruh ağlayub
Ahd u peyman eyledi teslim olub

Bir 'ilac verdi o dem ana tabib
İçdi ol demde devlet-i ruh-u necib

O ilacın biri istiğfar idi
Ruh-i pâke hoşca tesir eyledi

Tıfil kalbe hem de verdi bir şurub
Kalbe kuvvet geldi hem kendi görüb

Sonradan ruha verildi bu ilâc
Ruh-i pâkin kuvveti buldu revâc

Bu ilacın zerkini saydı verdi tabîb
Bunda tekrar eyledi merd-i habîb

Verdi bir şerbet daha hazık hekim
Çok tedavi eyledi merd-i hekim

İsmine aşk şerbeti derler anın
Canına kuvvet verir ol hastanın

Sonra bir ma'cun verip etdi tamâm
Bunları kullan dedi sen ber devâm
Cezbe-i ma'cun idi bu şey dahi
Ruha verdi mürşid-i kâmil ey ahi

Çünkü mürşid ruha hizmet eyledi
Ruh-i pak de mürşidi terk etmedi

Çünkü mürşid ruha oldu vasîta
Mürşide ruh eyledi hep rabîta

Geldi iffetle şeca'at ol zamân
Aldılar nefsi-i laimi bi gümân

Dest-i düşmandan anı kurtardılar
O hubsî bir hafîfçe sardılar

Hep beraber gitmeye kast ettiler
Rahı hakka hep beraber gittiler

Kaldı pek çok gerçi ruh zar u hazin
Hak teala gayet oldu muin

Bu kapıdan girdi oldem ruh-i pâk
Gördü yollar hep bütün haşade-i hâk

Buldu bir yol tuttu ol rahî hemân
Durmadı gitti hemin ruz i şebân

Önde mürşid arkada ruh-i latif
Hep delalet eyledi pir-i şerif

Lik şeytan onları terk etmedi
Nefse iğva vermeye kasd eyledi

Hem beraber şehvet, dünya, gazab
Hem daha bir çok çüyûş-i bi edeb

Daima fırsat arardı kine cuy
Hep hücum eylediler sırrı buy

**// 610 // Faslı Râbi' VAHDET-İ VÜCÛD MESELE-İ MÜHİMMESİNİN
TAFSİLÂTI BEYANINDADIR**

MİFTÂH-I VAHDET-İ VÜCÛD: Vahdet-i Vücûd'a kâil olan ehlullahın kelâmlarından fehm olunan ma'nâ budur ki vücûd birdir. O vücûd Hak sübhanehu ve Teâlâ'nın vücûdudur. Hakkın vücûdundan gayrı bir şeyin vücûdu yoktur. Kesret-i kevnîyyede görünen cemi'-i kâinâtın varlığı bir zâtıttandır.

Şek yoktur ki (O) bu kâinâtın cemi'-i zerrâtında kendi varlığını ve birliğini gösterdi. Binâenaleyh zerrât-ı kâinât bi'ecma'iha, o zât-ı Hakk'ın vücûdu ve vahdaniyetine, yani varlık ve birliğine delâlet-i kat'iyye ile delâlet eder. Zan olunmasın bunlardan birisinde başlı başına vardır veyahud cümlesi birden vücud-i hakiki ile var olmuştur. Bu cümle eşya, yok idi evvel zât-ı Vâhid vardı. Elan kemâ kân var olan o zât-ı Vâhid'dir, O'ndan gayrı mevcûd yoktur. Âlem denilen mahlûkât onun varlık ve birliğinin alametidir.

Kesret-i kevnîyyede cemi-i kâinât bir anda var görünür. Yine o an içinde yok oluyor. Varlık ile yokluk beyninde ziyade sürat ile inkılabından her şeyin var olduğu his ile idrak olunur. O an içinde yokluk his edilmez. Zira her anda yokluk varlığa teâkub ve tetabu' edince müddet-i medidede her şeyde varlık mütemadi olunur zan edilir. Mümkünatta varlık ber devam olmaz. Bir varlık gelip sel gibi süratle gider. Yine gelir yine gider. Her an ve lahzada biri gelip biri gitmekte olduğundan ne geldiği görülür ve ne gittiği his olunur. Her şey aslen 'adem olduğunda pertev-i nur-i ilahiden olan vücud-i ariyini⁵² yine yokluk takib eder.

Varlık pertev gibi sel gibi la yenkati' seyrân etmekte olur. Yahud daire-i cevvalê misâli cevelân etmekte olur. Mecmu'-i âlem, o varlık pertevi içinde bir zill-i hayalidir. Bir var ki evvel ve ahir o vardır. Ondan gayrı var yoktur. Bu âlem bir

⁵² Ödünç

varmış bir yokmuş misalindedir. Yani ez azalde bir zât var idi ondan gayrı hiçbir şey yok idi. O zât-ı alinin ilminde bu âlemin böyle olacağı var idi. Kendi vücudunun pertevi ile bu âlemi olduğu gibi var eyledi. Ve varlık sûretinde cümle mükevvenatı izhar ve ibraz ve aşikar eyledi. Yine her anda yok eder ve var eder. Yokluk ile varlık arasında sun'unu izhar eder. Ezel-i azalde yok olan her halde yoktur. Gerekse var sûretinde görünsün gerekse görünmesin. Ezel-i azalde var olan hemişe idi. Ve bu cümle eşya ile yine var olan yine o vardır. Mine'l-ezel ile'l-ebed vardır, birdir birliği ile bu cümleye kadirdir. O kadir-i mutlak kemal-i kudretiyle kendi vücud-i zillisini sana ve bana ve zerrat-ı âlemin her zerresine i'ta eyledi. Sen ve ben senlik ve benlik ile birbirimizden seçilip mümtaz oluyoruz.

Binaen aleyh taayyün-i vücud-i hayali ile her birimiz başka başka müteayyin olduk. Muktezay-ı isti'dad-ı ezelimize göre her birimize kendisine doğru yol gösterdi اعطى كل شيء خلقه ثم هدى /E'ta kulle şey'in halkahu sümme hedâ⁵³ ayet-i kerimesi buna işârettir. Her birimizi isti'dad-ı ezelimiz muktezasınca Hak subhanehu ve teâla hidayet verip pertev-i vücudi ile nur-i hidayetini bahş ve i'ta eyledi. Felillahi'lhamd hisse-i miktarımıza razı ve hoşnud olmak lazım geldi. Bu meseleyi böylece zevken ve vicdanen bildikten sonra kendi varlığına itina eden ve senlik ve benlik dairesinde hakkın varlığından başka bir varlığın olduğuna zahib olup hakiki varlığa diger varlığın tahsiline sa'y eyleyen abes olarak zahmete giriftar olur. Daima işi ah u zar olur. Belki bu yolda mustahikk-i duzeh ve nar olur. Kendi varlığını görüp ve varlığına itina ile itimad edenin hali müşkül ve düşvar olur. Ama eger kendimizden o varlığı nefy u selb edip var-ı varlığı zât-ı vacibu'l-vücuda versek ona teslim olup kendimizi yok yerine tutsak o teslim ile yokluk içinde devamda olsak

⁵³ Her şeye yaratılışını ve doğru yolu gösterdi. Taha, 20/50.

[illegible]

// **611** // bize hakkın varlığı bir vecihle zahir olur ki o varlık tükenmez ve vüs'atinin nihyeti bulunmaz ve fesahatinin sikleti olmaz. Bir meydan-ı vahdettir ki onda kesret-i kevnîyenin zahmeti olmaz. Madem ki kendi varlığımızı görmedikçe onda bize müzahim yoktur. Hakkın varlığı sayesinde rahat içinde baki yaşarız. Bundandır ki kemal-i dikkat ile meratib-i tevhîde riâyeten tenbihe ihtiyaç hissetmiştir.

TEVHİD-İ EF'AL: Tevhid-i Ef'al ile sâlik olan muvahhid arife insandan, melekten, hayvandan ve saireden sadır olan ef'ali zevken ve vicdanen fi'l-i hak bilip ilim ve irfan ile meratib-i vücuda riayet edip adab-ı şeriati gözetmek lazımdır. Sâlik-i muvahhid ibtida hakâike arif olmak lazımdır. Hakâik iki kısımdır. Hakâik-i İlahiyye ve Hakâik-i Kevniyye. Amma;

Hakâik-i İlahiyye: Esmâ-i Hüsnâ'da olur. Meselâ mertebe-i esmada er-Rahmân, er-Rezzak gibi isimlerin müsemması hakikat-i vahide olmasıyla beraber her birinin medlulü bihasebi'l-mefhum aherin medlulüne müğayirdir. Bihasebi'z-Zâta müteğayir değilse inde'l-akıl hakâik-i mütemayize olurlar. Arif bunların mayeu'l-ımtiyazı ve mayeu'l-ittihadlarını bilip her iki cihete riayet ile adab-ı şeriati gözetir. Hakâik-i kevniyye esma-i eşyadadır. İnsan, melek, hayvan, cin gibi. Bu isimlerin müsemması mertebe-i vahidiyette ta'ayyun-i evvel, âlem-i ceberut, hakikat-i Muhammediye dahi derler. Müsemması vahid ise de vahidiyet mertebesinde tenezzül ile her biri kendi mertebesinde ta'ayyun eylemiştir.

La şek bunlardan her biri kendi muayyenesi itibariyle aherin aynı olmaz belki gayrı olur. Hakâik-i kevniyyeden her hakikatin müteayyin olanları aklen ve hissen sabit ve mütehakkak olurlar. Arif-i ehl-i şühud cemi-i hakâik-i ilahiyye ve hakâik-i kevniyyede hakikat-i vahide-yi mutlakayı müşahade edip cemi-i ef'al ve sıfatı ona nispet ederse de her birinde inde'l-akl temeyyüz ve inde'l-his ta'ayyun ile muttasıf olduklarını görüp işbu temeyyüz ve taayyünleri cihetiyle meratib-i vücuda riayet eder. Keşf-i ayan veya keşf-i ayana iman ile bu vahdete kail olanlardan hata ve halel mutasavvar değildir. Hata ve halelin tasavvuru meger ki münkerde mevcud olsa bu sûretle vahdete kail olanlar elfaz ve ibarat ile muradlarını eda etmekden hata ihtimali vardır. Zira bu nevi' hakâik ülfetleri olmadığından tasavvur edilmemiş idi. Ve o maani mevzu-u elfaza dahi arif olmadığından bu ma'nâları kelimat-ı mecaziyye ile tabir etmek ister.

Galebe-i muhabbette nam-ı tabirane riayet kabil olmadığından hatalar zuhur eder. Binâenaleyh bu mertebede layık ve lazım olan oldur ki vahdet-i vücud takrir ve tahzirinde lisan ve kâlemine hatadan muhafaza etmeye ziyade ihtimam ve itina göstere. Zira vahdet-i vücudda sarf-ı elfaz ile tabir kabil değildir. Elfaz-ı mütekessire zımında işaret ile ehline tabir edebilmişlerdir. Bundandır ki “ الحقيقة واحدة و التعينات متعددة/el-Hakîkatu vahidetün ve't-ta'ayyunatu müteaddidetun”⁵⁴ buyurmuşlardır. Ehl-i tahkikin nazar-ı arifanesine sûret-i müteşabihede mütezahire olan ayn-ı vahiddir. Kesret, ta'ayyunatı gayr-ı mütenahiye görüyor. Esma-i ilahiyeden Kadir, Alim, Hâlik, Razık gibi isimleri bihasebi'l-mefhum ihtilaf-ı maanileri ile beraber bi'l-hakika medlulleri vahid ve birdir. Esma-i ilahiyyenin ihtilaf-ı maanisi bir kesret-i ma'kule itibar olunur. Onların aynı hakikatinde asla kesreti yoktur. Her ismin sûretinde görülen tecelliyat-ı müteakibe müteşabihe hakîkatte birdir. Ta'ayyunat ile birdir münkeşiftir.

Ârif-i ehl-i tahkik indinde vahdet-i vücudu idrak, kesret-i meşhude zımında sabit olur. Meratib-i vücud-u mutlak zuhur eder. Malum ola ki vahdet-i vücud babından kuvve-i rasihe sahibi olan bazı şikattan menkuldür ki evvela vücudun vahdetinde ve meratibinde ihtilaf vaki' olmuştur. Ekalli vücud-i hakkın iki mertebesi vardır. Birinci mertebede sıfat tasavvur olunmaz. Ta ki birbirine mukabil ve muhalif ola. O mertebe zât-ı bahttır. Ehadiyet, âlem-i lahut ve âlem-i la ta'ayyun ve gayb-ı hüviyyet de derler. Ancak zevk ile ma'lum olur. İkinci mertebe zât ile beraber cemi-i sıfât bulunur. O sıfat birbirine muhalif ve mutekabil görünür. O mertebeye hazret-i vahidiyyet derler. Bunun iki vechi vardır. Biri bâtın biri zahirdir. Vech-i bâtına hazret-i uluhiyyet ve vech-i zahire hazret-i rububiyyet itlak olunur.

⁵⁴ Hakikat tektir, görünümeler ise çeşitlidir.

meratib-i vücud tahsis buyurduğu risalede vücud için kırk mertebe beyan etmiştir. Ve yine buyurmuşlardır ki: “مراتب الوجود كثيرة لا تحصى/Meratibu’l-vücud kesiratun la tuhsa”.⁵⁵

Velhasıl aded-i mahsur ile zikr eyledikleri meratib-i vücudun hadd ve hasrı yoktur. Gayr-ı mütenahidir. Ve vücudun vahdeti, meratibin sıhhatiyle malum oluyor meratibi bilmek vücudun vahdetini zevk etmeğe mütevakkıftır. O zevk muhabbetullahın semeresidir. Meratib-i vücud vücud-u vahidin itibar ve cihat vecihleridir. Şemsin eşi’ası aynı şemsden zaid olmadığı gibi bu vecihler de vücud-i vahidden zaid değildir. “فأينما تولوا فثم وجه الله/Feeynema tuvellu fesemme vechullahi”⁵⁶ bu makama işârettir.

Vücud-i vahidin meratibine vasıl olanlardan ilimde rasih ve muhakkik bulunanlar üç kısımdır. Birisi izmihlal ehlidir. Yani vücud-i vahidden gayrı kendilerde vücud vehm eder. O vücud-i mevhumu izmihlale sa’y etmeye meşgul olurlar. Birisi de inidam ve fenâ⁵⁷ ehlidir. Bunlar kendilerinde vehm ve za’m eyledikleri vücudun ba’d-e’l-izmihlal in’idam ve fenâsı ile mukayyed olup zuhur ve buruza gelmemelerine sa’y edenlerdir. Bu iki kısım vücud-i vahidin vecihlerini yani meratib-i zamimini tamamiyle bildiklerinden kendilerini muzmahil veya munadim ve fani kılmak kaydına giriftar oldukları ecilden ekserisi şirk-i hafiden rehayab olamamışlardır. Bunlar vücud-i vahidin vechlerini vücud-i vahidden başka tevehhüm edip bu tevehhümden şirk-i hafiye düşerler. Üçüncüsü vücud-i vahidin, vücuhu şöyle bilenlerdir. Cemi-i eşya o vücud-i vahidin vücuhundandır. “فأينما تولوا فثم وجه الله/Feeynema tuvellu fesemme vechullahi”⁵⁸ ona imadır. Bu halde insanda bulunan vücuh-i cehl de vücud-i vahidin vücuhundan bir vecihdir. Ve taife-i ula ve saniye, vech-i cehlin muzmahil ve mun’adim olmasına zahib oldular. Hicâb-ı cehlin izalesini talebde bulundular ki vücud-i vahid, vech-i ilmle mütecelli ola. Vücuh-i mezkure

⁵⁵ Varlığın mertebeleri sayılamayacak kadar çoktur.

⁵⁶ Nereye dönerseniz dönün Allâh’ın vechi oradadır. Bakara, 2/115.

⁵⁷ Yokluk ve yok olma

⁵⁸ Nereye dönerseniz dönün Allâh’ın vechi oradadır. Bakara, 2/115.

vech-i mahsûs ile ta'ayyunda vücud-i vahide muğayir görünürse de inde't-tahkik vücud-i vahid üzerine zaid değildir. Elhak muğayir gördüklerinden, şirk-i hafiden tamamiyle çıkmadılar.

Malum olsun ki menhiyyat, o vücud-i vahidin vücuhundandır ki vech-i cehlin zuhuruna sebep olmuşlardır. Bu vech-i cehl, gayret ve gayriyyet artırıyor. Bu itibar ile cehl ve gayret ve gayriyyet ve vücud-i vahidin vech-i kahridir. Binâenaleyh evamir-i şer'iyye vücud-i vahidin vechi ilmisidir ki vech-i gaybiyyeti artırıyor. Bu itibar ile ilim ve esbab-ı ilm ve gaybet-i vücud-i vahidin vech-i lütf ve afv u mağfiretidir.

Evvelkisi müstelzim-i mücazât İkincisi müstevcib-i mükâfât olunuyor. Sâlike lazım olan bu makamda vech-i cehl ile mütemessil yahud vech-i ilm ile mütecelli olduğunu bilmektir. Vech-i cehl ile mütecelli olduğu taktirde zulmani midir nurani midir? Vech-i ilm ile mütecelli ise rikkat-i nazar lazımdır ki bu nev' tecelli fi'lî ya sıfatî veyahud zâtî midir? Bu taktirde beş mertebe oluyor. Vech-i cehlin mertebe-i zulmanisi ve mertebe-i nûrânîsi vech-i ilmin mertebe-i fi'lî ve mertebe-i sıfatî ve mertebe-i zâtî. Altıncısı cemi'i vücûhun vücûd-i vahidde cem'ile ayn-ı vahid bilip ve hiç birisini zaid görmemektir. Buna mertebe-i cem' derler. Yedincisi vücud-i vahidin vücuhu, vücud-i vahidin zaid olmayıp ayn-ı vahid bilindiği halde tefrik ile ne cem' tefrike ne de tefrik cem'e mani' olmamak üzere ta'ayyun etmektir. Bu makama cem'u'lcem ve fark-ı sani ve fark ba'de'l-cem' derler.

Evvel emirde bu meratibi fark edip vücud-i vahide muğayir bilmemesi fark tesmiye olunduğu gibi mürşid-i arif ve kamil ve vasıl odur ki makam-ı tefriki makam-ı cem' ile cami' ola ve sûret-i bâtınisinde cismi tefrik ve cihati (cihetleri) cem' ola o kimse ukul-i kasire ve nüfus-i nakiseye kemâlât-ı ilahiyeden haber verip irşada salih ve müste'id olur.

Ma'lum olsun ki havatır-ı nefşânî ve şeytânî cehl ve zulmânî mertebesindedir.

Havatır-ı meleki, cehl-i nurani mertebesindedir. Havatır-ı kalbî, tevhid-i ef'al mertebesindedir. Havatır-ı sıfatî, tevhid-i sıfât mertebesindedir. Tevhid-i zâtîda havatır yoktur. Mukaddemen yazıldığı üzere müzmahil ve mün'adim olanlar zann ve vehm sahibleridir ki şirk-i hafiden tamamen halas olmamışlardır. Talibullah olan kimsenin sûret-i bâtinîyyesi ayniyyet ile mütemessil ve mütecelli olsa fi'l-i hak ona hak görünür. Yani her gördüğünü fi'l-i ilahi bilip kendi zâtını ve temessülâtını



// 613 // ve cemi'i esyayı zahiren ve bâtinen ve zevken ve vicdanen O'nun ef'alinden bilip onlarda ayn-ı hakkı müşahade eder. Ve bu mertebeye tevhid-i ef'al derler. Tevhid-i ef'alde olan sâlik gaybiyyet ile temessülünde sûret-i bâtınıyyesini kesreti zıkr ile latifleştirirse kemal-i letafetinden havass-ı ecsam-ı kesifeyi idrakten aciz kalsa yani ğani olarak bahr-ı maani-yi sıfata gavvas olup dalsa o esnada Hak Te'âlayı ancak ilm ile bilse onun nuruyla mertebe-i tevhid-i sıfata ermiş olur. Bundan sonra o sâlikin sûret-i bâtınıyyesi gaybette daha ziyade latif olup kemal-i letafetle bir gayeye balıĝ olur ki havass-ı zahiriyyesi idrakten ve aklî ma'kûlatı bilmekten geri kalır.

O halde zevk ve vicdanında Hakkı hak ile bulsa tevhid-i zâta ermiş olur. Ma'lum ola ki cehlin hasaisindendir ki vücud-i vahidin vahdetini kesret-i mezahirden görmeyip mezahirin kesreti sebebiyle cehlin sahibi ma'lum-i hakikiden mahcub kalır. İlmin sahibi kesret-i mezahirde vahdet-i vücudu isbat eder. اعوذ بالله من ذلك الجهل / *Euzu billahi min zâlike'l-cehli*".⁵⁹ Sûret-i bâtınıyyesi ayniyyet ile mütehalli olan ehl-i ilm ve ehl-i tevhiddir. Bu makamda alim misin cahil misin sana bilmek lazım ise tekavvûlatına ve tehayyulatına itibar etme. Yani makalatındaki muhsenata ve hayalatındaki müstehsenat ve mekruhata nazar etme. Bil ki sûret-i bâtınında olan temessûlat gayriyyet ile midir ayniyyet ile midir dikkat et. Gayriyyet ile ise cahilsin. Cemi'i kitapların mefhumları hıfzında ise de fî hakika alim değilsin. Bâtınında olan temessûlat, ayniyyet ile ise ümmi dahi olur isen hakîkatte alimsin. Alim-i Rabbânisin. "رب زدنى علماً / *Rabbi zidni ilmen*"⁶⁰ duasıyla terennüm edesin.

Temessûlât-ı bâtınıyye mirat-ı kalbinde nefis-i natıka ki münakis ve münkeşif olan suver-i maanidir ki henüz fikirle hayale ve haricden lisan ile kale gelmezden mukaddem ona nazar olsa gayriyyet ile mi temessûldedir ayniyyet ile mi tecellidedir? Gayriyyet ile temessûlde ise nefesine muğayir ve Hakk'ın gayrı görünür. Ondan sana

⁵⁹ Böyle bir cehaletten Allâh'a sığınırım

⁶⁰ Rabbim benim ilmimi artır. Taha 20/114.

gayriyyet hasıl olduğundan kesret ve dağdağa ve fitneye düşersin ve vahdet-i vücud zevkini bulamazsın. Ayniyyet ile tecellide ise nefesine muğayir gelmez ve Hakk'ın gayrı görünmez. Sana safvet ile muhabbet hasıl olur. O muhabbet sebebiyle kesret ve dağdağa ve vahşetten halas olup vahdet-i vücudun zevkine nail olursun. Ve cemi-i esrar ve ulum sana münkeşif olur. Sûret-i bâtinîyyesi gayriyyet ile mütemessil olan kimse vücud-i vahidin vahdetini tasdik eylese esbab-ı cehl ile muttasıf olduğundan zendekaya düşmesinden korkulur. Zira esbab-ı cehl var iken vahdet-i vücûda kail olmak hatardır. Sûret-i bâtinîyyesi gayriyyet ile mütemessil iken o halde vücud birdir. Birden artık değildir der. Ve vahdet-i vücuda kail olup tasdik eder ise ve esbab-ı ilm ile muttasıf olup daima marifetullah üzere terakkide bulunsa ümid olunur ki o kimse şirk-i hafiden halas olup ehl-i tevhid ve vahdet-i vücud sırrına muttali' olur.

VAHDET-İ VÜCÛD'UN MUKADDİMESİ

İmam-ı Rabbânî Mektubatı'nın İkinci Cildinin Birinci Mektubunda Mesele-i Vahdet-i Vücud Şeyh Muhyiddin-i İbn Arabî ile İmam-ı Rabbânî Bu Mesele-i Muhtarini Mübeyyindir.

Vücûd, mebd-i her hayr ve kemâldir. 'Adem, menşe-i her şerr ve nakstır. Vücûd tahkikan Vâcib-i Teâla celle sultânühuya naib ve 'adem, mümkün olan mâsivâyâ nasib-i has olduğundan cemi'i hayr ve kemal Hak Teâlâyâ aid ve mecmu'-i şer ve noksan mümkünata raci'dir. Mümküne vücûd isbât etmek ve hayr u kemali ona raci' kılmak, fi'l-hakika onu Hak celle sultanehu'ya mülkünde şerik isbat etmek demektir. Kezâlik mümkün, Vacib-i Te'ala şanuhunn aynıdır demek ve sıfat ve ef'ali Hak Teâlânın sıfat ve efâlinin aynı olduğunu bilmek su-i edebdir. Hak Teâla'nın esma ve sıfatında ilhaddır. Kenais-i hasis ki naks ve hubs-i zâtî ile mevsuftur, mecâli yoktur ki menşe-i hayrât ve kemâlât olan sultan-ı azimu'ş-şanın aynı olmak üzere tasavvur ve kendinin sıfat ve efal-i zemimesini Hak teâlânın sıfât ve ef'âl cümlesinin aynı olmak üzere tevehhüm eylesin.

Ulema-yı zahir mümkün, vücud isbat etmiş mümkünün vücudunu vücud-i mutlakın efradından add eylemişlerdir. Nihayet kazıyye-i teşkik üzere vacib-i

ridai ve'l-azametü izari".⁶² Ulema-yı zahir bu dakikadan (incelik) âgâh olsalardı hergiz mümkün için vücüd sabit kılmazlar idi. O hazret-i celle şanuhuya mahsûs olan hayr ve kemâlde ihtisas itibar eylemezler idi. "ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا"/*Rabbena la tuahizna in nasiyna ev ehta'na*"⁶³ sufiyye-i kiram ala'l-husus müteehhirin mümkünü aynı vacib bilmişler ve sıfat ve efalini Hak Teâlanın sıfat ve efaalinin aynı zan etmişlerdir ki;

همسايه و همنشين و همره همه اوست / در دلقي گدا و اطلس شه همه اوست
در انجمن فرق و نهان خانه ی جمع / بالله همه اوست ثُمَّ بالله همه اوست
Hemsaye ve hemnişin ve hemreh heme ust / Der dolak-i geda ve atlas-ı şeh heme ust
*Der encümen-i fark ve nehan-ı hane-i cem' / Billahi heme ust sümm billahi heme ust*⁶⁴

Bu buzurgevârlar⁶⁵ teşrik-i vücuddan tenezzühe isneyniyetinden gorizan⁶⁶ olmuşlarsa da gayr-ı mevcuda vücud bulup nakaise kemâlâttır derler. Hiçbir şeyde şeraret ve naks-ı zâtî değildir. Nisbi ve izafidir derler. Semm-i katilin insana nispetle şerareti vardır ki hayatı izale eder. Vücudunda sem (zehir) olan hayvana nispetle hayat ve tiryak-ı nafi'adır. Bu ekabirin işbu emirde muktedaları keşf ve şuhuddur ki zahir olduğu miktara vasıl olmuşlardır. "الهم ارنا لحق حقا وارزقنا تباعه و ارنا الباطل باطلا و"
Allahumme erine'l-Hakka Hakkan verzukna ittiba'ahu ve erine'l-batıla batılan verzuknactinabeh".⁶⁷

Bu meselede evvela müteehhirin sufiyyenin imam ve muktedası bulunan Şeyh Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin zahir-i şer'e muğayir görünen mezhebini beyan ederek saniyen es-silatu beyne'l-bahreyn ve'l-muslih beyne'l-faneyn inde ümmeti ihraz buyuran Müceddid-i Elf-i Sâni Ahmed-i Farûkî-yi Serhendî'nin şer'i şerîfe mutabık olan keşf-i sarîh ve ilham-ı sahihi tahrir olunur. Ta ki iki mezhebin arasında

⁶² Müslim, Ebu Davud, Tirmizi'de yeralan hadis: *Büyüklik benim "rida"m, yücelik ise benim "izarım"dır.*

⁶³ *Bakara 286; Ey Rabbimiz unuttuğumuzda veya hata ettiğimizde bizi hesaba çekme.*

⁶⁴ Câmî, *Nefehatu'l-Üns; Komşu, arkadaş, yoldaş hepsi O / Dilencinin kalpağında ve padişahın ipek elbisesinde hepsi O / Cem' evinin fark ve gizem encümeninde / Billahi hepsi O ve billahi hepsi O.*

⁶⁵ Büyükler, saygın kimseler, muhteremler

⁶⁶ Kaçınımlar

⁶⁷ İbn Kesir, C. 1, s. 444: Allâhım hakkı hak olarak göster ve ona tabi olmayı nasip et, batılı da batıl olark göster ve ondan uzak durmayı nasip et.

bir vech-i etemm fark hasıl olup ehemmiyyeti hasebiyle birbirine mahlut (karışık) olmaya. Vahdet-i Vücûd Muhyiddin İbn Arabî ve tabî'leri demişlerdir esma ve sıfat-ı vacibi celle sultanehu birbirlerinin aynı olup kezâlik zât-ı vacib-i teâlanın aynıdırlar. Meselâ ilim ve kudret aynı zât-ı teâlâ olduğu gibi biribirinin aynıdırlar. O makamda taaddüt ve tekessür ve ism ve resm olmayıp temayüz ve tebayün de yoktur. Gayeten ma filbab o esma ve sıfat ve şuun ve itibarat Hazret-i ilmde icmalen ve tafsilen temayüz ve tebayün peyda etmişlerdir.

Temayüz-ü icmaliye taayyün-i evvel tebayün-i tafsiliye taayyün-i sani ta'bir ve tesmiye olunur derler. Taayyün-i evvele vahdet tesmiye edip onu hakikat-i Muhammediye bilirler. Ve ta'ayyuni saniye vahidiyyet telekkub edip (lakaplandırıp) onu dahi sair mümkinatın hakâiki zan ederler. Ve bu hakayik mümkinatı a'yan-ı sabite olmak üzere bilirler. Bu iki taayyün-i ilmi ki vahdet ve vahidiyyettir mertebe-i vücubda isbat eder ve derler ki bu ayan, vücûd-i hariciden rayiha istişmam etmemiştir. Haricde ehadiyyet-i mücerrededen gayrı hiç mevcut yoktur. Ve budur ki hariçte bir mevcut münakis olup ve vücud-i tahayyuli peyda etmiştir. Meselâ aynada bir şahıs mün'akis olup ve vücud-i tahayyüli peyda eder o aks için tahayyülden gayrı vücud sabit değildir. Ve mirata bir şey hulul etmemiştir. Aynanın yüzünde bir şey mütenakkiş olmamıştır. Ve eger intikaş var ise tahayyüldedir. Ruy-i mirâtta tevehhüm olunmuştur. Tevehhüm ve tahayyül olunan bu intikaş çünkü sun-i Hudavendi celle sultanuhu iledir ki itkan-ı tam hasıl olmakla vehm ve tahayyülün refiyle mürtefi' olmuyor ve sevap ve azab-ı uhrevi-yi ebedi onun üzerine müretteb oluyor. Derler; "صنع الله الذي اتقن كل شيء/sunallahillezi etkane külle şey"⁶⁸ ona imadır.

Hariçte nümayan olan bu kesret üç kısımdır. Birincisi taayyün-i ruh, ikincisi taayyün-i misâli, üçüncüsü taayyün-i cesedidir ki şهادete taalluk eder. Bu ta'ayyunat-ı selaseye ta'ayyunat-ı hariciye derler. Ve mertebe-i imkanda isbat ederler tenezzülat-ı hamseye dahi hazerat-ı hamse derler. Çünkü ilimde ve haricde zât-ı

⁶⁸ Allâh'ın yapısıdır ki O her şeyi sağlamca yapmıştır. Neml, 27/88.

vacib-i taaladan gayrı ve ayn-ı zât-ı taala ve tekaddes olan esma ve sıfat vacib-i celle sultanehudan gayrı onların indinde sabit olmamıştır. Ve sûret-i ilmiyyeyi ayn-ı zi sûret bilmişlerdir. Zi sûretin şibhi ve misâli bilmemişlerdir. Kezâlik zahir-i vücud-i miraatta nümayan olan ayan-ı sabitenin sûret-i mün'akisini o ayanın



// 615 // aynı tasavvur edip şibhî olmak üzere tasavvur eylememişlerdir. Naçar ittiḥad ile hükmederek heme ust demişlerdir. İşte bu vahdet-i vücûd meselesinde Şeyh-i Ekber'in icmalen mezhebi budur. Bu ilm ve bunun emsalidir ki Şeyh onları ḥatemu'l-velâyet'e mahsûs 'addedip *Fusûsu'l-Hikem*'inde ḥâtemu'n-nübüvvet bu ulumu ḥâtemu'l-velâyetten ahz eder derler. Şurrah-ı Fusûs onun tevcihinde tekellûfat göstermişlerdir.

El-Hâsıl şeyhten mukaddem olan taife-i sufîyyeden hiç biri bu ulum ve esrarı ile zeban gûşa olmamışlardır ve bu meseleyi bu nehc üzere beyan etmemişlerdir. Galebât-ı sekrde onlardan tevhid ve ittiḥada dair sözler zuhura gelmiştir. Ene'l-Hak ve Subhânî demişlerdir. Ama vech-i ittiḥadı bu sûrette beyan ve izah eylememişlerdir. Ve menşe-i tevhidi bulamamışlardır. Binâen aleyh Şeyh bu taifenin bürhan-ı mütekaddimini ve hüccet-i müteehhirini olmuştur. Bununla beraber bu meselede dekaik-i kesire muhtefî kalmış ve bu babda esrar-ı ğamida minassa-i zuhura gelmemiştir. İmam-ı Rabbânî bu dekaikin esrarı izharına muvaffak olup tahrir ve tanzimi ona müyesser olmuştur. *والله يقول الحق و هو يهدي السبيل / Vallahu yekulu 'l-hakka ve hüve yehdissebil*"⁶⁹

Vahdet-i Vücûd'da İmam Rabbânî Takriri: Ehl-i Hak şekerallahu sa'yehum indinde Vacibu'l-Vücûd Teâlâ ve Tekaddesenin sıfat-ı semaniyesi haricde mevcud olduğundan Zât-ı Teâlâ ve Tekaddese'den keyfiyetsiz bir temeyyüz ile mütemeyyizlerdir. Bil ki Hazret-i Zât-ı Teâlâ ve Tekaddesenin mertebesinden de bi çegunegi bir temeyyüz-i sânîdir. Liennehu'l-Vâsi'u bi'l-vüs'i'l-Mechûl (el-Keyfiyyete) Bizim fehmi u idrâkıımızın ihâta ettiği temeyyüz o Cenâb-ı Kuddüs'ten meslubdur. Zira ki teba'uz ve tahayyuru o mertebede mutasavvar değildir. Tahlil ve terkip ve haliyet ve mahalliyet o Hazret-i Celle Sultanuhuda mümkün değildir. Bîcümle mümkünün sıfat ve a'razı o canib-i kuddüsten meslubdur. *ليس كمثله شيء / Leyse kemislihi şey'un*".⁷⁰ لا في " لا في الذاب و لا في الصفات و لا في الأفعال / La fi'z-zât ve lâ fi's-sıfat ve lâ fi'l-ef'âl".⁷¹

Bu temeyyüz-i bîcûnî ve vüs'at-ı bîkeyfî mevcûd ve ḥâsıl iken, esmâ ve sıfât-ı vâcibî Celle Sultanuhu, nehanhane-i ilimde dahi tafsîl ve temeyyüz hasıl etmiştir ve mün'akis olmuştur. Ve her isim ve sıfat-ı mümeyyezenin mertebe-i 'ademde mukabili ve tefeyyüzü 'adem-i ilm olur ki cehl ile mu'abberdir. Ve sıfat-ı kudretin

⁶⁹ Allâh hakkı söyler ve doğru yola hidayet eder. Ahzab, 33/4.

⁷⁰ O'na benzer hiçbir şey yoktur. Şura, 42/11.

⁷¹ Ne Zât, ne sıfât ve ne de ef'alinde.

mukabili ‘adem-i kudrettir ki ‘acz denir. Ve ‘alâ hezihi’l-kıyas ve o ‘ademât-ı mütekailede ilm-i vacibi celle sultanuhda tafsıl ve temeyyüz peydâ etmişler. Ve kezâ esmâ ve sıfât-ı mütekailelerinin merayası olup onların akislerine muzahir olmuşlardır. İmamın indinde mezkur ‘ademât o esma ve sıfâtın aksleriyle beraber hakayik-i mümkünattır. Şu kadar var ki ‘ademat o mahiyetin usul ve mevaddı gibidir. Ve o ukusa mevadd-ı mezkura hulul etmiştir. Binaen aleyh hakayik-i mümkünat Şeyh Muhyiddin indinde heman mertebe-i ilmde mütemeyyiz olan esma ve sıfattır.

İmamu’r-Rabbânî’ye göre esma ve sıfâtın ukusiyle beraber onların nekaizi olan ‘ademâttır ki meraya-yı ‘adematta hane-i ilmde zahir olmuş ve birbiriyle mümtezic olmuştur. Kadir-i mümtaz Celle Sultanuhu murad ettiği anda mahiyyat-ı mümtezece-i mezkureden birisi ancak Hazret-i Vücûd’dan pertuv olan vücud-i zillî ile muttasıf olarak mevcud-i harici kalır. Bılcümle Hazret-i Vücud’dan bir pertov⁷² bu mahiyyat-ı mütemezzice üzere vaki’ olup mebd-i asar-ı hariceye ittihaz olunmuşlardır. Vücûd-i mümküni vücudda ve haricde onun sair sıfatı gibi hazret-i vücuddan ve onun kemâlât-ı tabiasından bir pertovdur. Meselâ ilm-i mümkün ilm-i Vâcib-i Teâlâ ve Tekaddeseden bir pertov ve andan bir zildir ki kendi mukabilinde mün’akis olmuştur. Ve kudret-i mümkün dahi bir zildir ki onun mukabili olan aczde münakis olmuştur.

Kezâlik vücud-i mümkün Hazret-i Vücûd’dan bir zill⁷³dir ki kendi mukabili olan meratib-i ‘ademde münakis olmuştur.

نیاوردم از خانه چیزی نخست | تو دادی همه چیز من چیز توست

Neyaverdem ez hane çizî nuhust / *Başta evden bir şey getirmedim*

Tu dadi heme çiz-i men, çiz tust / *Sen verdin her şeyi bana, şey sensin*⁷⁴

Lakin İmamu’r-Rabbânî’ye göre bir şeyin zillî aynı değildir. Belki bir şibhidir. O şeyin misâlidir ki diğeri üzere haml eylemek mümteni’dir. Binaen aleyh onun indinde mümkün, ayn-ı vacib olmadı. Zira mümkünün hakîkati ‘ademdir. Ve bir aksdir ki esma ve sıfatdan o ‘ademde mün’akis olmuştur. Esma ve sıfat-ı mezkurenin şibh u misâlidir aynı değildir. Heme ust dürüst olmadı. Bel ki heme ez

⁷² Işık, parıltı

⁷³ Yansımâ, gölge

⁷⁴ Nizâmî Gencevî, *Şerefnâme*, Bahş-e du, Münâcât

ust esahdır. Zira mümkünün vâsf-ı zâtisi ‘ademdir ki menşe-i naks ve şerâret ve hubstur.



// 616 // Kemâlât cinsinden her ne ki mümkünide var göründüyse gerekse vücûd ve gerekse onun tevabi'i umumen o hazretten müstefaddır Celle sultanuhu. Ve onun kemâlât-ı zâtîyesinden pur bir nurdur. Hak subhanehu ve Teâlâ nur-i semâvât ve

arzdır. Onun mâverâsı zulmettir. Bundan ‘ademin keyfiyeti ma’lum oldu ki cemi’i zulumâtın fevkidir. Bu mebhasın hakikat-i vücûdu ve mahiyyet-i mümkünâtın tahakkuku bahsinde zikr olunur.

El-Hasıl âlem, Şeyhin indinde esmâ ve sıfâttan ibarettir ki hane-i ilmde temeyyüz ve mir’ât-ı zahir-i vücûdda yani haricde nemayiş ve zuhûr hasıl etmiştir. İmamın indinde âlem, ‘ademâttan ibarettir ki esmâ ve sıfât vacibi celle sultanuhu mertebe-i ilmde o ‘ademâtta münakis olup ve haricte Hak subhanehunun icadı ile ‘ukus ve ‘ademât-ı mezkûreden vücûd-i zıllı ile mevcût olmuştur. Binaen aleyh âlemde hubs-i zâtî peyda ve şeraret-i cibilli zahir olup hayr ve kemâl cümlesi Hak celle ve âlânın cenab-ı kudsine ait oldu. ما أصابك من حسنة فمن الله و ما أصابك من سيئة فمن نفسك / Ma esabeke min hasenetin feminallahi ve ma esabeke min seyyietin fe min nefsike”⁷⁵ ayet-i kerimesi bu marifeti müeyyiddir. Vallahu subhanehu el-Mülhimu bu tahkikten ma’lûm oldu ki âlem hariçte vücûd-i asli ile ve belki bizâtihi mevcuttur. Bu hariç dahi vücûd ve sıfât gibi o haricin zıllıdır. Âlem için Hak celle ve alânın aynıdır demek kabil değildir. Zira beynlerinde teğayur-i harici mevcuttur. “الإثنان متغايران / El-İsnani mütağayirani”⁷⁶ şahsın zıllı⁷⁷ musamaha ve mecaz tarikiyle ayn-ı şahstır demek mebhasdan hariçtir.

Suâl: Şeyh ve tevabi’i de âlemi zıll-i Hak bilirler. Böyle ise İmam’ın mezhebinden fark nedir?

Cevâp: Onlar o zillin vücudunu vehmin ğayride zan eylemezler. Ve onun hakkında vücûd-i hariciden bir şemme tecviz etmezler. “شئان ما بينهما/Şettane ma beynehuma”⁷⁸ zıllı asl üzre haml ve ‘adem-i hamle menşe-i zıll için vücûd-i haricinin ispat ve ‘adem-i ispatı oldu. Çünkü onlar zıll için vücûd-i harici ispat eylediler. La bûd asl üzre haml ettiler. İmâm-ı Rabbânî çünkü zıll-i haricde mevcûd biliyor hamle

⁷⁵ Sana dokunan iyilik Allâh’tandır. Ve sana dokunan kötülük ise nefsindendir. Nisa, 4/79.

⁷⁶ Birbirinden farklı (değişken) iki şey.

⁷⁷ Gölgesi

⁷⁸ İkişinin arasını tefrik et!

mübaderet etmez. Zilden vücûd-i asliyi nefy etmekte her ikisi şerikler. Ve vücûd-i zilliyi ispatta müttetiklerdir. Lâkin İmâm haricte vücûd-i zilliyi ispat eder. Onlar vücûd-i zilliyi vehimde tahayyul ederler. Ve hariçte ehadiyyet-i mücerrededen gayri mevcûd bilmezler. Ve Ehlüssünnet ve'l-Cemaâ radiyallahu anhum re'yleriyle haricte vücûdları sabit olan sıfât-ı semaniyenin vücûdunu da ilmden gayride ispat etmezler.

Ulemâ-yı zâhir ve onlar radiyallahu anhum iktisarin iki tarafını ihtiyar buyurmuşlardır. Hakk-ı mutavassıt İmâm-ı Rabbânî müceddid-i elf-i sâniye nasip olup Hakka muvaffak olmuştur. Eğer onlar dahi o harici zilliyi haricde bulsalar vücûd-i harici âlemi inkâr eylemezler. Ve vehm ve tahayyüle iktisar buyurmazlar idi. Ve sıfat-ı vacibe'l-vücûdun vücûd-i haricisini dahi inkâr eylemezler idi. Eğer ulemâ dahi bu sırdan agâh olsalar asla mümkün vücûd-i asliyi ispat eylemezler. Vücûd-i zilli ile iktifa eylerler idi. Bazı mektuplarında mümkün için vücûd itlak olunmak hakikat tariki iledir mecâz değildir diye tahrir buyurmaları bu tahkike münafî değildir. Zira ki mümkün-i haricte vücûd-i zilli ile mevcut olması hakikat tarikiyledir. Yoksa onların za'm eyledikleri gibi tevehhüm ve tahayyül tarikiyle değildir.

Suâl: Fütûhât-ı Mekkiyye'nin sahibi yani Şeyh Muhyiddin, ayân-ı sabiteye vücûd ile 'adem arasında berzahlardır demiştir. 'adem, onun re'yine göre dahi hakayik-i mümkünatta dahil olur. Buna binaen bu tahkik ile o kavlin arasında fark nedir?

Cevap: Bu itibar ile berzah demiştir ki suver-i ilmiyenin iki yüzü yani iki vechi vardır. Bir yüzü vücûd-i canibedir ve sübût-i ilmi vasıtasıyla ve biri de 'adem-i canibedir ve 'adem-i

sıfâtın Hak Teâlâ verau'l-verâsıdır.

Cenâb-ı Hak azze burhanuhunun âleme hiçbir vecihle müşabeheti yoktur. “إنَّ اِيشَانْدَ و مِنْ چَنِينِ / Innallahe leganiyyun ani'l-âlemin”.⁷⁹ Hazret-i İmâm'ın bu mesele hakkında son kelâmları aynen budur. Hak subhanehu ve teâlâyı âleme müttahid ve âlemin aynıdır bilmek bu fakire ziyade gerân geliyor. أَنَانِ اِيشَانْدَ و مِنْ چَنِينِ / Ânân ânândır ve men çüninem. Onlar onlardır ve ben böyleyim ya Rabb. “سَبْحَانَ / Subhane rabbike rabbi'l-izzet amma yesifun ve selamun alelmürseline ve'l-hamdu lillahi rabbi'l-âlemin”⁸⁰

İkiyüzdoksandördüncü mektubunda İmâmu'r-Rabbânî (ö. 1604) buyurur ki; ûlâ sıfat-ı hayat ve uhrâ sıfat-ı tekvinî olan sıfât semaniyye-i hakikiyye-i vacibu'l-vücûd teâlâ ve tekaddese üç kısımdır. Bir kısmın âleme taalluku galip ve halaika izafeti ziyadedir, tekvin gibi. Bu makamdandır ki ehlüssünne ve'l-cemaattan bir taife, onun vücûdunu inkâr eylediler ki tekvinî sıfat-ı izafiydedir. Lâkin hak odur ki sıfât-ı hakikiyedendir ve onun üzerine izafet galiptir. Ve kısm-ı diger odur ki izafeti vardır amma kısm-ı sabıktan kalildir. İlim ve kudret gibi ve irade ve semi ve basar ve kelâm gibi. Ve kısm-ı salis aksam-ı selâsenin alasıdır ki onun hiçbir vecihle âleme taalluku yoktur. Ve izafetten rayiha onda mevcut değildir hayat gibi. Bu sıfat cemi'-i sıfatların maderi ve bilcümle onların aslı ve esbak-ı küldür. Ve bu sıfata akrab olan, sıfat-ı ilmdir ki hatemurrusul aleyhi ve 'alâ alihissalatu vesselamın mebde-i teaayyunudur. Ve sıfat-ı diger sair halaikin mebadi-i teaayyunâtıdır. Ve çünkü her sıfatın taallukâtı müteaddide itibariyle cüziyyâtı vardır tekvin gibi. Onun için taallukâtı şey itibariyle tahlik ve terzik ve ihya ve imate cüziyyat peyda olmuştur. Ve bu cüziyyat da kendi külliyyatı gibi halaikin mebadi-i taallukatı olmuştur. Ve her kimsenin ki mebde-i ta'ayyunu külli ola ta'ayyunat-ı diger ki onların mebadisi o külliyyatın cüzüdür. O kimseye tabi'dir. Ve zendeganisi onun zir-i kademindedir. Bu

⁷⁹ Allâh, âlemlerden münezzehtir. Ankebut, 29/6.

⁸⁰ Senin Rabbin, izzetin Rabbi onların nitelemelerinden münezzehtir ve gönderilen peygamberlere selâm olsun ve âlemlerin Rabbine hamd olsun. Saffat, 37/180-3

makamdandır ki filan zir-i kadem-i Muhammedî'dir ve filan zir-i kadem-i İsâ'dır ve filân zir-i kadem-i Mûsâ'dır derler aleyhimussalavat vettehiyyat vetteslimat. Zahir-i şeri'ata muhalif keşfleri ki vardır ya şuhuddan nâşi veya sekr asarındandır. Zira bâtının zahirden hiç muhalefeti yoktur. Meyânlarında muhâlefet mevcut zan olunanlar te'vil ve tevcihe muhtaç olup beynleri cem' ve tevfik lazımdır. Amma erbâb, nihayet zâhir-i şeri'ata bâtını muvafık bulur. Meyânlarında tefavut şu kadar vardır ki ashab-ı zahirin halleri, amelî ve istidlâlî ve erbâb-ı bâtının halleri keşfî ve zevkîdir.

Muhyiddin-i Arabî (ö. 1240) indinde hazerât-ı hams bu vecihledir ki;

Birinci; gayb-ı mutlak âlem-i lâhut ve lâ ta'ayyun ve itlâk ve mutlak vücûd-i mahd ve vücûd-i mutlak zât-ı sırf ümmü'l-kitap, beyân-ı mutlak, nokta-i basit, gaybu'l-guyûb derler. Bu mertebe için bu i'tibâr ile bu makamda Hazret-i Hak burhanuhu izzet ve istitar iledir. Zât-ı kemâl tenezzühde olup henüz esmâ ve sıfat dairesine tenezzül etmeyip cümle esma, rûsûm-u zât-ı hakda mahv ve münhelik olduğundan bu nâmlar verilmiştir.

İkinci hazerâta; âlem-i ceberût ve ta'ayyun-i evvel, tecelli-i evvel, akl-ı evvel, cevher-i evvel, ruh-i izâfî, rûh-i küllî, gayb-ı mukayyed ve kitabu'l-mübîn, hakikat-ı Muhammediye derler. Ümmü'l-kitapta mücmel olan bu mertebede mufassal olur. Âlem-i mahiyyât ve berzah-ı ekber ve mücerredât ve a'yân-ı sâbite namlarıyla yad olunur.

Üçüncü hazerât; âlem-i misâl ve hayâl ve ehadiyyet, ta'ayyun-i sani, tecelli-i sâni, sidretü'l-müntehâ, âlem-i emir, berzah-ı suğra, âlem-i tafsîl namlarıyla yâd olunur.

Dördüncü hazerât; şuhud-i mutlak, âlemüşşehade, mülk, nâsût, halk, his, anasır, eflâk ve mevâlid ki me'âdin, nebâtât ve hayvânât âlemleridir.

// 618 // mahkum bilmezler. Maahaza ihata-i zâti ve kurb ve maiyyet-i zâtiye ispat ederler. Bu da Zât-ı Teâlâ ve Tekaddese üzerine hüküm ve cesarettir. Savab olan ulema-ı ehlissünne ve'l-cemaatin buyurdıkları kurb-i ilmî ve ihata-i ilmîdir. Ve Hak subhanehu hiçbir nesne ile müttahid değildir. Vacibu'l-vücûd, mümkünü'l-vücûd ile ittihat eylemez. Kadim hergiz aynı hâdis olmaz. Ve mümteniü'l-adem ayn-ı caizu'l-adem olmaz zira inkılab-ı hakâik aklen ve şer'an muhaldir. Ve birini diğeri üzerine hamlin sıhhati aslen ve ra'sen mümteni'dir. Âlem her çend kemâlât-ı sıfâtiyenin ayetleridir ve zuhurat-ı esmaiyenin mahall-i zuhurudur. Yoksa mezheb-i ehli tevhid-i vücûdî gibi mazhar-ı ayn-ı zahir ve zill-i ayn-ı aslî ola böyle değildir.

Bu mebhas bir misâl ile vazih olmuştur. Meselâ bir alim-i züfünûn ister ki kendinin kemâlâtı mütenevviâsı arsa-i zuhûra cilveger olup kendinin hafaya-yı mustahsenesi ma'raz-ı zuhura götüre. Huruf ve esvat icad edip evvel ayine-i huruf ve esvata kemâlât-ı mahfiyeyi izhâr eder ve bu sûrette hurûf ve esvât ki o kemâlât-ı mahfiyenin zuhurunda mahalleri ve ayineleri olmuş idi. O kemâlâtın aynıdır veya o kemâlâtı bizzât muhittir ya onlara bizzât karibdir veya maiyyet-i zâtiyeleri vardır demek mümkün değildir. Belki meyanlarında nisbet-i dalliyet ve medlûliyetdir. Huruf ve esvat delillerdir ki o kemâlât üzere mukaddemdir. Ve evvel peyda olan niyyetlerle, evhâm-ı hayâlât yüzünden fi'l-hakika o nispetler arasında hiç münasebet yoktur. Lakin çünkü o kemâlât ile bu huruf ve esvat meyanında zahiriyyet ve mazhariyyet ve medluliyet ve dalliyet mutehakkaktır. Ve bu münasebet-i yakini bazı avarız vasıtasıyla o nisbetha-yı vehmiyyenin husulüne ba'is eder. Ve nefsu'l-emr o kemâlât, bu nisbetin cemi'sinden muarra ve müberradır. Ve temurru fihi⁸¹ de dahi alaka-i dâlliyet ve medlûliyet ve zâhiriyyetten ve mazhariyyetten gayrı yoktur. Âlem, Sani'-i Tea'âlâ ve Tekaddese vücûduna 'alem yani alâmettir.

⁸¹ Onda geçende

Kemâlât-ı esmâîye ve sıfâtîye Hak subhanehu zuhuriyete mazhar yani mahaldır. Ve bu alaka bazısını bazı avarız vasıtasıyla bazı ahkâm-ı vehme bais eder. Bazısına kesret-i murakebat-ı tevhid bu ahkâm üzre varid olur ki o murakabâtın sûreti mütehayyilede tekayyüd ve bazıları dahi ilm-i tevhid ve onun tekrarı o ahkama bu nev' zevk bahş eder. Bu iki sûret-i tevhid ma'lûllerdir. Ve dâhil-i daire-i ilm-i hâl kâr-i müfid degillerdir. Ve bazı diğer için bu ahkama menşe' ğalebe-i muhabbettir ki istila-yı hubb-i mahbub vasıtası ile nazar-ı âşık-ı muhibden mahbubun gayrı kalkar. Ve mahbubdan gayrı hiç nesne görmez. Amma ne anki nefsulemr mahbubun gayrı hiç olmaya. Zira bu hükm, muhalif-i his ve akl ve şer'dir. Ve gâhi bu muhabbet ihata ve kurb-i zâti ile hükme bais olur. Ve bu kısım-ı tevhid, sabikan mezkur olan iki kısımdan a'ladır. Ve dahil-i daire-i hal her çend mutabık-ı nefsü'l-emr ve muvafık-ı şeri'at olmayıp şariat ve nefsü'l-emre onun tatbiki tekellûf-i mahddır. Tekellûfât-ı bâride-i felsefe gibi ki İslamiyetin usûl-i faside-i felsefiyenin kavânin-i şer'iyyeye mutabakatını isterler ki *Kitab-ı İhvanu's-Safâ* ve emsali bu kabildendir. Ve o şems ki âfâk ve enfüste görülmüştür. Hak subhanehunun ayât ve şevahididir yoksa Hak teâla ve tekaddese değildir diye İmâmu'r-Rabbânî tasrih buyurmuştur.

Sâlikin canib-i baht-ı ilahiden kalbine gelen mübeşşirât üç kısım olup sâlik-i mübtediye menâmâtta yani rüyalarda, sâlik-i mütevassita vâki'atta, müntehi kısmına mükâşefâtta zuhûr eder. Menâmâtın ale'l-ekser bir aşrı te'vil ve tefsirsiz sadık ve dokuz aşrı te'vil ve ta'bire muhtaç ve hatayı muhtemeldir. Vâkıâtta nısfı nısfına ta'birsiz ve tefsirsiz zâhir olursa da nısf-ı diğeri ta'bir ve te'vile muhtaç olması ile beraber hakîkate muğayir olarak zuhuru da muhtemeldir. Mükâşefâtın yüzde doksanı hak ve hakîkate muvafık ve yüzde onun ihtimal hatası karibdir. Ancak ihtimal-i hatadan beri olan vahiydir. Kelime-i Celâle-i Allâh künh ve hakîkati verâ-i hücüb nûrânî ve zulmânî de bulunan ve keyf u keyfiyetten münezzeh ve hatır ve hayale ve akıl ve derk ve vehm ve fehme dahil olmayan bir Zât-ı Akdesden ibarettir.

verâe'l-verâ sümme verâe'l-verâ ve küllema hatara bibâlike feinnehu gayru zâlike”⁸² kelâmlarıyla işâret buyrulmuştur. Bu babda kelimât-ı sufîyye çoktur. Bu zâtı tefekkür etmektir. Belki bunun masivası unutmaktır. Şu kadar var ki mürid-i müptedi, müsemmayı isimsiz tehattur edemez. Ayât-ı kerime ve ehadis-i şerife ve selef-i salihinin merğubu olan zıkr-i zât-ı baht yani cemi-i esma ve sıfâttan ve şu'un ve i'tibarattan mu'arra bir zât tasavvur edilecektir. Ve cemi'-i kuyud hatta kayd-ı itlak dahi tasavvur edilecektir.

Buna binaen bir ismin müsemması olması dahi bir kapı olduğundan zikirde tasavvur ve mûlahaza edilmeyecektir ve edilmemek lazımdır. Bu hal sâlik-i mutavassıtın halidir. Mübtedinin bir unvan ile o zâtı der hatır etmesi lazım gelir. O zât bir cinsin enva' ve efradından olmadığından had ve resm ile tasavvur edilmez. Bir ferd-i vahid-i mutlaktır. Ferdin tarifi kabil olmadığından işâret-i hissiye ile tayin etmesi lazım gelir. Meşhud ve mahsûs dahi olmaması hasebiyle işâret-i hissiye ile de tayin olunamaz. İsm-i celil-i Allâh, o Zât'a delâlet ettiğinden evlâ ve lazım olan bu isim vasıtasıyla yad etmek lazım geldi. Sâlik kaydı Zât-ı mutlakı kesret ile bu isim vasıtasıyla hatırladığı halde tedrici Zât-ı akdes öylece mutasavvarı yani melhuz ve mezkuru olur ki adeta ismi müsemmânın yabancıları olarak anlar.

Elbette ismin lafız ve nakşı ve hatta kalbde huturu hâdistir. Müsemma ise kadim ve ezelidir aralarındaki münasebet ancak dalliyet ve medluliyette kalır. İsim, aynı zât olmadığından isimleri zât-ı mezkurun muğayiri diye düşünmez ki gayrullahı Allâh tasavvur etmiş olsun da küfür olsun. Bu tafsilin tamam-ı izahı ancak zevk ile hasıl olması hasebiyle erbâb-ı zevkin; يضيق صدري و لا ينطلق لساني / Yudiku sadri ve la yentaliku lisani”⁸³ muktezasiyle tahrir ve takrirleri erbab-ı ilme göre murad-ı ifadededen kasır görülür.

⁸² Allâh'ın nurdan ellibin perdesi vardır. O, arkanın arkasında, sonra arkanın arkasında sonra yine arkanın arkasıdır. Aklına her ne gelirse O, ondan başkadır.

⁸³ Kalbim daralıyor, dilim hareket etmiyor.

İsm-i celâl ve kelime-i tevhid ve esma-ı saire ve lev ki kalben olsun ve ruhen ve sırran yad edilse de zikir değildir. Alet-i zikirdirler zira bunlar isim ve mezkur olan isimlerin medlulü bulunan müsemma olacaktır. “ / و ليس الإسم غير المسمى “ Ve leyse’l-ismu gayralmüsemma”⁸⁴ ibaresi ma’nâ-yı zahiri üzere mülahaza edilirse kağıtta menkuş, lisanda melfuz ve kalpte mahtur olan kelimeler Allâh olmak lazım gelir. Bunu ise âkil değil etfâl ve mecânin kabul etmez. Elbette müthiş bir hayrete düşer. Şu kadar var ki elfazın iki vasfı vardır. Birisi lafzın kendine, nefesine mevzu’ olması ki Nahiv’de te’vil-i heze’l-lafz ta’bir edilir. O vakit isim, müsemmasının aynıdır denilebilir. Bu mesele, bir mesele-i Kelâmiyye olduğundan ilzam-ı hasm için irad edilmiş bir delilin neticesidir.

⁸⁴ İsim, müsemmadan başka bir şey değildir.

2.2. VAHDET-İ VÜCÛD RİSÂLESİ (Günümüz Türkçesi İle)

// 610 // Önemli Bir Mesele; “Vahdet-i Vücûd”un Ayrıntılarının İzahına Dair

“VAHDET-İ VÜCÛD ANAHTARI”

Vahdet-i Vücûd’u savunan ehlullahın sözlerinden anlaşılan ma’nâ şudur: Varlık tektir. O varlık, Hak sübhanehu ve Teâlâ’nın varlığıdır. Hakkın varlığı dışında başka bir şeyin varlığı söz konusu değildir. Evrende çokluk olarak görünen bütün eşyanın varlığı, O bir tek zâttandır.

Hiç şüphesiz O, bu kâinâtın bütün zerrelerinde varlığını ve birliğini göstermiştir. Binâenaleyh kâinatın zerreleri bütünüyle o Hak zâtın vücûdu ve vahdaniyetine, yani varlık ve birliğine katiyetle delâlet eder. Bu zerrelerden birinde başlı başına (zâtıyla) bulunduğu veya hepsinin birden gerçek varlığı ile var olduğu zannedilmemelidir.

Başlangıçta bu gördüğümüz varlıklar yoktu, tek olan zât (Zât-ı Vâhid) vardı. Şu var olan da o tek zâttır. Ondan başka varlık (mevcud) yoktur. Âlem denilen varlıklar (mahlûkât) onun varlık ve birliğinin alâmetidir. Kozmik çoklukta (kesret-i kevnîyye) bütün evren bir anda var görünür, sonra yine o an içinde yok olur. Varlık ile yokluk arasında çok hızlı bir değişim olduğundan her şeyin var olduğu algılanır, o andaki yokluk hissedilmez. Çünkü her anda yokluk, varlığı takip edip ona tabi olunca, uzun müddet içinde her şeyde varlık mütemadi olduğu zannedilir.

Mümkünatta varlık daimi olmaz. Bir varlık gelip sel gibi süratle gider. Yine gelir yine gider. Her an ve lahzada biri gelip biri gitmekte olduğundan ne geldiği görülür ne de gittiği hissedilir. Her şey asıl itibariyle yokluk (‘adem/عدم) olduğundan, ilahî nûr kapsamında olan ödünç varlığı, yine yokluk takip eder. Varlık ışık veya sel gibi kesintisiz akar yahut hareketli çember gibi döner (cevelân eder). Bütün evren, o varlık hüzmesi (pertevi) içinde bir hayâlî gölgedir. Öyle ki ezel ve

ebedde O vardır. O'ndan başka varlık yoktur. Bu alem, bir varmış bir yokmuş örneğinde olduğu gibidir. Yani ezelin ezeline bir zât vardı, ondan gayrı hiçbir şey yoktu.

O yüce zâtın ilminde bu alemin böyle olacağı vardı. Kendi varlığının ışıyla bu evreni bu şekilde var etti. Ve varlık suretinde bütün varlıkları meydana çıkardı (izhâr), apaçık kıldı (ibrâz) ve görünür (aşikâr) etti. Yine her anda yok eder ve var eder. Yokluk ile varlık arasında sanatını sergiler. Ezellerin ezeline yok olan, her halükârda yoktur. İster var suretinde görünsün ister görünmesin. Ezellerin ezeline (ilklerin ilkinde) var olan, her zaman vardı. Ve bu tüm eşya ile yine var olan yine O vardır. Ezelden sonsuza kadar vardır, birdir birliği ile her şeye kâdirdir. O mutlak güç sahibi bütün kudretiyle kendi gölge varlığını sana, bana ve alemin bütün zerrelere vermiştir. Sen ve ben, senlik ve benlik ile birbirimizden tefrik edilip ayrılmış oluyoruz.

Binaenaleyh hayâli varlık görünümüyle her birimiz, ayrı ayrı belirginleştik (taayyun). Ezelî yeteneklerimizin gerektirdiklerine göre, her birimize doğru yolu gösterdi; “أعطي كل شيء خلقه ثم هدى/Her şeye yaratılışını ve doğru yolu gösterdi”⁸⁵ ayet-i kerimesi buna işaretler. Allahu Teâla her birimize, ezeli yeteneğimiz gereği hidayet verip varlığının gölgesinde hidayet nurunu bahşedip nimetini lutfetti. Allah’a hamd olsun.

Takdir edilen hissemize râzı ve hoşnud olmamız gerekir. Bu meseleyi böylece zevken ve vicdânen bildikten sonra kendi varlığına özen gösteren, senlik ve benlik dairesinde hakkın varlığından başka bir varlığın olduğunu zannedip hakiki varlığa değil, diğer varlığın tahsiline çabalayan kimse, boş yere sıkıntıya girmiş olur. İş daima âh u zâr olur. Bilakis bu yolda ateş ve perişanlığa düşer olur. Kendi varlığını görüp ve varlığına itina ile itimad edenin hali, sıkıntılı ve zor olur. Ama

⁸⁵ Taha 20/50.

eğer kendimizden o varlığı kabul etmeyip kaldırır, varı ve varlığı Vacibu'l-vücudun zâtına verirsek, ona teslim olup kendimizi yok hükmünde tutarsak, o teslimiyet içinde yokluk (adem) içinde devamda olsak // 611 // Hakk'ın varlığı bize bir şekilde görünür. Öyle ki o varlık sonsuzdur, kapsamına sınır yoktur, fesahatinin ağırlığı olmaz. Bir vahdet meydanıdır ki orada kozmik çeşitliliğin (çokluğun) karmaşası olmaz. Kendi varlığımızı görmediğimiz sürece bu hususta bize zorluk yoktur. Hakkın varlığının gölgesinde rahat içinde beka ile yaşarız. Bundandır ki tam bir rikkatle tevhid mertebelerine riâyete yönelik uyarıya ihtiyaç hissetmiştir.

TEVHİD-İ EF'AL (Allah'ı Fiillerinde Birlemek):

Tevhid-i Ef'al ile sâlik olan muvahhid ârif için; insan, melek, hayvan ve benzerlerinden sâdır olan fiilleri, zevk ve vicdân olarak Hakk'ın fiili bilip, ilim ve irfân ile varlık mertebelerine riâyete ederek şariat adabını gözetmek gerekir. Muvahhid sâlikin, başlangıçta hakikati bilmesi lâzımdır. Hakikatler ise iki kısımdır: Hakaik-i İlahiyye ve Hakaik-i Kevniyye.

Hakaik-i İlahiyye: İlahi hakikatlar Esma-i Hüsnâ'da olur. Meselâ esmâ mertebesinde er-Rahman, er-Rezzak gibi isimlerin anlam karşılığı tek hakikat olmakla beraber her birinin delalet ettiği şey, anlaşıldığı kadarıyla başkasının delalet ettiği şeyden farklıdır. Zât hasebiyle farklı değilse de akla göre temayüz eden hakikatler olurlar. Arif bunların ayrışma mayası ve birleşme mayasını bilip her iki yöne riayet ederek şariat adabını gözetir.

İnsan, melek, hayvan, cin gibi kozmik gerçekler, şeylerin isimlerindedir. Bu isimlerin karşılığı (müsemması) vahidiyet mertebesinde birinci taayyun, ceberut alemi, veya Muhammedî hakikat diye isimlendirilir. Müsemması vahid ise de vahidiyet mertebesinde inerek her biri kendi mertebesinde görünür olmuştur. Kuşkusuz bunlardan her biri kendi muayyenesi itibarıyla diğerinin aynısı olmaz aksine farklı olur. Kozmik hakikatler içinde her hakikatin görünümlü olanları aklen

ve hissen sabit ve mütehakkak olurlar. Şühûd ehli ârif, bütün ilâhi ve kozmik hakikatlerde, tek mutlak hakikati gözlemleyip bütün fiil ve sıfatları ona nispet etse de her birinde akla göre ayrışma (tecezzi) ve duyguya göre belirme (taayyun) ile vasıflı olduklarını görüp bu tecezzi ve taayyünleri cihetiyle varlık mertebelerine riâyet eder.

Ayanı keşif veya ayanı keşfe iman ile bu birliği savunanlarda hata ve yanlış tasavvur edilmez. Kötü olan bir şeyde hata ve hâlelin tasavvuru mevcut olsa bile bu şekilde vahdeti savunanların, lafız ve cümlelerle muradlarını ortaya koyma hususunda hata ihtimalleri vardır. Zira bu tür hakikatler ülfetleri olmadığından tasavvur edilmemiş idi. Ve o manalar, lafızların konusuna dahi arif olmadığından bu manaları kelimat-ı mecaziyye ile tabir etmek ister. Muhabbetin galip gelmesinde isim tabirine riayet edilemediğinden hatalar zuhur eder. Dolayısıyla bu mertebede uygun ve gerekli olan vahdet-i vücud takdir ve tahdirinde, lisan ve kalemini hatadan muhafaza etmeye son derece önem ve itina göstermek gerekir.

Çünkü vahdet-i vücudda sadece lafızlar ile tabir mümkün değildir. Lafızlar, zımnî çokluğa işaretlerle irfan ehline tabir edebilmişlerdir. Bundandır ki “الحقيقة واحدة و التعيينات متعددة/Hakikat tektir görünümeler ise çeşitlidir” buyurmuşlardır. Tahkik ehlinin arifâne düşüncesine benzer surette tezahür eden aynı Vâhid’dir. Çokluk (kesret), sınırsız görünümlere sahiptir. İlâhi esmadan Kâdir, Âlim, Hâlik, Râzık gibi isimleri kavram olarak anlamlarındaki farklılık ile beraber hakikate delaletleri tek ve birdir. İlâhi isimlerin farklı anlamları, aklın kabul edeceği bir çokluk (kesret) olarak algılanır. Onların (ilâhî esmânın) hakikatinde asla kesret yoktur. Her ismin suretinde görülen birbirini izleyen ve birbirine benzeyen tecelliler, gerçekte birdir. Taayyunat ile birdir münkeşiftir. Tahkik ehli arife göre, vahdet-i vücud’u anlamak, görülen kesretin yanında (zımnında) sabit olur, mutlak varlığın mertebeleri ortaya çıkar.

Bilinmelidir ki vahdet-i vücud konusunda kuvvetli rûsûh sahibi olan güvenilir âlimler tarafından önce varlığın birliğinde ve mertebelerinde ihtilaf vuku

bulduğu nakledilir. Hakk'ın varlığının en az iki aşaması vardır. Birinci mertebede birbirine mukabil ve muhalif olacak bir sıfat tasavvur edilmez. Bu mertebeye (zât-ı baht)'tır. Ehadiyet, lâhût âlemi ve lâ taayyun âlemi ve gayb-ı hüviyyet de denir. Bu da ancak zevk ile bilinir.

İkinci mertebede ise zât ile birlikte sıfatların tümü bulunur. O sıfat birbirine karşı ve mutekabil görünür. Bu mertebeye hazret-i vahidiyyet denir. Bunun biri bâtın diğeri zâhir iki yönü vardır. Bâtın yönüne hazret-i uluhiyyet ve zâhir yönüne hazret-i rububiyyet adı verilir. // 612 // Ayrıca varlık mertebelerinin üç, beş, yedi ve daha fazla mertebeler üzere zuhuru önemli kitaplarda yazılıdır. İnsanların ve cinlerin gavsı (derin düşünce sahibi) Abdulkadir el-Geylânî (ö. 1066)'nin kıymetli torunu Şeyh Abdulkerim (ö. ?) ks; telif çalışmaları arasında varlık mertebelerine tahsis ettiği risalesinde varlık için kırk mertebeden söz etmiştir. Aynı şekilde o şöyle buyurmuştur: “مراتب الوجود كثيرة لا تحصى/Varlık mertebeleri sayılamayacak kadar çoktur”. Hasılı, sınırlı sayı ile zikredilen varlık mertebelerinin haddi ve sınırlaması yoktr, sınırsızdır. Ve varlığın birliği, mertebelerin sıhhatiyle bilinir.

Mertebeleri bilmek, varlığın birliğini tatmaya (tezevvuk) bağlıdır. O zevk, Allah sevgisinin ürünüdür. Varlık mertebeleri, tek varlığın ağıyar ve cihet vecihleridir. Güneş ışınları, güneşin kendisinden çok olmadığı gibi bu boyutlar da tek varlıktan daha çok değildir. “فأينما تولوا فثم وجه الله/ Nereye dönerseniz dönün Allah'ın vechi oradadır”⁸⁶ bu makama işarettir. Tek varlığın mertebelerine ulaşmış olanlardan ilimde derin ve tahkik ehli bulunanlar üç kısımdır:

Birincisi izmihlâl (yokoluş) ehlidir. Yani Allah'ın varlığından ayrı olarak, kendilerinde bir varlık vehm ederler. O vehmedilen varlığı da izmihlale (yok etmeye) çalışırlar.

⁸⁶ Bakara, 2/115.

İkincisi de yokluk ve fenâ ehlidir. Bunlar kendilerinde vehim ve iddia ettikleri varlığın izmihlalden sonra ‘adem ve fenâsı ile mukayyed olup zuhur ve buruza gelmemeye çalışanlardır. Bu iki kısım vücud-i Vâhid’in vecihlerini, yani sıhhat mertebelerini tamamiyle bilmediklerinden kendilerini muzmahil veya munadim ve fâni kılmak kaydına giriftar oldukları için ekserisi gizli şirkten kurtulamamışlardır. Bunlar vücud-i vahidin vechlerini vücud-i vahidden başka tevehhüm edip bu vehimden dolayı gizli şirke düşerler.

Üçüncüsü ise vücud-i vahidin vecihlerini şöyle bilenlerdir: Bütün varlıklar, o vücud-i vahidin vecihlerindendir : “فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ/Nereye yönelirseniz Allah’ın vechi oradadır” ayeti buna imâdır. Bu halde insanda bulunan cehalet vecihleri, vücud-i vahidin vecihlerinden bir vecihdir.

Birinci ve ikinci topluluk, cehâlet vechinin yok olacağı görüşünü benimsediler. Vücud-i Vâhid’in ilmî vecihle tecelli etmesi için cehâlet perdesinin kalkmasını istediler. Adı geçen vecihler, özel bir vecihle taayyünde vücud-i vahidden farklı görünse de araştırıldığı taktirde vücud-i Vâhid üzerine bir fazlalık olmadığı görülür. Doğrusu muğayir gördüklerinden gizli şirkten tamamen çıkmamışlardır.

Bilinmelidir ki nehyedilen hususlar (menhiyyat) o vücud-i vahidin vecihlerindendir ki cehalet vechinin zuhuruna sebep olmuşlardır. Bu cehalet vechi, gayret ve gayriyyeti artırmaktadır. Bu itibar ile cehalet, giyret ve gayriyyet ve vücud-i vahidin vech-i kahridir. Dolayısıyla şer’i emirler, vücud-i vahidin ilmî vechesidir ki vech-i gaybeti artırır. Bu itibar ile ilim, ilmin sebepleri ve gaybet, vücud-i vahidin lütuf vechi, afvı ve mağfiretidir.

Birincisi cezalandırmayı gerektirir ikincisi mükâfâtı getirir. Salike lazım olan bu makamda, cehalet vechini örneklendirmek (temessül) yahud ilim vechi ile tecelli ettiğini bilmektir. Cehalet vechi ile tecelli ettiği taktirde zulmani midir nurani

midir? İlim yönüyle tecelli ettiyse bu nevi tecelli, fi'li veya sıfatî ya da zâtî midir? bilmek için derinlikli bir bakış lazımdır.

Bu taktirde beş mertebe olur. Vech-i cehlin mertebe-i zulmanisi ve mertebe-i nûrânîsi vech-i ilmin mertebe-i fi'lî ve mertebe-i sıfatî ve mertebe-i zâtî. Altıncısı bütün vecihlerin tek varlıkta toplanmasıyla tek şey bilip ve hiç birisini fazlalık (zaid) görmemektir. Buna mertebe-i cem' derler. Yedincisi vücud-i vahidin vücubu, vücud-i vahidin zaid olmayıp ayn-ı vahid bilindiği halde tefrik ile ne cem' tefrike ne de tefrik cem'e mani' olmamak üzere taayyun etmesidir. Bu makama cem'u'l-cem ve fark-ı sani ve fark ba'de'l-cem' derler.

Öncelikle bu mertebeleri fark edip vücud-i vahide muğayir bilmemek, fark olarak adlandırılır. Aynı şekilde ârif, kâmil ve vâsıl bir mürşid de tefrik makamını, cem' makamı ile birleştirir. Bâtını suretinde, cismi tefrik ve cihetleri cem' eder. Bu kimse, dar görüşlü (ukûl-i kâsire) ve olgunlaşmamış kimselere (nüfûs-i nâkise), kemâlât-ı ilahiyeden haber verip onları irşada uygun ve hazır hale getirir.

Bilinmelidir ki nefsanî ve şeytânî havâtır, zulmânî cehâlet mertebesinde, melekî havâtır ise, nûrânî cehâlet mertebesinde. Kalbî havâtır, tevhid-i ef'al, sıfatî havâtır ise, tevhid-i sıfat mertebesinde. Tevhid-i zâtda havâtır yoktur. Daha önce yazıldığı üzere müzmahil ve mün'adim olanlar, zann ve vehm sahibleridir ki gizli şirkten tamamen kurtulamamışlardır. Talibullah olan kimsenin sûret-i bâtinîyesi ayniyyet ile mütemessil ve mütecelli olursa, Hakk'ın fiili ona hakkıyla görünür. Yani her gördüğünü fiil-i ilahi bilip kendi zâtını ve temessûlatını // **613** // ve cemi'i esyayı zahiren ve bâtinen ve zevken ve vicdanen O'nun ef'alinden bilir ve onlarda ayn-ı hakkı müşahede eder. Ve bu mertebeye, tevhid-i ef'al denilmektedir. Tevhid-i ef'alde olan sâlik, gaybiyyet ile temessülünde, bâtinî sûretini çokca zikirle latifleştirirse, kemâl-i letâfetinden kesîf cisimleri hissetmekten aciz kalsa yani ğani olarak sıfatların manâ denizine dalıp o esnada Hak Te'âlayı ancak ilimle bilse, onun

nuruyla sıfatların tevhid mertebesine ermiş olur. Bundan sonra o sâlikin bâtinî sûreti gaybette daha fazla latif olup kemal-i letafetle bir gayeye ulaşmış olur ki zahirî hisleri idrakten ve aklî ma'kûlatı bilmekten geri kalır.

O halde zevk ve vicdânında Hakkı hak ile bulsa zâtî tevhide varmış olur. Bilinmelidir ki cehaletin özelliklerinden biri de, görünümünün (mezâhir) kesretinde, vücud-i vahidin vahdetini görmemek ve mezâhirin kesreti sebebiyle cehlin sahibi ma'lum-i hakikiden perdeli (mahcub) kalmaktır. İlmin sahibi, görünümünün kesretinde vahdet-i vücudu ispat eder. اعوذ بالله من ذلك الجهل / Böyle bir cehaletten Allâh'a sığınırım”.

Ehl-i ilm ve ehl-i tevhid, bâtinî sûreti, ayniyyet ile süslü olanlardır. Bu makamda “âlim misin câhil misin” bilmen gerekirse, söz ve düşüncelerine itibar etmemeli, yani makâlâtındaki muhsenata ve hayallerindeki müstehsenat ve mekruhata bakmamalısın. Bâtın sûretinde olan temessülât, gayriyyet ile midir ayniyyet ile midir bilmelisin. Gayriyyetle ise cahilsin, bütün kitapların içeriklerini ezber olsan bile gerçekte alim değilsin. Bâtınında olan temessülât, ayniyyet ile ise ümmi dahi olsan gerçekte âlimsin, âlim-i Rabbânîsin. رب زدنى علماً / *Rabbim ilmimi artır*”⁸⁷ duasını terennüm edersin.

Bâtinî temessüller, kalbinin aynasında konuşan nefsin, mün'akis ve münkeşif olan manâlarının suretleridir. Henüz fikirle hayâle ve haricden lisân ile kâle gelmeden önce ona bakılsa, gayriyyet ile mi temessüldedir ayniyyet ile mi tecellidedir? belli olur. Gayriyyet ile temessülde ise, nefsine muğayir ve Hakk'ın gayrı görünür. Ondan sana gayriyyet hasıl olduğundan kesret, çelişki ve fitneye düşer, vahdet-i vücud zevkini bulamazsın.

Ayniyyet ile tecellide ise nefsine muğayir gelmez ve Hakk'ın gayrı görünmez. Sana safvet ile muhabbet hasıl olur. O muhabbet sebebiyle kesret, çelişki

⁸⁷ Taha, 20/114.

ve kaostan kurtulup vahdet-i vücudun zevkine varırsın. Ve bütün sırlar ve ilimler sana açılır. Bâtınî sûreti gayriyyet ile şekillenen (mütemessil) kimse, tek varlığın birliğini tasdik ettiğinde, cehalet sebeplerini taşıdığı için inkâra düşmesinden korkulur. Zira cehalet sebepleri varken vahdet-i vücûdu savunmak tehlikelidir.

“İç yapısı gayriyyet ile şekillenmişken bu durumda varlık birdir, birden fazla değildir” der ve vahdet-i vücudu savunup tasdik ederse ve ilim sebeplerini taşıyıp daima marifetullah üzere yükselişte (terakkide) bulunsa o kimsenin gizli şirkten kurtulup tevhid ehlinin ve vahdetin sırrına ermesi ümid edilir.

VAHDET-İ VÜCÛD’UN MUKADDİMESİ

İmam-ı Rabbânî Mektubatı’nın İkinci Cildinin Birinci Mektubunda Vahdet-i Vücud Meselesi ve Şeyh Muhyiddin-i İbn Arabi ile İmam-ı Rabbânî’nin Bu Seçkin Meselenin Açıklamasına Dair

Varlık (vücûd), her hayrın ve kemâlin başı, ‘adem ise her şerrin ve noksanlığın kaynağıdır. Vücûd tahkikan Vâcib-i Teâla celle sultânuhuya naib ve ‘adem, mümkün olan mâsivâyâ nasib-i has olduğundan bütün hayır ve kemâl Hak Teâlâyâ aid ve bütün şer ve noksan mümkünata döner.

Mümküne, varlık isbât etmek ve hayr u kemali ona ait kılmak, gerçekte onu Hak (cc)’ya mülkünde O’na ortak kabul etmek demektir. Aynı şekilde mümkün, “Vacib-i Te’ala’nın aynısıdır” demek ve sıfat ve ef’ali Hak Teâlânın sıfat ve efâlinin aynı olduğunu bilmek su-i edebdir. Hak Teâla’nın esma ve sıfatını inkardır. Noksanlık ve zâti habislikle nitelenen habis kenais (süpürge), hayırların ve kemâlâtın kaynağı Sultan-ı azimu’ş-şanın aynı olduğunu tasavvur edemez. Kendinin sıfatları ve kötü fiillerinin, Hak teâlânın güzel sıfât ve fiillerinin aynısı olduğunu vehmedemez.

Zâhir âlimleri, mümkün varlık isbat etmiş, mümkünün varlığını, Mutlak varlığın efrâdından saymışlardır. Nihâyet şüphe önermesi (kaziyye-i teşkîk) üzere Vâcib-i teâlânın vücudu için ilk ve öncelikli (evlâ ve akdem) demişlerdir. Bu ma'nâ ise varlıktan kaynaklanan kemâl ve faziletlerde Vâcib-i Teâlâya // **614** // mümkün varlıkları şirk koşma sonucunu doğurur. Oysa; “تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً” /Allâh bundan büyük bir yücelikle beridir.

Hadis-i Kudside şöyle gelmiştir; “العظمة ازاري و الكبرياء ردائي/Büyüklük benim gömleğim (rida), yücelik ise benim giysimdir (izar)”.⁸⁸ Zâhir alimleri bu incelikten haberdâr olsalardı, asla mümkün için, varlık düşünmezlerdi. O Allah (cc)’ya mahsûs olan hayr ve kemâli diğer varlıklara da has kılmazlardı. “ربنا لا تأخذنا إن نسينا أو أخطأنا/Ey Rabbimiz! Unuttuğumuzda veya hata ettiğimizde bizi hesaba çekme”⁸⁹

Önemli sûfiler özellikle son dönemlerin sûfileri, mümkünü aynı vacib bilmişler ve sıfat ve fiillerini Hak Teâlânın sıfat ve fiillerinin aynı zan etmişlerdir. Nitekim Nefehâtü'l-Üns'te şunlar yer alır;

همسايه و همنشين و همره همه اوست / در دلّی گدا و اطلّس شه همه اوست
در انجمن فرق و نهان خانه ی جمع / بالله همه اوست ثُمَّ بالله همه اوست

Komşu, arkadaş, yoldaş hepsi O / Dilencinin kalpağında, padişahın ipek elbisesinde hepsi O
Cem' evinin fark ve gizem encümeninde / Billahi hepsi O ve billahi hepsi O⁹⁰

Bu büyükler, varlığın şirk koşulmasından ve ikilikten O'nu tenzihe kaçmışlarsa da gerçekte var olmayan şeylere varlık atfeder, noksanlıklara kemâlât derler. Hiçbir şeyde, şer ve noksanlığın zâtî olmadığını, nisbî ve izafî olduğunu söylerler. Öldürücü zehir, insana nispetle şerdir, çünkü hayatı sonlandırır. Oysa vücudunda zehir olan hayvana nispetle ise bu zehir, hayat ve yararlı bir madde mesabesindedir. Bu büyüklerin işbu emirde tabi oldukları şey, keşif ve şuhûddur ki

⁸⁸ Müslim, Ebu Davud, Tirmizi.

⁸⁹ Bakara, 2/286.

⁹⁰ Beyitlerin Molla Camî'ye ait olduğunda bir şüphe yoktur, zira onlarca farklı eserde bu beyitler Camî nisbesiyle dercedilmiştir. Ancak *Nefehatu'l-Üns* kitabında bu beyitlere rastlayamadık. Örneğin bkz. <http://www.ariaye.com/dari1/farhangi/samerafi16.html>

اللهم أرنا الحق حقاً وارزقنا التباعه و أرنا الباطل باطلاً و “
arzqna اجتنابه/Allâhım hakkı hak olarak göster ve ona tabi olmayı nasip et, bâtılı da bâtıl
olarak göster ve ondan uzak durmayı nasip et”.⁹¹

Bu meselede; evvela son dönem sufilerinin imam ve öncüsü olan Şeyh Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 1240)'nin, şeriatın zâhirine muğayir görünen mezhebi beyan edilir, sonra; “الصلة بين البحرين و المصلح بين الفانين عند أمتي”/Ümmetimde iki denizi buluşturan ve iki kutbu ıslah eden” konumunu elde eden Müceddid-i Elf-i Sâni Ahmed-i Farûkî-yi Serhendî (ö. 1624)'nin şer'i şerîfe uygun olan açık keşfi ve sahih ilhamı yazılır. Böylece iki yaklaşım arasında, tam vecihle bir fark hasıl olup, ehemmiyeti hasebiyle birbirine karışmamış olur.

VAHDET-İ VÜCÛD :

Muhyiddin İbn Arabî ve onu takip edenler şöyle demişlerdir: Vâcibi celle sultanuhunun esmâ ve sıfatları, birbirlerinin aynı olup, aynı şekilde Vâcib-i Teâlanın zâtının da aynıdırlar. Meselâ ilim ve kudret Zât-ı teâlânın aynı olduğu gibi birbirinin de aynıdırlar. O makamda sayı (taaddüt) ve çokluk (tekessür), isim ve resim olmayıp temayüz ve ayrışma da yoktur. Son tahlilde, o esma, sıfatlar, şunât ve itibarât Hazret-i ilmde icmalen ve tafsilen temayüz ve tebayün peyda etmişlerdir.

İcmâli temayüz ta'ayyün-i evvel, tafsili farklılıklar ise taayyün-i Sâni' olarak isimlendirilir. Birinci taayyüne vahdet adı verilir ve hakikat-i Muhammediye olarak bilinir. Ve ikinci ta'ayyuna ise vahidiyyet adı verilip onu da sair mümkünâtın hakikatleri zan ederler. Ve bu hakikatler mümkünâtı, a'yan-ı sabite olarak bilirler. Bu iki taayyün-i ilmi ki vahdet ve vahidiyyettir, mertebe-i vücubda isbat eder ve derler ki bu ayan, vücûd-i hariciden rayiha koklamamıştır.

⁹¹ İbn Kesir, *Tefsiru İbn Kesir*, C. 1, s. 444:

Hariçde mücerret ehadiyyetten başka hiçbir varlık yoktur ve budur ki hariçte bir mevcut yansımış (münakis olmuş) ve hayali bir varlık tezahür etmiştir. Meselâ aynada bir şahıs akseder (mün'akis olur) ve hayali bir varlık meydana gelir, aynadaki yansımanın hayalden başka bir varlığı sözkonusu değildir. Ve aynaya herhangi bir şey hulûl etmemiş, aynanın yüzeyinde herhangi bir şekillenme olmamıştır.

Eğer bir şekillenme varsa bu gerçek değil ayna üzerinde vehmedilmiş bir hayaldir. Vehim ve hayal mahsulü olan bu şekillenme, Allah (cc) katından ve tam bir yakın ile hasıl olduğundan, vehim ve hayalin kalkmasıyla bu şekillenme kaybolmaz fakat uhrevi olan sevap ve ebedi azap o kimse üzerinde gerçekleşir. “صنع الله الذي أتقن كل شيء/ Allâh'ın yapısıdır ki, O her şeyi sağlamca yapmıştır”⁹² ayetinin buna ima olduğu ileri sürülmüştür.

Hariçte görünen bu kesret üç kısımdır. Birincisi taayyün-i ruhi, ikincisi taayyün-i misâli, üçüncüsü ise şehâdete taalluk eden taayyün-i cesedidir. Bu üç ta'ayyunata, harici ta'ayyunat da derler. Ve imkân mertebesinde ispât ederler.

Tenezzülât-ı hamseye (varlığın beş mertebesi), hazerât-ı hamse denilir. Çünkü ilimde ve haricde, Vâcib-i Te'alanın zâtından başka ve zât-ı Taala ve tekaddesenin aynı olan Vâcib-i Tealanın esmâ ve sıfatında başka onların indinde sabit olmamıştır. Ve sûret-i ilmiyyeyi ayn-ı sûret sahibi bilmişlerdir. Suret sahibinin benzeri ve örneği bilmemişlerdir. Aynı şekilde zâhir-i vücud-i miraatta görülen ayan-ı sabitenin akseden (yansıyan) sûretini o ayanın // **615** // aynı tasavvur edip şibhî olmak üzere düşünmemişlerdir. Çaresiz, ittihad ile hükmederek “همه اوست/heme ust” (hepsi O'dur) demişlerdir. İşte vahdet-i vücûd meselesinde Şeyh-i Ekber (ö. 1240)'in genel yaklaşımı budur. Şeyh, bu ve benzeri ilimleri, hatemu'l-velâyeteye mahsûs sayar ve *Fusûsu'l-Hikem*'inde hâtemu'n-nübüvvetin, bu ilimleri hâtemu'l-velâyetten

⁹² Neml, 27/88.

aldığını söyler. Fusûsu şerh edenler, onun tevcihinde tekellüfat göstermişlerdir (izahta zorlanmışlardır).

Sonuç olarak, Şeyh'ten önceki sûfî topluluklardan hiç kimse, bu ilim ve sırlara dair söz söylememiş ve bu meseleyi bu yöntemle açıklama cihetine gitmemişlerdir. Sekr halinin galip geldiği anlarda, tevhid ve ittihadı dair sözler zuhura gelebilmiş, “أنا الحق/Ene'l-Hak ve سبحاني/Subhânî” diyebilmişlerdir. Fakat bu ittihadı, Şeyh'in anlattığı tarzda beyan ve izah eden olmamıştır. Bu nedenle onlar, tevhidin menşesine inememişlerdir.

Binâen aleyh Şeyh (İbn Arabî) bu topluluğun erken habercisi ve son kanıtı (bürhan-ı mütekaddimini ve hüccet-i müteehhirini) olmuştur. Bununla beraber bu meselede birçok incelik gizli kalmış ve bu konuda örtülü sırlar açığa çıkacak ortam bulamamıştır. İmam-ı Rabbânî ise bu inceliklerin sırlarını açıklamayı başarmış, onların yazımı ve düzenlenmesine muvaffak olmuştur. “والله يقول الحق و هو يهدي السبيل.”⁹³ Allâh hakkı söyler ve doğru yola hidayet eder.”⁹³

VAHDET-İ VÜCÛD'A DAİR İMAM-I RABBÂNÎ'NİN DEĞERLENDİRMESİ

Hak ehli (Allah onların emeğini kabul etsin)'ne göre Vacibu'l-Vücûd (cc)'un sekiz sıfatı, haricde mevcut olduğundan Zât-ı Teâlâ'dan keyfiyetsiz bir temeyyüz ile ortaya çıkmaktadır.

Bilinmelidir ki Hz. Zât-ı Teâlâ'nın mertebesinden de belirsiz bir temeyyüz sâbittir. “لأنه الواسع بالوسع المجهول الكيفية”/Çünkü O, vüsatının keyfiyeti bilinmeyen bir Vâsi'dir. Bizim anlayış ve idrâkımızın algıladığı temeyyüz (görünüm), O Cenâb-ı Kuddüs'ten uzaktır (meslûb). Zira ki ayırışma (teba'uz) ve seçilmişlik (tahayyuru) o mertebede düşünülmez. Çözümleme (tahlil), birleştirme (terkib), haliyet ve

⁹³ Ahzab, 33/4.

mahalliyet o Hazret-i Celle Sultanuhuda mümkün değildir.

Bir bütün olarak varlık evreninin sıfatları ve ‘arazları, Allah (cc)’dan uzaktır (meslûb). “لا في الذات و لا في الصفات و لا “⁹⁴ “ليس كمثله شيء/O’na benzer hiçbir şey yoktur”.⁹⁴ لا في الأفعال/ Ne Zât, ne sıfât ve ne de ef’alinde.

Bu niçinsiz temeyyüz ve nasılsız vüs’at varken/hâsıl olmuşken, esmâ ve sıfât-ı vâcibî Celle Sultanuhu, bilimin sır evinde dahi detay ve görünümüne kavuşmuş, buraya yansımış (aksetmiş)’tir. Her isim ve temeyyüz sıfatının, ‘adem mertebesinde mukabili ve tefeyyüzü, ilmin ‘ademi olur ki buna cehalet denir. Ve kudret sıfatının mukabili, kudretin ‘ademidir ki buna da ‘acizlik denir.

Buna göre ve o karşılıklı yokluklarda (‘adem) Vâcib-i Teâlânın ilmi, bölümler halinde görünüm kazanmıştır. Aynı şekilde karşılıklı esmâ ve sıfâtlara ayna (meraya) olup onların yansımalarını gösterir olmuşlardır. İmama göre (Rabbânî) sözü edilen yokluklar (‘ademât) o esma ve sıfâtların yansımalarıyla birlikte mümkünâtın hakikatleridir. Şu kadar var ki yokluklar, o mahiyetin ilkeleri ve maddeleri gibidir. Ve sözü edilen maddeler, o yansımalara (ukus) hulûl etmiştir. Binaenaleyh mümkün hakikatler Şeyh Muhyiddin (ö. 1240)’e göre ilim mertebesinde ortaya çıkan esma ve sıfatlardır.

İmam-ı Rabbânî (ö. 1624)’ye göre, esma ve sıfatların yansımalarıyla birlikte onları engelleyen şey, yokluklardır. Yoklukların aynasında ilim evinde zahir olmuş ve birbiriyle içiçe geçmiş durumdadırlar. Kâdir-i Muhtâr (cc) dilediği anda, sözü geçen bu içiçe geçmiş mahiyetlerden biri, ancak Hazret-i Vücûd’dan bir ışık olan gölge varlık halinde haricî varlık olarak kalır. Toplu olarak Hazret-i Vücud’dan bir ışık, bu içiçe geçmiş mahiyetlerin üzerinde vuku bulup, harici eserlerin başlangıcını elde etmişlerdir.

⁹⁴ Şura, 42/11.

Mümkün varlık, varlıkta ve haricde onun diğer sıfatları gibi Hazret-i vücûddan ve ona tabi olan kemâlâtta bir ışıık (pertov)’tır. Meselâ mümkün varlıkların ilmi, Vâcib-i Teâlâ ve Tekaddeseden bir pertov ve O’ndan kaynağını alan ve kendi mukabilinde yansıyan bir gölgedir. Aynı şekilde mümkünün kudreti de, onun mukabili olan acziyete yansıyan bir gölgedir.

Aynı şekilde mümkünün varlığı da Hazret-i Vücûd’dan bir gölgedir ve kendi mukabili olan ‘adem mertebelerine akseder.

نیاردم از خانه چیزی نخست

تو دادی همه چیز من چیز توست

Başta evden bir şey getirmedi

*Sen verdin her şeyi bana, şey sensin*⁹⁵

Fakat İmam-ı Rabbânî’ye göre, bir şeyin gölgesi onun aynısı değil, bir benzeri ve o şeyin misâlidir ki diğeri üzerine yüklenemez. Dolayısıyla onun indinde mümkün, Vâcib’in aynısı değildir. Çünkü mümkünün hakîkati yokluktur (‘adem); mümkün ise, o yokluğa esmâ ve sıfatlardan aksetmiş bir yansımadır. Adı geçen esmâ ve sıfatların aynısı değil bir benzeri ve misalidir. Dolayısıyla; “همه اوست/Hepsi O’dur” doğru bir ifade değildir. Buna karşılık; “همه از اوست/Herşey O’ndandır” demek gerekir. Zira mümkünün asıl özelliği yokluktur (‘adem). Bu ‘ademin kaynağı ise noksanlık, kötülük ve çirkinliktir. // 616 // Mümkün varlıklarda, kemâlât cinsinden görünen her ne varsa, gerek varlık ve gerekse varlığa tabi olan şeyler olsun, tamamıyla O Hazret (cc)’ten bir inayet ve O’nun zâtının kemâlâtından gelen tam bir nûrdur. Hak subhanehu ve Teâlâ ise göklerin ve yerin nûru, O’nun mâverâsı zulmettir. Böylece ‘ademin (yokluk) keyfiyetinin, bütün karanlıkların üstünde ve ötesinde olduğu bilinmiş olur. Bu konu, varlık hakîkati ve mümkünât mahiyetinin tahakkuku bahsinde ele alınacaktır.

⁹⁵ Nizâmî Gencevî, *Şerefnâme*, Bahş-e du, Münâcât

Hasılı âlem, Şeyh'e göre (İbn Arabî) hane-i ilimde (bilinen dünya) temeyyüz ve varlığın zahir aynasında yani haricde görünen ve ortaya çıkan şey, ilahi isim ve sıfatlardan ibarettir. İmam'a göre (Rabbânî) âlem, yokluklardan ('ademât) ibarettir. Vacib-i teâlanın isim ve sıfatlarının ilim mertebesinde o yokluklara ('ademâta) aksederek, haricte Hakk'ın yaratmasıyla, yansımalar ve zikredilen yokluklar üzerinden gölge varlık ile varolmuştur.

Binaenaleyh âlemde zâti hubs (çirkinlik) ve fitrî şerlilik ortaya çıkıp hayrın ve kemâlin tamamı, Hak teâlânın mukaddes varlığına ait olur. ما أصابك من حسنة فمن الله و / ما أصابك من سيئة فمن نفسك / Ma esabeke min hasenetin feminallahi ve ma esabeke min seyyietin fe min nefsike"⁹⁶ ayet-i kerimesi bu bilgiyi teyid eder. Vallahu subhanehu'l-Mülhimu (ve Allah cc ilham edendir) bu incelemeden anlaşıldığına göre; âlem, hariçte aslî vücûdu ile ve belki bizâtihi mevcuttur. Bu hariç de, vücûd ve sıfat gibi o haricin gölgesidir. Âlem için Hak tealanın aynısıdır denilemez. Zira aralarında dışsal bir farklılık vardır. "الإثنان متغايران / İki şey birbirinden farklıdır"⁹⁷ o nedenle bir kimsenin gölgesi, musamaha ve mecaz tarikiyle; "şahsın kendisi (aynısı) demek" bu konunun dışındadır.

Suâl: Şeyh ve bağlıları da, gölge âlemi hak bilirler. Böyle ise İmam'ın (Rabbânî) mezhebinden fark nedir?

Cevâp: Onlar, o gölgenin varlığını vehmin dışında başka bir şey zannetmezler. Ve onunla ilgili olarak dış varlıktan bir algıyı (şemme) caiz görmezler. "شئان ما بينهما/Şettane ma beynehuma"⁹⁸ Gölgeyi asıl üzerine hamletmeye veya hamletmemeye gölgenin menşei için harici varlığın ispat ve 'adem-i ispatı olur. Çünkü onlar, gölge için harici bir varlık ispat eylemediler. Zorunlu olarak asıl üzerine hamlettiler.

⁹⁶ Sana dokunan iyilik Allâh'tandır. Ve sana dokunan kötülük ise nefsindendir. Nisa, 4/79.

⁹⁷ Birbirinden farklı (değişken) iki şey.

⁹⁸ İkisinin arasını tefrik et!

İmâm-ı Rabbânî, dış dünyada gölgeyi var bildiği için hamle (yükleme) girişmez. Aslî varlığı gölgeden nefy etmekte her ikisi şerik olup gölge varlığı ispat etme konusunda ittifak halindedirler. Fakat İmâm, haricte gölge varlığı (vücûd-i zıllî) ispât eder. Onlar vücûd-i zılliyi vehimde tahayyul ederler. Ve hariçte mücerret ehadiyyetten başka bir varlık bilmezler. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat (Allah onlardan razı olsun) re'yleriyle haricte vücûdları sabit olan sekiz sıfatın (sıfât-ı semaniye) vücûdunu da ilmden gayride ispat etmezler.

Zâhir alimleri ve onlar (ra) iktisârın iki tarafını seçmişlerdir. Ortayolu ve hakkı takip etmek, İmâm-ı Rabbânî (ikinci bin yılın müceddidi)'ye nasip olup Hakk'a muvaffak olmuştur. Eğer onlar da o harici zılliyi haricde bulsalardı, âlemin harici varlığını inkâr etmezler, vehimle hayale sıkışıp kalmazlar ve Vacib-i Vücûdun sıfatlarını ve harici varlığını dahi inkâr etmezlerdi. Eğer âlimler de bu sırdan haberdâr olsalardı mümkün, asla vücûd-i asliyi ispat etlemezler, gölge varlık (vücûd-i zıllî) ile yetinirlerdi. Bazı mektuplarında; “mümkün için vücûd itlak olunmak hakikat tariki iledir mecâz değildir” diye yazmaları bu tahkike aykırı değildir. Zira mümkün, hariçte gölge varlık ile var olması hakikat yoluyladır. Yoksa onların kuruntuladıkları gibi tevehhüm ve tahayyül yoluyla değildir.

Suâl: Fütûhât-ı Mekkiyye'nin sahibi yani Şeyh Muhyiddin, ayân-ı sabiteye varlık ile yokluk (vücûd-‘adem) arasında berzahlardır demiştir. ‘Adem, onun görüşüne göre dahi hakayik-i mümkünatta dâhil olur. Buna binaen bu tahkik ile o kavlin arasındaki fark nedir?

Cevap: İlmî suretlerin iki yüzü yani iki vechi olduğundan dolayı berzah demiştir. Bir yüzü vücûd-i canibedir ve ilmî sübût vasıtasıyla ve biri de ‘adem-i cânibe olup ‘adem-i // 617 // harici vasıtasıyla olur. Zira ona göre a'yân, vücûd-i harici kokusunu almamıştır. Ve o tahkikte yer alan (münderic olan) ‘adem, bir başka hakikat sahibidir ki aynı şekilde bazı büyüklerin ifadelerinde de mümkün üzere

‘adem denilmiştir (itlak olunmuştur). Ondan muratları harici bir yokluktur (ma’dum-i harici). Yoksa yukarıda tahkik edilen, ‘adem (yokluk) değildir. İlimde detaylanıp belirginleşen (tafsil ve temeyyüz) ve ‘adem aynalarında yansıyan (münakis olan) Hak Teâlâ, varlıkları var eden (sani’-i mümkünât) Esmâ ve sıfatların, arkasının arkası (verau’l-verâsı)’dır.

Cenâb-ı Hak (cc)’nun âleme hiçbir vecihle ilintisi (münasebeti) yoktur. “إنَّ اللهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ/Allâh, âlemlerden münezzehtir”.⁹⁹ Hazret-i İmâm’ın bu mesele hakkında son kelâmları aynen budur. Hak subhanehu ve teâlâyı âleme müttahid ve âlemin aynı olarak bilmek bu fakire son derece ağır (gerân) geliyor. أَنَا أَنَا إِشَانَدُ وَ مَنْ سَبَّحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ وَسَلَامٌ عَلَى /Onlar onlardır ve ben böyleyim ya Rabb“¹⁰⁰ Senin Rabbin, izzetin Rabbi onların nitelemelerinden münezzehtir ve gönderilen peygamberlere selâm olsun ve âlemlerin Rabbine hamd olsun”¹⁰⁰

294. mektubunda İmâm-ı Rabbânî (ö. 1604) buyurur ki; hayat sıfatının ilki ve tekvin sıfatının sonu olan Vâcibu’l-vücûd teâlâ ve tekaddese’nin hakiki sıfat-ı semaniyesi üç kısımdır. Bir kısmın âleme taalluku ağırlıklı ve yaratıklara izafeti fazladır, tekvin gibi. Bu makamdan dolayı Ehl-i Sünnet ve’l-cema’attan bir grup, onun vücûdunu inkâr ettiler. Ki bu da tekvin, sıfat-ı izafiyedendir. Lâkin gerçekte hakiki sıfatlardandır ve onun üzerine izafet gâliptir. Ve diğer kısım, izafeti olan kısımdır fakat önceki kısımdan azdır. İlim, kudret, irâde, semi, basar ve kelâm gibi. Ve üçüncü kısım, üç kısmın en yükseğidir ki onun hiçbir vecihle âleme ta’alluku yoktur ve izafetten bir rayiha onda mevcut değildir, hayat gibi.

Bu sıfat, bütün sıfatların anası ve bir bütün olarak onların aslı ve külliye en eski olanıdır. Ve bu sığata en yakın olan sıfat ise, ilim sıfatıdır. Nitekim peygamberlerin sonuncusu (sav)’ın taayyununun başlangıcıdır. Diğer sıfatlar ise,

⁹⁹ Ankebut, 29/6.

¹⁰⁰ Saffat, 37/180-3

diğer yaratıkların taayyun başlangıçlarıdır. Çünkü her sıfatın, farklı ilintiler bakımından, tekvin sıfatı gibi cüzleri vardır. Onun için değişik ilintiler (taallukât-ı şettâ) itibariyle yaratma, rızık verme, yaşatma ve öldürme gibi cüziyyât ortaya çıkmıştır. Ve bu cüziyyât da kendi külliyyâtı gibi halâikin ta'allukat ilkeleri olmuştur.

Ta'ayyun başlangıcı külli olan herkesin, kaynakları o külliyyatın bir parçası olan diğer ta'ayyunlar o kimseye tabi'dir. Ve hayatı onun tesiri (zir-i kademi) altındadır. İşte bundan dolayı filan Muhammedin takipçisi (zir-i kademi) ve filan İsa'nın takipçisi ve filân Mûsâ'nın takipçisi derler (hepsine salavat, tahiyyat ve teslimat olsun).

Şeri'atın zâhirine muhâlif olan keşifler ya şuhuddan ileri gelen veya sekr eserlerindendir. Zira bâtının zahirden hiç muhalefeti yoktur. Aralarında muhalefet olduğu zan edilenler, te'vil ve tevcihe muhtaç olup ve aralarında cem' ve tevfiğe ihtiyaç vardır. Amma erbâb, nihayet zâhir-i şeri'ata bâtını uygun bulur. Aralarında şöyle bir farklılık vardır: Zâhir ashabının halleri, amelî ve istidlâlî iken bâtın ehlinin halleri keşfi ve zevkîdir.

Muhyiddin-i Arabî (ö. 1240)'ye göre hazerât-ı hams bu vecihledir ki;

Birincisi; gayb-ı mutlak, âlem-i lâhut ve lâ ta'ayyun ve itlâk ve mutlak, vücûd-i mahd ve vücûd-i mutlak, zât-ı sırf, ümmü'l-kitap, beyân-ı mutlak, basit nokta, gaybu'l-guyûb denilir. Bu mertebe için bu i'tibâr ile bu makamda Hazret-i Hak burhanuhu, izzet ve perde iledir. Zât-ı kemâl tenezzühte olup henüz esmâ ve sıfat dairesine tenezzül etmeyip bütün isimler (esmâ), rûsûm-u zât-ı hakda mahv ve helâk olduğundan bu adlar verilmiştir.

İkinci hazerâta; ceberût âlemi, ilk ta'ayyun, ilk tecelli, ilk akıl, ilk cevher, izâfî ruh, küllî rûh, mukayyed gayb, kitabu'l-mübin ve Muhammedî hakikat derler. Ümmü'l-kitapta manası kapalı (mücmel) olan bu mertebede anlaşılır (mufassal).

Mahiyetler âlemi, büyük berzah, mücerredler ve a'yân-ı sâbite isimleriyle anılmaktadır.

Üçüncü hazerât; misal âlemi, hayâl ve ehadiyyet, ikinci ta'ayyun, ikinci tecellî, sidretü'l-müntehâ, emir âlemi, küçük berzah, tafsil adlarıyla yâd edilir.

Dördüncü hazerât; mutlak şuhûd, şehadet âlemi, melek, nâsût, halk, his, anasır, eflâk ve me'âdin, nebâtât ve hayvânât âlemleridir.

Beşinci hazerât; zikr olunan âlemleri cem'eden insan-ı kâmindir. En yüce isim (ism-i a'zam) makamında herkesi ihtivâ eder ve toplayıcıdır. Bu elfâzın bu vecihle tabiri, Muhyiddin İbn Arabî'nin ıstılâhâtıdır ki Endülüs'te Beşyüz altmış tarihinde (1166) dünyaya ayak basmıştır. Muhyiddin-i Arabî ve tabi'leri Vacib-i Teâlâ'nın zâtına mutlak meçhûl derler ve hiçbir hakimle // **618** // mahkum bilmezler. Bununla birlikte zâti ihata, kurb ve zâti mahiyyeti ispat ederler. Bu da Zât-ı Teâlâ ve Tekaddese üzerine hüküm ve cesarettir. Doğru olan Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat alimlerinin buyurdıkları ilmî kurbiyet ve ilmî ihatadır. Hak subhanehu hiçbir şeyle birleşik (müttahid) değildir. Zira Vâcibu'l-vücûd, mümkünü'l-vücûd ile ittihat etmez.

Kadim olan asla hâdis olanla aynı telakki edilemez. Yine yokluğu imkansız olan yokluğu caiz olanla aynı olmaz zira hakikatlerin değişmesi aklen ve şer'an muhaldır. Dolayısıyla birini diğeri üzerine hamletmek aslen ve ra'sen doğru olamaz. Âlem her ne kadar kemâl sıfâtların ayetleri ve ilahi isimlerin zuhur yeri olsa da bu böyledir. Yoksa vücûdî tevhid ehlinin mezhebi gibi zuhur ettiren (muzhir), zâhirin aynısı ve gölge, asıl nesnenin aynısı olması söz konusu değildir.

Bu konu bir örnekle açıklanmıştır. Sözelimi teknik konularda uzman bir âlim, kendisinin çeşitli alanlardaki becerilerini ortaya koymak ve gizli yeteneklerini sergilemek ister. Bir takım harfler ve sesler icat edip önce harf ve seslere o

keşfedilmeyi bekleyen yeteneklerini yükler. Bu şekilde harfler ve sesler o gizli ustalıkların ortaya çıktıkları yer haline gelir, bir ayna görevi görür.

O ses ve harfler için, o yeteneklerin aynısı veya o yetenekleri ihata eder, denilemez. Hatta bu ürünler, o yeteneklere bizzât yakındır (karib) veya bizzat o alimin zâtı ile beraberliği (maiyyet) vardır demek mümkün değildir. Ancak aralarında delalet eden ile delalet edilen (dalliyet-medlûliyet) ilişkisi vardır, denilebilir. Harfler ve sesler o yeteneklere öncelenir.

O açığa çıkan niyyetlerin, hayâl mahsulü vehimler yüzünden, hakikatte o nispetlerle hiç münasebeti yoktur. Lakin o kemâlât ile bu harfler ve sesler arasında zâhiriyyet-mazhariyyet ve medlûliyet-dâlliyet ilişkisi vardır. Ve bu münasebet, bazısını bazı avarız vasıtasıyla, o vehim mahsulü nisbetlerin ortaya çıkmasına sebep olur. Ve aynı zamanda o yetenekler (kemâlât), bütün bu nispetlerden ayrı (muarra) ve uzaktır (müberra). Yukarıda geçtiği gibi dâlliyet-medlûliyet ve zâhiriyyet-mazhariyyet ilişkisinden başka bir şey yoktur. Âlem, Sani'-i Tea'âlâ ve Tekaddese'nin varlığına işaret (âlem) yani alamettir.

Hak subhanehunun esma ve sıfatlardaki kemâlâtı, zuhuriyete mazhar yani mahaldir. Bu ilişki, bazı avarız vasıtasıyla bazılarını, bir takım vehim hükümlerine sevk eder. Tevhid gözlemlerinin çokluğu, bazı kimseler için bir takım vehim hükümlerini doğurur. Çünkü o gözlemlerin sûretleri, hayalde nakşolur. Bazı kimseler için de tevhid ilmi ve onun tekrarı, o ahkama bir nevi zevk verir.

Bu iki tevhid şekli, illetlidir ve hâl ilmi dairesi içinde, faydalı bir iş değildir. Bir kısım kimseler için de bu nevi hükümler, muhabbet coşkunluğunun kaynağıdır. Çünkü Mahbûb'un sevgisinin kalbi kuşatması (istilas), Mahbûb (cc) vasıtası ile sevgi dolu aşığın nazarını masivâdan alır ve Mahbub'dan başka hiçbir şey görmez. Fakat bu, aynı zamanda "Mahbûb'un gayrı hiç olmasın" demek te değildir. Zira bu

hüküm, his, akıl ve şer'e muhaliftir.¹⁰¹

Kimi zaman bu muhabbet, ihata ve zâtî kurbîyet ile bir hükme sevk eder. Bu tevhid anlayışı, daha önce zikredilen iki kısım tevhid anlayışından daha üstündür. Hâl dairesi içinde her ne kadar, işin kendisine uygun ve şeriata muvafık olmasa da, onun şeriata ve bizzat işin kendisine tatbiki felsefi soğuk tekellüfler gibi tam bir tekellüf olur. Zira onlar, bozuk felsefi ilkelerin İslamiyetin şer'i hukuk yasalarına uygun olmasını isterler ki *Kitab-ı İhvanu's-Safâ* ve emsali bu kabildendir. Âfâk ve enfüste görülmüş olan o şems Hak subhanehunun âyetleri ve şâhitleridir. Yoksa Hak teâla ve tekaddesenin kendisi değildir diye İmâmu'r-Rabbânî açıklama yapmaktadır.

Allah (ilahî baht) tarafından sâlikin kalbine gelen müjdelere (mübeşşirât), üç kısımdır. Yeni başlamış bir sâlike uykularında, yani rüyalarda, orta düzeyde bir sâlike gerçek hayatta (vâki'ât), sülûkunu bitirmek üzere olan bir sâlike ise öngörülerinde (mükâşefe) zuhûr eder. Rüyaların çoğunlukla onda biri (uşr), te'vil ve yoruma gerek kalmaksızın sâdıktır. Dokuz uşru (onda dokuzu ise) te'vil ve ta'bire muhtaç ve hata ihtimali bulunan rüyalarlardır. Rüyalar gerçek hayatta yarı yarıya ta'birsiz ve tefsirsiz zâhir olsa bile, diğer yarısı yorum ve te'vile muhtaç olduğu için hakîkate muğayir olarak zuhur edebilir. Mükâşefâtın yüzde doksanı hak ve hakîkate uygun, yüzde onunun ise hata ihtimali yüksektir. Hata ihtimalinden tamamıyla beri olan ancak vahiydir. Allâh ismii celâlinin künhü ve hakîkati, nûrânî ve zulmânî perdelerin ardında (verâ) bulunan ve keyf u keyfiyetten münezzeh, hâtır ve hayâle, akıl ve derk, vehim ve fehme dahil olmayan bir mukaddes Zât (Zât-ı Akdes)den ibarettir. // 619 // إن لله سبعين ألف حجاب من نور فهو وراء وراء ثم وراء وراء وراء ثم وراء وراء وراء أو Allâh'ın nurdan yetmişbin perdesi vardır. O, ardın ardında, sonra arkanın arkasında sonra yine arkanın arkasındadır. Aklına her ne gelirse Allah,

¹⁰¹ Yani Allah'tan başka varlıkların tamamen hayal mahsulü; insan, evren, eşya ve bütün varlık dünyasının bir hayal ürünü olduğu, gerçekte bunların hiçbirinin var olmadığı şeklindeki anlayış akla, hiss ve şer'e aykırıdır.

o şeyden başkadır”¹⁰² kelâmlarıyla işâret buyrulmuştur. Bu konuda sûfiyyenin söylenmiş sözleri oldukça çoktur.

Bu tarz bir yaklaşım, Allah’ın zâtını tefekkür etmek anlamına gelir. Bunun masivası ise unutmaktır. Şu kadar var ki yeni başlayan mürid, müsemmayı isimsiz hatırd tutamaz. Ayet-i kerimeler, hadis-i şerifler ve selef-i salihinin rağbet ettiği zât-ı baht zikri yani bütün isim ve sıfatlardan ve şu’un ve i’tibarattan beri olan bir zât tasavvur edilecektir. Ve bütün kayıtlar hatta mutlak kaydı bile tasavvur edilebilecektir.

Buna binaen, bir ismin müsemması olması bile bir kayıt olduğundan zikirde bu müsemma tasavvur ve mülahaza edilmeyecektir ve edilmemelidir. Bu hal, orta düzeyde bir sâlikin (mütevassıt) hâlidir. Mübtedinin bir ünvan ile o zâtı hatırd tutması gerekir. O zât, bir cinsin cinsinden (enva’) ve fertlerinden olmadığı için, tanım ve şekil ile tasavvur edilemez. O, mutlak tek (Vâhid-i Mutlak) bir ferttir. Ferdin tarifi mümkün olmadığından, duyuların işâretiyle tayin etmesi lazım gelir. O, gözlemlenen (müşahede edilen) ve duyularla algılanan (hiss) bir varlık olmadığı için duyuların işâreti ile de tayin olunamaz.

Allâh’ın celîl ismi, o Zât’a delâlet ettiğinden evlâ ve lazım olan bu isim vasıtasıyla yad etmek gerekir. Sâlik kaydı Allah’ı (Zât-ı mutlak), kesret ile bu isim vasıtasıyla hatırladığı halde, tedricen Allah (Zât-ı akdes) öylece mutasavvarı yani düşünüleni ve zikredileni olur ki adeta ismi, isme karşılık gelen mananın (müsemmâ) yabancı olarak anlar.

Elbette ismin lafzı ve şekli ve hatta kalpteki görüntüsü (huturu) sonradan oluşan (hâdis) bir durumdur. Müsemma ise, kadim ve ezelidir aralarındaki münasebet ancak dalliyet ve medluliyette olur. İsim, zâtın aynısı (kendisi) olmadığından, isimleri adı geçen zâtın dışındaki bir varlık olarak düşünmez ki

¹⁰² Fahrettin-i Râzî, *et-Tefsiru l-Kebir*, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2004, Nur Suresi Tefsiri, s. 202.

gayrullahı Allâh tasavvur etmiş olsun da küfür olsun. Bu tafsilin tam izahı, ancak zevk ile hâsıl olmasından dolayı zevk ehlinin; يضيق صدري و لا ينطلق لساني/Kalbim daralıyor, dilim hareket etmiyor” gereğince yazımı ve değerlendirilmesi ilim ehline göre istenilen ifadeyi açıklamak hususunda eksik kalır.

İsm-i celâl, kelime-i tevhid ve diğer isimler kalben olsa bile ruhen ve sırran yad edilmekle zikir olmazlar. Zikir aletidirler, Alet-i zikirdirler zira bunlar isim ve mezkur olan isimlerin medlulü bulunan müsemma olacaktır. “ و ليس الإسم غير ” İsim, müsemmadan başka bir şey değildir” ibaresi ma’nâ-yı zahiri üzere mülâhaza edilirse kağıtta menkuş, lisanda telaffuz edilen ve kalpte hatırlanan kelimeler Allâh olmak lazım gelir. Bunu ise akıllıların kabul etmesi bir yana, çocuklar veya deliler bile kabul etmez. Elbette müthiş bir hayrete düşer. Şu kadar var ki lafızların iki özelliği vardır. Birisi lafzın kendine, nefsine mevzu’ olması ki Nahiv’de “تأويل هذا اللفظ/bu lafzın tevili” ta’bir edilir. O vakit isim, müsemmasının aynıdır denilebilir. Bu mesele, bir Kelâmi mesele olduğundan hasmı susturmak için öne sürülmüş bir delilin neticesidir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. HAMİD HAMDÎ-İ VÂNÎ EL-MALATÎ'NİN TASAVVUF ANLAYIŞI ve VAHDET-İ VÜCÛD RİSÂLESİNİN DEĞERLENDİRMESİ

3.1. Hamdî-i Vânî el-Malatî'nin Tasavvuf Anlayışı

Bu bölümde Hamdî-i Vânî el-Malatî'nin genel anlamda tasavvuf düşüncesini ele alacağız. Ayrıca vahdet-i vücûd risalesinin içinde yer aldığı ve transkripsiyonunu yaptığımız müellif nüshasından ibaret olan (başka nüshası bulunmayan) *Zübdetü'l-İrfân fî Tedkîki'l-İtkân*'ındaki fikirlerini ele alacağız.

Müellif, eserinde tasavvufun ortaya çıktığı döneme ışık tutmakta ve tasavvuf hareketinin tarihi seyrini analitik olarak Kur'ân ve Sünnet referanslarıyla sunmaktadır.

İhlas ve tasavvufu, istikamet-i ahlâkiye olarak niteleyen müellif tasavvufu Muhammedî (as) şeriatın ahkâmından kabul etmektedir. Ona göre; “ فاستقم كما امرت /Emrolunduğun gibi dosdoğru ol”¹⁰³ ayeti istikamet ne kadar ağır ve değerli olduğunu gösterir. Yine, “ شِيبَتِي سُوْرَةُ هُوْد /Hûd suresi beni ihtiyarlattı”¹⁰⁴ nebevi sözünde ibadet ve ihlâsın devamına vurgu yapılmıştır. Enbiya ve melâikenin tutumu zâhir ve bâtının yanısıra şeriat, tarîkat ve hakîkatî cami'dir (ihtiva etmektedir). Kehf suresinde keşf ile gulamın katlinin Rabbani ilim olduğu, geminin tahribi ve duvarın onarımındaki gibi gelecekte olacak şeyleri Hıdır aleyhisselamın bilmesi, gayb ve ledünn ilmi olarak adlandırılır. İşte tasavvuf, bu ilimlerin elde edilmesine denir. و قل و لا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى ¹⁰⁵ , ربي زدني علماً /Ve de ki: Rabbim benim ilmimi artır ¹⁰⁶ لا تحرك به , Kur'an sana vahyedilinceye kadar onu almak için acele etme ¹⁰⁶ , لسانك لتعجل به إن علينا جمعه و قرآنه فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه

¹⁰³ Hud, 11/112.

¹⁰⁴ Tirmizî, Hadis no. 3297.

¹⁰⁵ Taha, 20/114.

¹⁰⁶ Taha, 20/114.

döndürme, onu toplamak, okumak bize aittir. Biz onu okuduğumuzda onun okunuşunu takip et. Onu açıklamak ta bize aittir.¹⁰⁷ و أنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل، ¹⁰⁸ ayet-i ^{اليهم}/Biz sana zikri indirdik ki insanlara indirilen vahyi onlara açıklayasın.¹⁰⁸ ayet-i işte bu ilme dair Rabbânî işaretleri taşımaktadır. وجدك ضالاً فهدى و/ve seni şaşırılmış buldu da seni hidayet etti¹⁰⁹ yani Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 911) tefsiriyle; sana gizli olan şeyleri açıklamak için hidayet etti. Seyyidu't-Taife Üveysi Seriyi-i Sakatî (ö. 874) ve Haris el-Muhasibî (ö. 857) gibi zevat ile sohbette bulunmuş, tasavvufu kil u kâlden (dedikodu) değil açlık ve vera' ve alışkanlıkları bırakmaktan, kitab ve sünnetten almıştır.¹¹⁰

Tasavvuf anlayışını Kur'ân ve Sünnet'e refere eden Vânî el-Malatî, tarikatın şeriata dayandığını ve bütün işlerde ihlâsa riayet ettiğini belirtirken, tarikat olarak vassettiği bu yolun, ancak Muhammed (sav) yolunu tutanlara açık olduğuna vurgu yapmaktadır. Ona göre tefsir, hadis ve fıkıh bilmeyene asla uyulup tabi olunamaz (iktida ve ittiba' edilemez), şeyh veya mürşid-i kâmil olarak kabul edilemez. Zira şer'i ölçüleri bilmeyenler, insanları fitratlarından koparıp dalaletle uğrattırlar. Böylelere iktida edilemez. Nitekim Zünnûn-i Mısırî (ö. 859) ve Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 911) ile hem-sohbet olan Ebu Said-i Harraz (ö. 890) der ki; şeriata uymayan her bâtın, bâtıldır. Binâenaleyh ulemâ, ilham ile rüyayı ahkâmdan saymamışlardır.¹¹¹

Hamdî-i Vânî el-Malatî devamla İmam Gazalî (ö. 1111)'ye dayandırdığı bir tasavvuf ve tarikat tarifi yapar: Buna göre tasavvuf ve tarîkat; kalbi, layık olmayan zemim ahlaktan temizleyip tahallî (tahliye) etmek, sonra güzel ahlâk ile tahalli (süsleme) etmektir. Binâenaleyh velâyet mertebesi ancak şeriatla zahiri, ahlak ile bâtını temizleyip, hakikat ilmiyle kalbi donatmak ve mâsivâdan yüz çevirmekle elde edilir. Bunun içinse dört ilim; fıkıh, tasavvuf, akaid, muhabbetullah ilmi gereklidir.

¹⁰⁷ Kıyamet, 75/17-19.

¹⁰⁸ Nahl, 16/44.

¹⁰⁹ Duha 93/7;

¹¹⁰ Hamdî-i Vânî el-Malatî, *Zübdetü'l-İrfân*, El yazma eser, Malatya, 1918. Müellif Nüshası, s. 564; Hamdî-i Vânî el-Malatî, *İrfânın Özü*, Çev. M. Altunkaya & Mevhibe Altunkaya, Çıra Yayınları, İstanbul, 2016, s. 31.

¹¹¹ Vânî el-Malatî, *age.*, s. 31.

İmam-ı Rabbânî de bu meyanda; “akidenin tashihi, fikhın talimi ile İslam’ın tebliğinin şart olduğunu belirtir. Bunun içinse Ehl-i Sünnet’in yolu takip edilmelidir. Öyle ki Hâce Ahrar; “bütün fenalıkları bizde toplansalar fakat hakikatimizi Ehl-i sünnet ve’l-cema’a akidesi ile donatsalar hiç itirazım olmaz”¹¹² demiştir.

Şa’ravî (ö. 1557) *Tenbihu’l-Muğterrin*’de; kâmil insanlara, vahşi hayvanatın musahhar kılındığını, fakat buna rağmen kalplerinde ucub ve gurur eseri belirmediğini, çünkü tarîkat ve hakîkatın, şeriatın iki hadimi olduğunu, sûfi düşüncede de seyr u sülukun gayesinin ihlas olduğunu belirtir.¹¹³

Müellifimiz aynı zamanda tasavvufu, bir ihsan ilmi olarak görmekte ve bu konuda şu değerlendirmeleri yapmaktadır: “İlm-i ihsan; “الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك/İhsan; Allah’a, O’nu görüyormuşçasına ibadet etmendir. Sen O’nu görmüyorsan da O seni görmektedir.”¹¹⁴ hadis-i şerifinin delalet ettiği ihsanı zevken bilmektir. Aynı şekilde yakın, ayan, zühd, ihlas, marifet-i nefis, marifet-i kalp, nefis tezkiyesi, kalp tasfiyesi, müşahe, mûkaşefe, tevhid, zât tecellisi, sıfât tecellisi, makâmlar, haller, kurb, vusûl, fenâ, bekâ, sekr, sahv, işarât, ilhâm, hitab, nida-yı hatif, kelâm ve ilahi mübaseler gibi kategorilere ayrılmıştır. Bunlar ve bunların emsali her ne var ise; “و/ve Âdem’e bütün isimleri öğretti.”¹¹⁵ ta’limiyle hâsıl olan ilimdir. Bu enva’ın mevzuu ayrı ayrı ise de tek hedefleri, keşfen ve zevkan Hak subhanehu ve teâlâdan bahs etmektir. İlmin üstünlük ve mertebesi, konularının (ma’lumun) şeref ve mertebesi nisbetindedir. Ma’lum yani mevzu’ ne kadar şerif ve âli ise ilm de o kadar yüksek olur. Binâenaleyh nasib-i ulema-yı ilm-i bâtın olan ve mevzu’u zât-ı akdes-i ilahiyyeden ibaret bulunan tasavvuf ilmi, zahir ulemânın nasibi olan akli ve nakli ilimler ile yüksek sanatlardan daha üstün ve yücedir. Her ilmin kitabı, mu’allimi ve müte’allimi de ma’lumu derecesinde önemli

¹¹² İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, Çev. A.Kadir Ayçiçek, Çile Yayınları, İstanbul, 1979, Mektup no. 193.

¹¹³ Vâni el-Malatî, *age.*, s. 32; el-Malatî, *İrfânın Özü*, *age.*, s. 565.

¹¹⁴ Buhari, *Sahih*, s. 20, 1472; Müslim, *Sahih*, s. 20; Tirmizi, *Cami’u’s-Sahih*, s. 967; Ebu Davud, *Sünen*, s. 1270.

¹¹⁵ Bakara, 2/31.

ve üstündür. İnsanın ebedi hayatına vesile olan bâtin ilminin üstadı, geçici hayata sebep olan ebeveynen daha öndedir. Bu fark, zâhir ilmin izafetinden de caribtir. Örneğin kelâm kitabını öğreten ve öğrenen, gramer kitabını öğreten ve öğrenenden mertebe olarak daha yüksek ve üstündür. Bu şekilde kıyaslanmalıdır”.¹¹⁶

Zübde müellifi Hamdî-i Vânî el-Malatî; tasavvufu, hâl ilmi olarak görür ve halleri değiştiren özelliğinden hareketle tasavvufun değişimci formuna da işaret eder. Nitekim lügatte hâl; değişme, dönüşme, durum ve tavır gibi anlamlara gelirken tasavvuf literatüründe ilahi bir lütuf olarak sâlikin kalbine gelen his ve bunun ruh ve bedenine yansıması anlamında bir tasavvuf terimidir.¹¹⁷ Makâm ise; kararlı ve düzenli çabalarla kazanılan bir ahlâk ilkesi veya sülûkun mertebeleri anlamında bir kavramdır.¹¹⁸ Ve olağanüstü halden, hüzn, kabz, bast ve heybetten tasannu’, ictilab ve iktisab olmaksızın Hak ehli indinde kalp üzerine varid olan bir ma’nâdır. Ve nefsin özelliklerinin (sıfât-ı nefs) zuhuru ile ister misal takip etsin ister etmesin kaybolur gider (zâil olur). Devamında meleke olduğundan makam tesmiye kılınır. Ahvâl mevhibedir, makâmât ise gayret sarfetmekle elde edilir.¹¹⁹

3.2. Vânî el-Malatî’ye Göre Tasavvufun Menşei ve Başlangıcı

Hamdî-i Vânî el-Malatî, İslâm’ın ilk döneminde Resûlullah (sav)’e iman edenlerin hepsine genel olarak sahabe adı verildiğini, sahabeyi takip eden nesle tabiin, ondan sonraki nesle de tebe-i tabiin denildiğini daha sonra insanlar arasında kimi farklılıkların başgösterdiğini, bu nedenle Müslümanlar arasında hukukullah riayetleri bakımından önde olan kimselere **zühhâd** ve **ubbâd** isimlendirmelerinin ayrıca yapıldığını belirtmektedir. Sonraki dönemlerde bidatler ortaya çıkıp, farklı topluluklar arasında çekişmeler olunca, her fırka kendi önderlerine zâhid ve âbid demeye başladı. Böylesi bir süreçte sünnete riâyet eden ve gaflet yollarından uzak

¹¹⁶ El-Malatî, *agy.*, s. 574, 1-4. satırlar.

¹¹⁷ Mehmet Demirci, “Hal”, *DİA*, C. 15, İstanbul 1997, s. 216.

¹¹⁸ Süleyman Uludağ, “Makâm”, *DİA*, C. 27, İstanbul 2003, s. 409.

¹¹⁹ El-Malatî, *agy.*, s. 574, 10-13. satırlar.

durarak Allah'ın haklarına riâyet edenler sûfî adıyla tanınır oldular. Malatî'ye göre; bu isim Hicrî ikinci asrın sonuna doğru kullanılmaya başlandı ve bu isimle anılan ilk kişi; “لقلع الجبال بالأبر ايسر من قلع الكبر من القلوب”/İğne ile dağları sökmek, kalplerdeki kibri sökmekten daha kolaydır” diyen ve dilinde daima; “أعوذ بالله من علم لا ينفع”/Fayda vermeyen ilimden Allah'a sığınırım” sözü olan Ebû Hâşim-i Sûfî (ö. 767) idi. Ondan önce hiç kimseye sûfî denmemişti. Hângâhlar da ilk olarak onun için Şâm'da, Remle denilen yerde bina edilmişti. Nitekim emirlerden biri, avlanmak için dolaşırken Ebû Hâşim'in, Ehl-i Sûffe'den bir zât ile buluşup birbirlerinin ellerinden tutarak samimi bir havada görüştüklerini, muhabbetle yiyeceklerini paylaşıp güzelce vedalaştıklarını görünce ilk hangâhı bina etmişti.¹²⁰ Bu bina ile ilgili olarak Şeyhulislâm'ın şu dizeleri terennüm ettiğini aktarır:

خير دار صل فيها خير ارباب الديار
و قديما وفق الله خياراً بالخيار

*Hayırlı ev, ülkelerin iyilerinin namaz kıldığı yerdir.
Ezelden beridir Allâh, iyileri iyilere denk getirendir*¹²¹

Yazma eserin 569. Sayfasının 9-10. satırlarında aktardığına göre; Basra'da Süfyân-ı Sevrî (ö. 778); “Ebû Hâşim olmasaydı Râbbânî incelikleri öğrenemezdim. Onu görmeden önce tasavvufun ne olduğunu bilmiyordum” diyecektir.

Müellifimiz şer'î ilmi iki kısma ayırmakta ve bir kısmını fetva ehline özgü; ibadet, teâmül ve kamu hukukunu ifade eden toplumsal ilişkiler alanı olarak adlandırmakta, diğerini ise tasavvuf ehline özgü mücâdele, özsorgulama şeklinde tanımlayarak sûf hareketinin önemli bir yönüne işaret etmektedir. Ona göre; bu hareketin içinde kimileri Muhasibî (ö. 857)'nin *Riaye*'si gibi vera', takva ve öz muhasebeye dair kitaplar yazmış, kimileri de İmam-ı Kuşeyrî (ö. 1072)'nin *Risâlesi* ve Suhreverdî (ö. 1234)'nin *Avarifu'l-Maârif*'i gibi tarîkat âdâbı, zevk, vecd ve hallere dair kitaplar yazmışlardır. İmam-ı Gazâlî (ö. 1111) de İhyâ'sında bu iki kısmı

¹²⁰ Vâni el-Malatî, *Zübdetü'l-İrfân*, agy., s. 569, 5-6. satırlar.

¹²¹ El-Malatî, agy., aynı yer.

birleştirmiştir.¹²² Bu şekilde bir tasavvuf tarihi analizi de yapan Şeyh Hacı Hamid Hamdî-i Vâni el Malatî (1873-1955), sûfî klasiklerini ele almakta ve klasiklerin konu içeriklerindeki sûfî hâl/makâm kavramlarına değinmektedir.

Müslüman sûfîlerin, İsevî sûfîlere¹²³ nispetle, merâtib-i sûfiyyeye kat'i bir form vermeyi başardıkları değerlendirmesini yapan müellif, aynı yerde Kuşeyrî (ö. 1072)'nin tasavvufu; “sûfî meratib” ve “sûfî ahlâk” şeklinde iki teorik çerçevede ele aldığını belirtir.

3.3. el-Malatî'nin Düşüncesinde Sûfî Hareket ve Değişim

Müellifin düşünce dünyasında sûfî hareket, mücadele ve mücahedeler, bu cümleden olarak zikir ve benzeri uygulamalar, hem bireysel hem de toplumsal değişimi gerçekleştiren uygulamalardır. Ancak bu uygulamalar, beklenen değişimi gerçekleştirebilmeleri için kalbin ürünü olmalıdırlar. Yani onun deyimiyle, lağd (gırtlak, söylem)'dan âzâlara inmeyen, kalbi ve ruhu sarmayan ya da eylem ve hareket biçiminde tezahür etmeyen zikirler faydasızdır.

Zikri, hayatın bütün boyutlarını içine alan bir eylem olarak gören el-Malatî, İmam-ı Gazâlî (ö. 1111)'nin geçirdiği değişim sürecini ve sûfî zikir uygulamalarının, nasıl bir bireysel değişime neden olduğunu, bizzat onun lisanından şöyle nakletmektedir: “Allah, peygamber ve ahirete yakinen iman hasıl etmişim. İmanın bu üç esası, kalbimde rûsûh bulmuştu. Uhrevi saadetin, ancak takva ve dünyevî arzuların terkiyle gerçekleşeceğini anlamışım. Oysa bunun yegâne çaresi ise, bu aldanış dünyasından uzaklaşıp ahirete rağbet etmektir. Kendi hâlimi sorguladığımda gördüm ki mahvolmak üzereyim ve dünya zincirlerine dolanmışım. Ders ve eğitim hayatıma baktığımda, bunun da Allah'a adanmışlıktan çok, ahiret bakımından faydasız ve bir takım önemsiz ilimlerle meşguliyet, makam ve şöhret olduğunu

¹²² El-Malatî, *agy.*, s. 570, 6-11. satırlar.

¹²³ Müellif, İsevî sûfî tabirini kullanarak, sûfî hareketinin sadece İslâmî dönemle sınırlı olmadığını tıpkı Tevhid hareketi gibi onunla eşzamanlı doğup gelişen ve Peygamberler tarihi boyunca süregelen bir hareket olduğunu vurgulamış olmaktadır.

hissettim. Derken, tasavvufa doğru bir girişimin gerekliliğini anladım”.¹²⁴ Müellifimize göre Gazalî; akılcıların aklı, hakimlerin hükmü ve ulemanın ilmi bir yere toplansa, yine de tasavvuf ilminin ahlâkî sürecinden daha hayırlı bir ahvâle tebdil ve tavinin (dönüşümü) imkansız olduğunu düşünmektedir. Böylesi bir değişim için gerekli olan tasavvufun birinci şartı, kalbi masivâdan tamamen temizlemek ve kalbi zikrullah ile meşgul etmektir. Fenâ fillah ancak bu şekilde gerçekleşir.

El-Malatî’ye göre; tasavvufun en yüksek gayesi, her şeyde bütünüyle Nebevî örnekliliğe bağlılık ve bu yönde sürekli bir yükseliştir. Dolayısıyla zâhir-bâtın yaratılmışlar içinde, en büyük erdeme sahip olan Muhammed (sav)’e gerçek varis olmaktır. Velâyetin gayesi bu olmalıdır. Bu da insanın taşıdığı iki hakikatten en önemlisi “rûh”un, yüksek ve yüce özelliğiyle gerçekleşecek sürekli bir değişimi ifade eder. Zira; “قل الروح من أمر ربي/De ki; ruh Allâh’ın emrindendir”¹²⁵ ve “و نفخت فيه من روحي/Ve Ona ruhumdan üfledim”¹²⁶ ve benzer ayetlerde rûh, yüce hakikat olarak nitelenmiştir. Diğer hakikat ise; “خلقته من طين/Onu çamurdan yarattın”¹²⁷ ve “خلقته من تراب/onu topraktan yarattı”¹²⁸ gibi ayetlerde geçen ve özelliği bakımından rûha göre daha düşük bulunan toprak (çamur)’tır. Ruhun letafeti, dört unsurun (hava, ateş, su, toprak) kesafetini almaya eğilimli olduğundan düşük ahlâka meyil çok iken, üstün ahlâka meyil nispeten az olur.¹²⁹ Görüldüğü gibi genel olarak insanda iki durum, yani havaslık ve avamlık söz konusudur. Genellikle birinci durumun üstün özellikleri gölgede kalır. Hatta kimi zaman avamlık o kadar ileri boyutlara varır ki istidâddan başka üstün ahlâktan eser kalmaz. Tedrici olarak avamlıktan kurbiyete doğru yükseldikçe ilk hakikat galip gelir ve düşük özellikler azalır, yüksek ahlâkî vasıflar artar. Dereceler yükseldikçe havaslık o kadar galip olur ki düşük ahlâktan (istidat

¹²⁴ El-Malatî, *agy.*, s. 571, 4-14. satırlar.

¹²⁵ İsrâ, 17/85.

¹²⁶ Sad, 38/72.

¹²⁷ Sad, 38/76.

¹²⁸ Onu topraktan yarattı. Al-i İmrân, 3/59.

¹²⁹ El-Malatî, *agy.*, s. 572.

dışında) eser kalmaz. Hatta velâyetin büyük önderlerinde olduğu gibi, bazen bu istidâd bile kalmaz. İşte tasavvufun gayesi, büyük peygamberlerin bıraktığı nebevî miras gibi büyük bir tedrici değişim ile; kötü, düşük ve şekilci ahlâkı terkedip güzel, üstün ve yüce ahlâk ile donanımlı hale gelmektir. Zira Resûl-i Ekrem (sav)’in bi’set ve risaletindeki gayenin: “بعثت لأتمم مكارم الأخلاق/Mekârim-i ahlâk’ı tamamlamak üzere gönderildim¹³⁰ hadisi doğrultusunda, bu değişim sürecini takip ederek üstün ahlâkı tamamlamak olduğu anlaşılmaktadır.

Zübdetü’l-İrfân’da sözü edilen ulvî hakikatın galip gelmesi halinde, müellife göre, süflî hakikat mağlup olacak, ileri düzeyde bu fazilet değerleriyle hemhâl olan velâyet sahipleri, üstün ahlâkı son derece suhûlet içerisinde temsil edebileceklerdir. Öyle ki bu durumda insanların geneli, kendini zorlayarak ancak bir üstün salih amel ortaya koyabildiği gibi, bu velâyet ehli kimseler de ancak zor kullanıldığı taktirde kendilerinden süfli bir davranış sadır olabilmektedir. Çoğu kez bu da Allah’ın inayetiyle gerçekleşmez ve Allah’ın dostları bundandan korunmuş olurlar.¹³¹ Nitekim; “ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون/Dikkat edin! Allah’ın dostlarına korku yoktur, onlar üzülmeyeceklerdir de”¹³² ayeti, onlar için ileride de bir pişmanlık olmayacağını birdirmektedir.

Güzel ahlâkî davranışların gerçekleşmesi ve çirkin olanlarının da zeval bulması, ancak tasavvuf yoluyla kolay ve hızlı bir surette mümkün olabilir. Tasavvufun gayesi de genel anlamda, büyük nebevî ahlâk ile ahlâklanmak ve ilahi ahlâk muttasıf olup şer’i davranışları kolaylıkla yerine getirmektir. Bu ise talib ve sâliklerin gayesidir. Vâsılların, bundan daha ileri gayeleri vardır.¹³³

¹³⁰ Muhammed b. Selâme el-Kudâî, *Müsnedü’ş-Şihâb*, Müessesetü’r-Risâle, Dimâşk 1985, s. 332.

¹³¹ El-Malatî, *agy.*, s. 573, 1-3. satırlar.

¹³² A’raf, 7/35; Yunus, 10/62; Ahkaf, 46/13.

¹³³ El-Malatî, *agy.*, s. 573, 4-6. satırlar.

3.4. Hamdî-i Vâî el-Malatî'de Şeriat-Hakikat Anlayışı

Şeriat; sözlükte yol, bir yöne uzayıp gitmek, kanun koymak, suya giden yollar¹³⁴ manasına gelmektedir. Zamanla bir semavi kitabın hükümleri için kullanılmaya başlanan şeriat kelimesi, Kur'ân-ı Kerîm'de beş yerde geçer. İstilahta ise şeriat, İslâm'a ait dinî, ahlâkî ve hukûkî hükümler bütünü ifade eder.¹³⁵ Sözlükte gerçek, sabit, doğru ve bir şeyi gerçekleştirme gibi anlamlara gelen hakikat ise tasavvuf ıstılahında zâhirin ardındaki örtülü ve gizli mana, dini hayatın en yüksek seviyede yaşanarak ilahi sırlara aşina olmak gibi anlamlara gelir.¹³⁶

Hamdî-i Vâî el-Malatî, şeriat ile hakikat arasındaki münasebetten söz ederken şeriatın; iltizâm-ı ubudiyetle emrden, hakîkati ise, müşahedei rububiyetten ibaret görür. Ona göre şeriatle mukayyed (kayıtlı) ve müeyyed (destekli) olmayan hakikat merdud (reddedilmiş) ve matruddur (dışlanmış). Hakikat ile mukayyed olmayan şeriat ise, gerçekleşmesi imkansızdır. Şeriat; halka sorumluluk yüklemekle, hakikat halkı yönlendirmekle açıklanabilir. Şeriat ona ibadet, hakikat ise mabudiyyeti müşahededir. Şeriat emr ile kâim, hakikat kaza ve kaderi şahid ve her şeyden içkin ve her şeyden açıktır. “إياك نعبد/Ancak sana ibadet ederiz”¹³⁷ hıfz-ı şeriata; وإياك نستعين/Ancak senden yardım dileriz”¹³⁸ hakikatin ikrârına işârettir. Şeriat emirle vacip olması bakımından hakikattır. Hakikat, Hak Subhanehu ve Te'alanın marifetini bilmek ile ma'mur oldukları cihetten şeriattır. Tasavvufun konusu ise; keşif-ayan, vecd-vicdan, zât-sıfat, şuûn-itibarât ve ilahi esma-ef'âldir.¹³⁹

3.5. Hamdî-i Vâî el-Malatî'nin Zikir Kavramını Ele Alışı

El-Malatî'ye göre tasavvufi uygulamaların başında “zikir” gelir. Öncelikle

¹³⁴ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvufî Deyimler Sözlüğü*, “şeriat”, Ağaç Yay., İstanbul, 2009.

¹³⁵ Talip Türkan, “Şeriat”, *DİA*, İstanbul 2010, C. 38, s. 571-574.

¹³⁶ Mustafa Çağrı, “Hakikat”, C. 15, *DİA*, İstanbul 1997, s. 177; Mehmet Demirci, *age.*, “Hakikat”, s. 178.

¹³⁷ Fatiha, 2/4.

¹³⁸ Fatiha, 1/4.

¹³⁹ El-Malatî, *agy.*, s. 573, 10-14. satırlar.

zikrin önemi ve faziletine değinen müellif, bazı ayet ve hadislerle zikri, Kurân-Sünnet esaslarına dayandırır. Kalbin vasfı olarak nitelediği zikrin; “anma ve hatırlama”ya karşılık gelen sözlük anlamı olduğunu bu nedenle ancak kalp ile yapılabileceğini vurgular.¹⁴⁰ Dolayısıyla kalpten olmayan zikrin maksada yani Allah’ın rızasına ulaştırmayacağına işaret eder.

Zikir kavramı için esas aldığı Kur’ân ayetleri şöyledir: “ فاذكروني اذكركم فاذكروني /واشكروا لي و لا تكفرون/Beni anın ben de sizi anayım bana şükredin nankörlük yapmayın”¹⁴¹, “ الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً و على جنوبهم /Onlar ki ayakta, otururken ve yanları üzere uzanırken Allah’ı zikrederler”¹⁴², “ و اذكروا الله ذكراً كثيراً لعلمكم تفلحون /Allah’ı çokça zikredin, umulur ki kurtulursunuz”¹⁴³, “ يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكراً كثيراً و سبحوه "يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكراً كثيراً و سبحوه /Ey iman edenler! Allah’ı çokça zikredin ve O’nu sabah akşam tesbih edin”¹⁴⁴, “ و اذكروا ربك كثيراً و سبح بالعشي و الإبرار /Rabbini çokça zikret ve gece gündüz O’nu tesbih et”¹⁴⁵, “ الذين آمنوا و تطمئن ألاً بذكر الله تطمئن القلوب /Ticaretin ve alışverişin Allah zikrinden alıkoymadığı adamlar vardır”¹⁴⁶, “ الذين آمنوا و تطمئن ألاً بذكر الله تطمئن القلوب /Onlar ki iman ettiler ve kalpleri tatmin bulan kimselerdir. Dikkat edin kalpler ancak Allah’ın zikri ile tatmin olur.”¹⁴⁷ “ و الذاكرين الله كثيراً و الذاكرات أعد الله لهم /Allah’ı çokça zikreden erkekler ve kadınlar için bir mağfiret ve büyük ecir hazırlamıştır”¹⁴⁸ ayetleriyle zikri temellendirerek zikrin önemine vurgu yapar ve daha sayamadığı kadar çok ayet ve hadislerde zikrin farklı biçimlerde ele alındığını belirtir. Ayrıca zikirden maksadın; Allah’ın zât ve sıfatlarının künhüne varmak değil O’nun rızasına ulaşmak olduğunu; “ أكثروا ذكر الله تعالى حتي يقولوا مجنون /Allâh’ı zikretmeyi artırın, öyle ki size deli diyecekleri hadde kadar”¹⁴⁹, “ حتي يقول

¹⁴⁰ Vâni el-Malatî, *agy.*, s. 566.

¹⁴¹ Bakara, 2/152.

¹⁴² Ali İmrân, 3/191.

¹⁴³ Enfal, 8/45.

¹⁴⁴ Ahzab, 33/41- 42.

¹⁴⁵ Ali İmran, 3/41.

¹⁴⁶ Nur, 24/37.

¹⁴⁷ Ra’d, 13/28.

¹⁴⁸ Ahzab, 33/35.

¹⁴⁹ İbn Hibban Sahih’inde ve Hakim’in Müstedrekinde yer alan hadis.

المنافقون إنكم مرائون/Münafıklar siz riyâ yapıyorsunuz deyinceye kadar”¹⁵⁰ hadisiyle ve “الشريعة أقوالي و الطريقة أفعالي و الحقيقة أحوالي”/Şeriat, sözlerim; tarikat fiillerim ve hakikat, hallerimdir”¹⁵¹ rivayetiyle temellendirmekte ve insanın zikir ile mükellef olduğunu belirtmektedir.

Kitabının aynı yerinde yalnız lisan ile yapılan zikir, ona göre gırtlaktan aşağı inmeyen (lağd) ve faydasından mahrum kalınan şey gibidir, zikrin hakikatini ihtiva etmez. Ancak kalbin bu zikirle uyumu (muvâtât) halinde maksat hasıl olur. Bunun içinse uzun süre kalbi zikre alıştırmak gerekir. Allah zikri ve kelime-i tevhidin sadece ağızla tekrarlanması, tarikatlar içinde Allah’a vusûle en yakın tarikat (vusûl-i ilallah ekrab-i turuk) olan Nakşi gelenekte bir kıymeti yoktur. Müellif; “tasavvuf demek, zikretmektir” derken, nefsin terbiye ve tezkiyesi ile mutmainne, râziye ve marziyye mertebelerine ulaşmayı kastetmektedir. Böylece riya, süm’a (duyurma) ve nifâk gibi nefsin âfetlerinden kurtulmak çokça zikrederek mümkün hale gelecektir. Yaratılışın sırrı da ancak bu şekilde iman, İslâm ve ihsânın kemâli neticesinde gerçekleşecektir.

Hamdî-i Malatî; hakka’l-yakin ile ifade edilen ihsânın da, tasavvufa ait zikir ve evrâd ile gerçekleşeceğini söyler. Ona göre; tarikatlerin ilk örneği, aralarında Ebu Hureyre ve Sa’d b. Ebi Vakkâs (ö. 674), Vasile b. Eska (ö. 703), Ebu Zerr (ö. 652), Ammar b. Yâsir (ö. 657), Selmân (ö. 656), Bilâl (ö. 640), Süheyb (ö. 659), Huzeyfe (ö. 656), Afîyye b. Ğafır ve diğerlerinin bulunduğu ashab-ı suffenin hayatında mevcuttur. Bunlar âyin, kıyafet ve sair hususlarda halktan farklı değillerdi. Sahib-i *Keşşâf* Zemahşerî (ö. 1143)’den suffice ashabının 400 kişi olduğunu nakleder. Cihâd, ibâdet ve zikrullah ile meşgul olan bu kimselerin simaları görenler üzerinde tesir ve heybet bırakırdı.¹⁵²

¹⁵⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*.

¹⁵¹ Aliyyu’l-Kârî, *Şifâu’ş-Şerîf*.

¹⁵² Hamdî-i Vâni el-Malatî, *Zübdetü’l-İrfân*, agy., s. 657.

Burada Nakşi önderlerinin kalbî zikirlerini; ilk olarak Hz. Peygamber'in, dizüstü oturan Ebubekr-i Sıddik'a hicret sırasında mağarada hafıyyen öğrettiği zikir olarak tanımlayan el-Malatî, tarîkattan maksadın ise; Hz. Ebubekir misali ihlâs, samimiyet ve bağlılık olduğuna dikkat çekmektedir. Buna göre her anı Hak (cc) huzurunda zikrullah ile sarf etmek ve kendini kefenlenmiş ve kabre girmiş bir meyyit olarak addedip, haline acıyarak sadece zikir ile meşgul olmak için mezarından çıkmaya ve her an yine yerine dönmeye izinli olduğunu düşünmek gerekir.¹⁵³

Mutasavvıfımıza göre zikir insanı değiştiren, insan alışkanlıklarını (me'lufât) bıraktıran ve dönüştüren bir etkiye sahiptir. Sûf hareketinin öngördüğü yola koyulup, rûhun hakîkatine uygun zikir ile meşgul olunca; “من أحب شيئاً أكثر ذكره/Kim bir şeyi severse onu çokça zikreder”¹⁵⁴ hadisinin içeriğini yansıtan; “من أكثر ذكر شيء أحببه غالباً/Kim bir şeyin zikrini çok yaparsa, onu genellikle sever” hükmü gerçekleşir. Böylece kelime-i Celâl ve kelime-i tevhidin letaifinden ilahi muhabbet artar ve Rabbani bir olgu olan ruha kuvvet verir.¹⁵⁵

3.6. Vahdet-i Vücûd'a İlişkin Yanlışlar ve El-Malatî'nin Özeleştirisi

Klasik tasavvuf yazarları gibi el-Malatî de, kelam bahisleriyle başladığı eserinde, İslam Hukuku ve diğer temel İslam bilimleri çerçevesinde bir tasavvuf anlayışı ortaya koymuştur. Sıkça şariat vurgusu yapmakta, bütün görüşlerini Kur'ân ve Sünnet'le delillendirmektedir.

Ehl-i Sünnet geleneğine sıkça vurgu yapan el-Malatî hem inanç hem de amelde, Nakşi çizgisine bağlılığını göstermektedir. Bu nedenle hazret, şeyh-i ekber gibi saygı ifadeleri kullanmakla birlikte Muhyiddin İbn Arabî'yi eleştirmekte ve özellikle vahdetçi görüşlerine katılmadığını beyan etmektedir. Şimdi Hamdi-i Vâni el-Malatî'nin, Tasavvuf tarihinin en önemli simalarından biri olan İbn Arabî'nin tartışmalı görüşlerine dair değerlendirmelerini ele alalım:

¹⁵³ El-Malatî, *agy.*, s. 568, 15 ve 16. satırlar.

¹⁵⁴ Acluni, *Keşfu'l-Hafa'* da yer almaktadır.

¹⁵⁵ El-Malatî, *agy.*, s. 572, 23-25. satırlar.

Muhyiddin İbn Arabi (ö 1240)'nin raşit halifelerin hilafet sıralarının ömürlerine göre olduğu görüşünü bir şathiyye¹⁵⁶ olarak nitelemektedir: Hanefî mezhebi kitaplarında, Hulefa-yı Erba'anın üstünlüklerinin hilafetleri sıralaması gibi olduğu hükmü yeralır. Dört mezhep imamının görüşü de böyledir. Binâenaleyh Muhyiddin İbn Arabi'nin bu ve benzer sözleri, onun şathiyyelerindendir, kabul edilemez. Onun bu tarz verdiği bilgiler, çoğunlukla ehl-i sünnet'in bilgisinden ve doğrudan uzaktır, reddedilmiştir. Ulema ve ilim talebelerine muhabbet ve onların yöntemleri güzeldir ve onların hareketlerinde olmayı arzu ederim. İmam-ı A'zam (rh)'a göre Şeyheyn (Ebubekir, Osman)'in üstünlüğü ve hatineyn (iki kayınbaba)'nın muhabbeti, Ehl-i sünnet ve cemaatin alametlerindendir. Bu kelamın hikmeti şudur; toplumda fitneler ve ihtilâller ile insanların kalbine bir hüzn girdiği için hatineyn için onlar hakkında muhabbet kelimesini seçmiştir. Hazret-i Osman, Hazret-i Ali (ra)'den üstünlüklüğünün hilafet sırası bakımından olduğu muhakkaktır. Sufiye'nin yanlışları ve sâliklerin düşük işleri çoktur. İnançlar ve amellerde şeriatı korumak gerekir. Allah subhanehuya sığınırız...¹⁵⁷

Müellifimiz tasavvuf çevrelerinde fuzûlî kelimeler, hikâye, kerâmet gösterisi ve şathiyye gibi hatta en yaygın tasavvuf uygulamaları arasında yer alan sema' ve benzeri hususlarda Ehl-i Sünnet anlayışı ile bağdaşmayan yorum ve tutumları da eleştirmektedir. Mesela raks ve sema'nın akidede noksanlıklara sebep olduğundan söz etmekte ve şöyle söylemektedir: “Ve ehlüssünne ve'l-cema'a mezhebinde noksan-ı akideye sebep olan tevhid ve maarif istima'ından sakınıp raks ve sema' ve bi fuzul-i kelâm ve hikâyâtı garibe ve acibe ile meftun ve türrehât-ı sufiyyeden ihtiraz lazımdır. Bazı kimseler duymuşlardır ki meşayih-i sufiyye halvete girdikleri vakit gözlerine vekayi'-i zahir ve bir takım acayib ve garaib münkeşif olur. Binâenaleyh onlar da bu talep ile halvete girmişlerdir. Halbuki bu keyfiyyet-i ayni i'tila ve mahz-ı dalâldir. Halvete böyle bir illet ve maksat ile giren kimsenin kalbine şeytan girerek ona türlü

¹⁵⁶ Şathiyye, sufilerin Allah zikri ve benzeri hallerinin neticesinde girdikleri sekr, vecd halinin etkisiyle söyledikleri anlaşılmayan sözlerden ibarettir. Bu sözler kimi zaman güncel hayatta ters karşılanabilmekte ve şeriatı aykırı olabilmektedir.

¹⁵⁷ El-Malatî, agy., s. 662.

isyanlara sürükler ve içini gurur ile doldurur”.¹⁵⁸

Ona göre halvetin belli şartları ve sıfatı vardır. Bunlara riayet edilmeden yapılan halvet fitneden başka bir anlam taşımayacaktır. Nitekim müellifimiz özeleştirilerini şöyle sürdürmektedir: “(Halvette kişi) bütün isteklerinden ve tüm arzularından uzaklaşmış olmalıdır. Eğer bu sıfatta olmaz ise halveti, fitne veya musibete neden olur. Halbuki o biçare de kendini hüsn-i halde zan eder. Ve bazı kimseler şartlarına riayet etmeksizin halvete girerek ve ezkârdan birine devam ederek nefsi kuvvetlerini bir noktaya cem’ ve zahiri duyularını harici meşguliyetten men’ ettiler. Nitekim Rehhabin (ruhbanlar) ve Brahma ve felasife böyle ederler. Bu keyfiyyetin safa-yı bâtin husûle getirmekteki tesiri mutlaktır. Ancak ahkâm-ı şer’iyyeyi tatbik, hareket ve sünen-i Resûlullah’a sîdkla tabi olmak sûretiyle icra edilen halvet, kalbî nurlanma ve dünyaca zühdü ve helâvet-i zikri ve salât ve tilâvât ve ibadet hususlarında ihlas ile muameleyi getirir. Bu babda siyaset-i şer’iyyeye ri’ayet ve Resûlullah sallallahu aleyhi ve sellem efendimize müteba’at etmeyenlerde yalnız nefsi arınma hasıl olup Nasara ve Brahma bu gibi faydalardan uzak değildirler. Onlarda bu ahval vaki’ olduğu meşhûrdur.”¹⁵⁹

Vahdet-i Vücûd düşüncesi ile ilgili olarak da farklı hatalı yorumlar yapılmaktadır. Vahdet-i vücudun gerek taraftarları, gerekse karşıtları zaman zaman bu yanlış yaklaşımlara düşmektedirler. Bu hatalı okumaların başında vahdet-i vücudun bir hulûl ve ittihat anlayışı olduğu zannı yatmaktadır. Sözü edilen kimi vahdet-i vücûd karşıtları hatalı olarak, bu düşünce sisteminde, Allah’ın kainattaki varlıklarla birleştiğini, onlara hulûl ettiğini iddia ederler. Buna göre hulûl ve ittihat fikri, Allah (cc)’nun, kainattaki varlıklara girmesi, onlarla birleşmesi, aynileşmesi demektir.

¹⁵⁸ El-Malatî, *agy.*, s. 574, 20-25. satırlar.

¹⁵⁹ El-Malatî, *agy.*, s. 575, 1-8. satırlar.

Hulûl, halle fiil kökünden yerini almak, içine girmek, bütünleşmek, aynileşmek anlamındadır. İttihat ise birleşmek, bir olmak demektir. Hamdî-i Vâî el-Malatî (1873-1955) vahdetçi yaklaşımlar içinde hülûl ve ittihadı çağrıştıran yorumları reddeder. Bu yönde sadece mantık ve kuru zihin çözümlemeleri yapan mutasavvıfımız Hindu felsefesini de eleştirir ve şöyle der: Binâen aleyh günümüzde bir takım kimseler hulûl, bazıları ittihad hatta bir kısmı vusûl derecesine geldiğini hayal edip son derece hataya düşmüşlerdir. Şeriattan murad; inanç ilkeleri bütün zamanlar için sabit olan, yaşam kuralları ise nesh ve tecdid ile yenilenen semâvî kitaplar, ilahî emir ve yasaklardır. Tasavvuf da, bir hakikatler denizi olarak nübuven ve risaletle beraberdir. Tasavvufun önemli bir cüz'ünü teşkil eden vahdetî'l-vücûd ise, Buda ve batıl din sahiplerinin, mantıksal kimi analizlerle inandıkları vahdet-i vücûddan bûsbütün farklıdır. Çünkü tasavvufun vahdet-i vücûdu, bir hissedîştir (emr-î zevkî) diğeri ise bir mantıksal kurgudur. Bu farkı ancak vahdet-i vücûdu çok iyi bilen ve bu yüksek şuurâ ulaşanlar bilebilir. Akılcılar ve zahirciler, bu tarz bir zevki tatmadıkları için Hint mistisizmindeki vahdetçi yaklaşım ile tasavvuftaki vahdet-i vücûd arasında bir benzerlik olduğunu zannederler.¹⁶⁰

Varlık ile ilgili olarak, İslam bilginleri arasında fda arklı birkaç görüş vardır. Bu görüşlerin mukayesesi, vahdet-i vücûdun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Varlıkların asaleti veya itibariyyeti meselesi, Şeyh-i İsrâk (Suhreverdi)'tan bu yana İslam filozoflarının en ciddi şekilde üzerinde durduğu ve felsefenin de en temel konularından biridir. Meşşâî felsefesinde, her ne kadar asalet sahibi olsalar da varlıklar, zâta benzer hakikatlerdir ve hiçbir şekilde zât ile ortaklıkları yoktur. Sadece dışsal soyutlanma özelliklerinde müşterektirler.¹⁶¹ Varlık, bu ortak soyut özelliklerden biridir.

¹⁶⁰ El-Malatî, *agy.*, s. 572, 1. satır.

¹⁶¹ Sadru'l-Müteallihin, *Eşfar-ı Erba'a*, C. 1, s. 38.

Buna göre yaşanan dünya veya nefsü'l-emr; birbirileri arasında hiçbir irtibat, birlik ve zatî ortaklık bulunmayan kesretlerin sahnesidir. Onların vahdeti, sadece varlığın birliğindedir. Bu nedenle Meşşâî filozoflarına göre vahdet-i vücûd sadece kavramsal ve teorik bir vahdettir.

Hatırlatmakta yarar vardır ki daha önce de değinildiği gibi, bu bakış açısı, Meşşâîlere aittir. İllet ve malul türü delil ve karineler, İbn Sinâ (ö. 1037) gibi büyük Meşşâî filozofların söz ve eserlerinde vardır. Buna göre Meşşâî filozoflar, vahdet-i vücûdu sadece kavramsal bir vahdet olarak almazlar.

Aynı kitapta Sadru'l-Müteellihin (ö. 1640), vahdet ve kesret konusunda daha ince bir görüş ortaya koyar. Ona göre eğer yaratıklarda varlığı asıl görürsek; artık fiiliyet, illiyet, vahdet ve teşahhus vb. kavramlarda olduğu gibi varlığı, ortak ve genel bir kavram olarak kabul edemeyiz. Bilakis sözü daha da ileriye götürüp, varlıkların zatını, varlığın hakikati ile dolu bilmek ve onları zat bakımından müşterek ve tek bir vücut olarak saymak gerekir. Fakat bu müştereklik ve vahdet ile ilgili olarak şu hususu göz önünde bulundurmakta yarar vardır: Varlıklardaki bu müştereklik ve teklik, bazılarının düşündüğü gibi kök ve kaynak birliği ya da ortaklığı değildir. Bilakis şahsi bir vahdet ve ortaklıktır ki bu da varlıkların, dış teklik ve tekparça oluşlarını ifade eder.

O nedenle Hamdî-i Vâni el-Malatî, mümkün vücut ispat etmeyi ve hayr u kemâli ona raci kılmayı, gerçekte Hak tealaya mülkünde şerik koşmak¹⁶² olarak değerlendirmektedir. Hülâsa müellifimize göre hulûl ve ittihat, vahdet-i vücûd düşüncesinde yeri olmayan birer sapma olarak görülmüştür. Klasik sûfî yazarlar tarafından da reddedilmiş olan bu anlayışı Vâni el-Malatî, “همه اوست/Her şey O’dur” yerine “همه از اوست/Herşey O’ndandır” şeklinde düzeltir.

¹⁶² Vâni el-Malatî, *age.*, s. 613.

Esasen sûf hareketi tarihinde kimi mutasavvıfların sözlerinden, “همه اوست/Herşey O’dur” yanlış algısını çıkarmayı, öncekilerin yanlış çıkarımlarının bir sonucu olarak görmek mümkündür. Çünkü Hakk’ın varlığı, bütün varlıklara hülûl ettiğinde ve onlarla birleştiğinde (ittihat), bu durum doğal olarak varlıkların Allah olduğu çıkarımıyla sonuçlanacaktır. Kimi sûfiler de, bu yanlış yaklaşımları çağrıştıracak sözler ve şathiyyeler söylemişlerdir.

Mutasavvıfımız heme O’st yanlış anlayışı ile ilgili olarak şu ifadelere yer vermektedir: “Sûret-i ilmiyyeyi ayn-ı sûret sahibi bilmişlerdir. Suret sahibinin benzeri ve örneği bilmemişlerdir. Aynı şekilde zâhir-i vücud-i miraatta görülen ayan-ı sabitenin akseden sûretini, o ayanın aynı tasavvur edip şibhî olmak üzere düşünmemişlerdir. Çaresiz, ittihad ile hükmederek “همه اوست/hepsi O’dur” demişlerdir. İşte vahdet-i vücûd meselesinde Şeyh-i Ekber (ö. 1240)’in genel yaklaşımı budur. Şeyh, bu ve benzeri ilimleri, hatemu’l-velâyet’e mahsûs sayar ve *Fusûsu’l-Hikem*’inde hâtemu’n-nübüvvetin, bu ilimleri hâtemu’l-velâyetten aldığını söyler. Fusûsu şerh edenler, onun tevcihinde tekellüfat göstermişlerdir (izahta zorlanmışlardır). Sonuç olarak, Şeyh’ten önceki sûfî topluluklardan hiç kimse, bu ilim ve sırlara dair söz söylememiş ve bu meseleyi bu yöntemle açıklama cihetine gitmemişlerdir. Sekr halinin galip geldiği anlarda, tevhid ve ittihadı dair sözler zuhura gelebilmiş, “أنا الحق/Ben Hakk’ım ve سبحاني/Kendimi tenzih ederim” diyebilmişlerdir. Fakat bu ittihadı, Şeyh’in anlattığı tarzda beyan ve izah eden olmamıştır. Bu nedenle onlar, tevhidin menşesine inememişlerdir.¹⁶³

Binâen aleyh Şeyh (İbn Arabî) bu taifenin bürhan-ı mütekaddimini ve hüccet-i müteehhirini (erken habercisi ve son kanıtı) olmuştur. Bununla beraber bu meselede birçok incelik gizli kalmış ve bu konuda örtülü sırlar açığa çıkacak ortam bulamamıştır. İmam-ı Rabbânî ise bu inceliklerin sırlarını açıklamayı başarmış, onların yazımı ve düzenlenmesine muvaffak olmuştur. “والله يقول الحق و هو يهدي “

¹⁶³ El-Malatî, agy., s. 614, 20-25. satırlar.

السبيل/164 Allâh hakkı söyler ve doğru yola hidayet eder”.¹⁶⁵

Bu ve benzer konularda sûf hareketi tarihinin en parlak simalarından olan İbnü'l-Arabî (ö. 1240) bizzat sûf hareketi müelliflerinin eleştirilerine maruz kalmış, gerek üslûbu ve gerekse fikirleri eleştiri konusu olmuştur. Esasen sûf hareketinde özdenetim ve özeleştir, çok aktif bir müessesedir ve bu müessese ile hareketin öncü isimleri, bizzat kendi müntesipleri tarafından sıkı bir denetim ve tenkide tabi tutulmuşlardır. Zühhd hareketi, sûf hareketine evrildiği dönemden beri sûfî âlim, ârif ve mürşidler; şâtiyye, kerâmet fûrûşluk (satma) ve gnostik tutum sergileyen öğrencilerini uyarmış¹⁶⁶, hatta kimi zaman azarlayıp meclislerinden kovmuşlardı. İnsan tabiatında mevcut bulunan şatahât, gizem ve gnostik eğilimler; bu ilk sûfî âlimler tarafından tolere edilebilir boyutlarda iken dizginlenmiştir. Aşırılık gösterenler ise meclislerden uzaklaştırılmışlardır.

Vahdet-i Vücûd'un ağır ve derin konuları ile İbnu'l-Arabî'nin şâtiyyâta yakın cümleleri de bu öz eleştiri geleneğinden nasibini almış hatta kimi sûfiler tarafından bu tarz müelliflerin telifleri yasaklanmıştır.

Örneğin İmam Rabbânî (ö. 1624), sûf hareketi tarihinde önemli bir yere sahip oluşu ve Nakşî silsilesinden oluşu ile İbnu'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışını, yöntemini reddetmiş, tenkit etmiş ve vahdet-i vücûd yerine vahdet-i şühûd kavramını temellendirerek itirazlarını sıralamıştır. O aynı zamanda İslâm'ın aslî şeklinin korunması uğurunda mevcut güç merkezleriyle mücadele etmiş, oryantalist planların deşifre edilmesi çalışmalarında bulunmuştur. Esasen İmam Rabbânî'nin vahdet-i vücûd anlayışını Kur'ân ve Sünnet'e göre yeniden ele aldığını ve vahdet-i şühûd adını telaffuz etmeye başladığını söyleyebiliriz.

¹⁶⁴ Ahzab, 33/4.

¹⁶⁵ El-Malatî, *agy.*, s. 615, 1-7. satırlar.

¹⁶⁶ Şahin Filiz, *er-Riâye li Hukukillah, Tasavvuf Klasikleri*, Erkam Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 12; bkz. Süleyman Uludağ, “el-Lüma' ”, C. 27, *DİA.*, İstanbul 2003, s. 259.

İmam Rabbânî, önde gelen sûfî âlimler de olsa hatalı bulduğu yerlerde onları eleştirmekten çekinmemiş¹⁶⁷ geliştirdiği vahdet-i şühûd düşüncesi ile çeşitli projelere alet edilmeye çalışılan vahdet-i vücûd düşüncesini eleştirmiş ve reddetmiştir.

Allah'ın birliğini esas alan tevhid inancı, Allah'ın tek oluşuna vahdet (vahdâniyyet) fikrine dayanır. Tevhid, varlık felsefesi ile izah edildiği zaman vahdet-i vücûd sistemi teşekkül etmektedir. Evrendeki bütün varlıklar, hakiki varlık olan Vâcibu'l-vücûd'un varlığına dayanırlar. Dolayısıyla bizatihi kaim varlık olarak yegâne Allah (cc) vardır. O'ndan başka hiçbir varlık zatıyla kaim değildir. Bu nedenle bu durumu ifade etmek için çeşitli izahlar ve kavramlar kullanılmış ve zamanla varlığın birliği (vahdet-i vücûd) terimi kullanılmaya başlanmıştır.

Sûf hareketinin esas mevzuu tevhid olduğundan ilk sûfî klasik yazarları, eserlerine tevhid bahsi ile başlamışlardı. Bu sûfî yazarlar, Tevhid'e sadece akıl yolu ile değil, tecrübe, his ve ilhamın da işlevsel kılınmasıyla ulaşılabileceğini¹⁶⁸ belirtir ve birkaç kavramsallaştırma ile de bu farklı isimlendirmelere dikkat çekmektedir:

Vahdet-i kusûd: Kişinin, irâdesini Allah Teâlâ'nın irâdesine bağlaması, her şeyde onun irâdesini görmesidir.¹⁶⁹

Vahdet-i şühûd: Kişinin, psikolojik bir hâl olarak âlemde mevcut olan her şeyi Allah Teâlâ'nın tecellîleri olarak görmesi, ondan başkasını görmemesi halidir. Bu hal sekr, gaybet ve galebe gibi isimler verilen vecd ve istiğrak halinde kendini gösterir. Bu hal geçtikten sonra Hak ile halkı ayrı ayrı görür. Kusûdî ve şuhûdî tevhid çeşidinde de Allah-âlem ikiliği mevcuttur.¹⁷⁰

¹⁶⁷ Hamid Algar, *İmam Rabbânî*, DİA., C. 22, s.196

¹⁶⁸ Süleyman Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, Sönmez Neşr., İstanbul 1969, s. 204.

¹⁶⁹ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, Mabaa-i Âmire, İstanbul 1340, C. 2, s. 173.

¹⁷⁰ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 553.

Vahdet-i vücûd: İrâde ve müşahedede olduğu gibi, varlık bakımından da birliğin kabul edildiği bu safhada, Allah'ın dışında hiçbir varlığın hakiki vücûdunun bulunmaması esastır. Bu mertebe, tevhidin en yüksek mertebesidir. Bu mertebede kul, Allah Teâlâ karşısında kendi varlığını unuttur. Allah'ın varlığı öyle bir kuşatır ki kişiyi O'ndan başka bir varlık göremez.

Vahdet-i vücûd esasına dayanan İbnü'l-Arabî; âleme, Allah Teâlâ'nın sûreti, Allah Teâlâ'ya da âlemin ruhu nazarıyla bakmıştır. Ona göre sadece Allah (cc) vardır, âlem ise onun varlığının çeşitli tecellîlerinden ibarettir. Bu sebeple bazı mutasavvıflar “Allah Teâlâ vardı, onunla birlikte başka bir şey yoktu” hadîs-i şerîfine, “şimdi de öyledir” ifadesini eklemişlerdir. İbnü'l-Arabî'ye göre âlem her an yaratılmakta ve yine yaratıldığı anda yok olmaktadır. O buna “el-halku'l-cedîd” adını verir. Bu âlemdeki yaratma aslında sürekli tecelliden başka bir şey değildir. Bu tecellînin farklı dereceleri hazarât-ı hams dediğimiz beş âlemi meydana getirir.¹⁷¹

Sûf hareketi düşüncesinde yanlış anlaşılan hususlardan biri de; Allah (cc)'ın, her yeri kapladığı, bu nedenle kendisi dışındaki varlıklara bir yer kalmadığı anlayışı olsa gerektir. Bununla, Mutlak Varlık dışında hiçbir şeyin, hakikate sahip olmadığı, diğer bütün varlıkların sadece bir hayal ürünü olduğu, bu nedenle masivanın, hiçlik (yokluk)'tan başka bir anlam taşımadığı öne sürülebilmektedir. Oysa buradaki sembolik anlatıma dikkat çekilmelidir. Bu yaklaşım, sûfî düşüncede varlıkları, yokluk olarak saymaktadır. Oysa varlıklar ve kesretin reel bir gerçekliği vardır. Bu nedenle sözkonusu yaklaşım hatalı olsa gerektir.

Tasavvuf ehli açıkça varlığın asaletini kabul etmiş ve çok öncelerden vahdet-i vücûda ilişkin söz söylemişlerdir. Davûd-i Kayserî (ö. 1350), *Füsûsu'l-Hikem*'in şerhinde, Şeyh-i İsrâk (ö. 1191)'ın sözlerini dikkate alarak, varlığın mahiyet ve itibariyetine inandığını belirtir ve şöyle der: “الوجود ليس أمراً اعتبارياً كما يقول

¹⁷¹ Süleyman Uludağ, “Âlem”, *DİA*, İstanbul 1989, C. 2, s. 360-361.

الظالمون/Varlık, karanlık ehlinin (zalimler) dediği gibi itibari bir emr değildir.”¹⁷² Sainuddin-i Türke (ö. 1425) Şeyh-i İsrâk’ın düşüncesini eleştirmekte ve varlığın itibariyyetini kabul etmemektedir. Onun gibi varlığın şahsi vahdeti ve tek parça oluşunu savunmaktadır.

Davud-i Kayseri; varlığın tek bir hakikat olduğunu bunda kesretin ve zuhuratın söz konusu olmayacağını belirtir.¹⁷³ İbn Türke ise şöyle devam eder: “Vahdet, zâtî birliktir, kesret ise sıfatlardan ötürü arız olan lahikelerdir. Dolayısıyla zat olarak madum, araz olarak mevcuttur.”¹⁷⁴

3.6.1. Vahdet-i Vücûdu Açıklayan Temsiller

Mutasavvıflar vahdet-i vücudun anlaşılmasını kolaylaştırmak ve Hak ile halk arasındaki ilişkiyi, vahdetin yanında kesretin tahakkuk keyfiyyetini ortaya koymak için temsillerden yararlanmışlardır. Bu meşhur temsillerden biri derya ve dalga temsilidir.

Deniz ve Dalga: Dalga, denizden farklı bir şey olmakla birlikte ve varlığı kesin olmakla birlikte denizden ayrı da değildir. Bir başka açıdan denizin aynıdır.¹⁷⁵ Deniz ile dalga arasındaki bu ilişkiye benzer bir ilişki de halk ile Hak arasında vardır.

Ayna ve Akis: Hak ve halk arasındaki ilişkinin bir benzeri de ayna ve görüntü (akis) ilişkisidir. Aynada tezahür eden kişi tek olduğu halde aynada binlerce ayrı görüntü nemayan olmaktadır. Bu da aynı şahsın birden fazla görünümünün olması, zatın tek oluşuna bir halel getirmeyeceği şeklinde yorumlanacaktır.¹⁷⁶

Işık ve Cam: Hak Tealanın varlığı, çok sayıdaki ve rengarenk camlara akseden renksiz bir tek ışık gibidir. Bir tek ışığı, bu şekilde farklı renlerdeki camlara

¹⁷² Davûd-i Kayserî, *Şerh-i Füsûsu'l-Hikem*, Taş baskı, s. 5.

¹⁷³ Davûd-i Kayserî, *age.*, s. 6.

¹⁷⁴ Sainüddin İbn Türke, *Temhidü'l-Kavâid*, Ed. S. C. Aştîyânî, Çap-ı Encümen-i Felsefe-i İran, s. 108.

¹⁷⁵ Câmî, *Nakdu'n-Nusûs*, Müessesesi-i Tahkikat-ı Ferhengi, Tahrân 1370, s. 66.

¹⁷⁶ Câmî, *age.*, s. 142.

yansıttığınızda tek ışıktan onlarca farklı renk ve biçimde ışıklar zuhur edecektir. Vâni el-Malatî, güneşin ışıklarının aynı güneşten zaid olmadığını belirterek bu duruma işaret ederken¹⁷⁷ Cendî’de yer alan şu beyit de konuya açıklık getirmektedir:

که افتاد در این پرتو خورشید وجود | خورشید در آن هم به همان رنگ نبود

*Ki varlık güneşinin hüzmeleri buraya düştü / Ondaki güneş de o renkte değildi*¹⁷⁸

Bir ve Sayılar: Hakk’ın halk ile ilişkisi aynı şekilde bir rakamının diğer rakamlarla ilişkisine veya elif harfinin diğer harfler ile olan ilişkisine benzemektedir. Bir rakamı diğer rakamlardan farklıdır ancak tekrar ettikçe diğer rakamlara dönüşürler. Dolayısıyla 9 rakamını düşünersek bu rakam, bir’in dokuz defa tekrarından oluşmaktadır. Bu nedenle 1 sayısı tekrarlanmazsa diğer sayıların husulü mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla 9 aynı zamanda birden türemiştir demek hata olmaz.¹⁷⁹

Gölge ve Kişi: Bütün dünya, Hak Teala ile mukayesede gölge gibidirler. Bu temsiller ve teşbihler yapılırken dikkat edilmesi gereken en önemli husus; kuşkusuz, hulûl ve ittihat sapmasına düşmemek olmalıdır. Attar’ın şu beyitinde olduğu gibi:

یکی خوان و یکی خواه و یکی جوی | یکی بین و یکی دان و یکی گوی

*Okuyan bir, isteyen bir, arayan bir / Gören bir, bilen bir, söyleyen bir*¹⁸⁰

Sonuç olarak kanaatimizce; sûfilerin anlatımlarındaki sembolizmi ve ironik üslûbu gözönüne aldığımızda sözkonusu yanlış anlama ve anlatımların oluşturduğu tereddütler giderilecektir.

Yukarıda tasavvuf anlayışını, sûfî kavramlar ve kurumlara yaklaşımını gördüğümüz Hamdî-i Vâni el-Malatî’nin; ana tema, müellifin Vahdet-i Vücûd Risâlesi olduğundan şimdi de vahdet-i vücûd ile ilgili pasajlarına yer verip metin analizleri yapalım.

¹⁷⁷ El-Malatî, *agy.*, s. 612.

¹⁷⁸ Müeyyidüddin Cendî, *Nakdu’n-Nüsus*, Daru’l-Kütübil İlmiyye, Beyrut 2007, s. 71.

¹⁷⁹ Molla Sadra, *el-Hiketü’l-Mütealiye*, Naşir İrşad-ı İslami, Tahran 1386, C. 2, s. 308.

¹⁸⁰ Hamid Rıza Mecid Abadi, *Feridüddin Attar - Esrarname*, Neşr. Pervan, 1389, s. 18.

Vahdet-i vücûd'u temellendirirken ileri sürülen pek çok delil vardır. Bu delilleri Kur'ân-ı Kerîm, Sünnet-i Nebevî ve Kelâm-ı Kibâr olarak sınıflandırmak mümkündür. Şimdi vahdet-i vücudu işaret eden ayetleri ele alalım:

3.6.2. Vahdet-i Vücûd'un Kur'an-ı Kerim'le Temellendirilmesi

Kurân-ı Kerîm'in birçok yerinde; yegâne güç ve kudret sahibinin Allah olduğu, yalnız O'nun dileğinin gerçekleştiği, O'nun izni olmadan bir yaprağın bile düşmeyeceği gibi ifadeler varlığın birliğine (Tevhid, vahdet-i vücûd) işaret olarak tevil edilebilir. Örneğin; “هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء/Size rahimlerde şekil veren O'dur”¹⁸¹ ayetinde, rahimlerde insanları şekillendiren, onlara bir insan görünümü kazandıran Allah'tır derken, yaratan yegâne merciin kendisi olduğu gibi, şekil verenin de, yönetenin de, icra edenin de kendisi olduğunu bildirmektedir.¹⁸² Bu da evrendeki bütün oluşların hâkiminin Allah olduğunu ve dolayısıyla gerçekte tek varlığın bulunduğunu, diğerlerinin O'nun yanında kayda değer bir varlık olarak görülemeyeceğini anlatmaktadır.

Bir başka ayette; “الله يتوفى الأنفس حين موتها/Vefat anında nefisleri öldüren Allah'tır”¹⁸³ buyurulmuştur. Yani ölmek de insanın elinde değildir. Yaşatan ve öldüren O'dur. Hatta; “وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى/Attığında sen atmadın. Allah attı”¹⁸⁴ ayetinde Allah için ok atanların bile gerçekte kendileri olmadığı, Allah olduğu bildirilmektedir. Bütün bu ayetler, hakiki varlığın bir ve tek olduğunu, O'ndan başka hiçbir varlığın bu özelliğe sahip olmadığını bildirmektedir. Buna göre hakikatte tevbeleri kabul edip sadakaları alan¹⁸⁵, ekinleri eken¹⁸⁶, suyu gökten indiren,¹⁸⁷ Kur'ân'ı öğreten¹⁸⁸, müminlerden biatları alan¹⁸⁹, Allah (cc)'tır. Ekinleri

¹⁸¹ Âl-i İmrân, 3/6.

¹⁸² Hamdî-i Vâni el-Malatî, *Zübdetü'l-İrfân fî Tedkiki'l-İtkân*, Yazma, mn., Malatya 1918, s. 690.

¹⁸³ Zümer, 39/42.

¹⁸⁴ Enfal, 8/17.

¹⁸⁵ Tevbe, 9/104.

¹⁸⁶ Vakıa, 56/63.

¹⁸⁷ Vakıa, 56/68.

¹⁸⁸ Rahman, 55/1-2.

¹⁸⁹ Fetih, 48/10.

eken insanlar sadece birer sebep olarak görülmelidirler ve bu sebepler, vahdet-i vücûd anlayışı içselleştirilmediği takdirde insanlar için sadece birer perde oluverirler.

“الله نور السموات و الأرض/Allah yer ve göklerin nurudur”¹⁹⁰ ayetinde; yer ve gökleri, onların nefsinde ezeli ve ebedi olarak var olan varlık nurunun intişarıyla yarattığı buyrulmaktadır. Mutasavvıflara göre Allah mahiyetten mücerred ve aleminden müstağnî olan nurdur. Varlığı, hiçbir ön koşula bağlı değildir. Allah kelimesi her türlü kayıt ve taayyünden münezzehe olduğu cihetle, bilinmesi mümkün olmayan zât-ı ahadiyye ve gayb-ı mutlak mahsus olduğundan mutasavvıflar vücûda işaret ettikleri zaman Allah ismini kullanmayıp Hak ismini kullanırlar. Çünkü bu isim, sıfat ve isimlerin sûretleri ile tecellî mertebesi ve bu i’tibârla taayyün ve ma’rifeti ihtiva eden vâhidiyyet mertebesine mahsustur. Bu, ıstılah da Kur’ân ve sünnetten iktibas edilmiştir. Çünkü İhlas suresi birinci ayetinde; “قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ/De ki o Allah birdir” gayb zamiri olan “hû” zamiri ile mutlak gayba işaret olunmuş, bundan sonra ahad ism-i şerifi zikredilmiştir. “Allah yer ve gökleri hak ile yaratmıştır” şeklindeki âyetler, Kur’ân’ın 7-8 yerinde tekrar edildiği gibi; “من عرف نفسه فقد عرف ربه/Nefsini tanıyan Rabbini tanır” hadîs-i şerifinde de “Rabbini tanır” denmiş, “Allah’ı tanır” denmemiştir.¹⁹¹

3.6.3. Vahdet-i Vücûd’a Dair Hadis-i Şerifler

El-Malatî’nin Zübdetü’l-İrfân’ında yeralan ve mutasavvıflar tarafından vahdet-i vücûd hakkında ileri sürülen delillerden bir kısmı da; âyetlerden sonra şer’i ilimlerde ikinci mertebede delil özelliğine sahip olan hadislerdir.

Sözgelimi; “كان الله و لم يكن شيئٌ معه/Allah vardı, O’nunla beraber hiçbir şey yoktu” hadisi değişik biçimlerde hadis kitaplarında yer almıştır.¹⁹² Aclûnî (ö. 1749)’nin belirttiğine göre, bir gün ariflerin sultanı Bayezid Bistami meclisinde bir

¹⁹⁰ Nur, 24/35.

¹⁹¹ İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, Mektebetü’l-Kudsî, Beyrut, 1351, C. 2, s. 130.

¹⁹² El-Malatî, *Zübdetü’l-İrfân*, Yazma, mn., Malatya, 1918, s. 651.

kişi bu hadisi okuduğunda şunu ilave etmiş: “Şu anda da öyledir”. Çünkü bütün eşya O’nun vücuduyla mevcuttur. Buna göre onunla beraber başka bir mevcut olamaz, ancak nisbi ve izafi olarak var olabilir. Görüldüğü gibi hadiste vahdet-i vücûd düşüncesinin özü ortaya konmuştur.

Bir başka rivayette; “Şüphesiz Rabbiniz sizinle bineklerinizin semer başları arasındadır” ifadesi (Buhari, Megazi, 38) yine bir rivayette geçen: “Cenab-ı Allah kıyamet günü: “Ey Ademoğlu senden yiyecek istedim beni doyurmadın”. “Ya Rabb! Sen Rabbu’l-alemin olduğun halde ben seni nasıl doyururum?” “Bilmiyor musun filan kulum senden yiyecek istedi, sen onu doyurmadın, onu doyursaydın bunu benim nezdimde bulacaktın”.

Müslim’de rivayet edilen bu hadiste Cenab-ı Hakk yemek, içmek gibi kullara ait olan sıfatları kendine nisbet etmiştir.¹⁹³ Buna göre Allah (cc)’nın zâtıyla değil fakat sıfatlarıyla her an hayatın içinde olduğunu, evrende kesret olarak gördüğümüz, algıladığımız her bir nesne ve oluşun O’ndan bir iz taşıdığını, dolayısıyla Allah’ın tecellilerinin, O’nun zâhir sıfatını yansıttığını söyleyebiliriz. Nitekim; “Kulum nafile ibadetlerle devamlı olarak bana yaklaşır, ta ki ben onu severim. Sevdiğim zaman işittiği kulağı, gördüğü gözü, tuttuğu eli, yürüdüğü ayağı olurum...” rivayeti de böyledir. Bu rivayette, insanın sahip olduğu duyular Allah’a nispet edilmiştir. Bu nispetin hakikati ise; sahip olduğumuz duyularımızın Allah’ın sıfatlarının bizdeki tecellisi olduğunu ortaya koymaktadır. Buharî’nin rivayet ettiği bir başka hadiste; “Biriniz namaza kalktığında ancak Rabbine münacat eder, çünkü onun Rabbi kible ile kendisi arasındadır” buyrulması, “Allah’a yemin ederim ki yeryüzüne bir ip sarkıtsanız Allah’ın üzerine düşerdi”¹⁹⁴ rivayeti, ayrıca Nevevi’de

¹⁹³ İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücud ve İbn Arabî*, İnsan Yayınları, İstanbul 1991, s. 55-57.

¹⁹⁴ Tirmizi, *Sünen-i Tirmizî*,

yer alan; “Beni gören Hakk Teala’yı görmüştür” rivayetleri de Rabbânî tecellilere birer örnek olarak zikredilebilir.¹⁹⁵

3.6.4. Vahdet-i Vücûd’a İlişkin Bazı Hikmetler

Sûf hareketi yazarları tarafından serdedilen ve vahdet-i vücûd ile ilgili delilleri ihtiva eden hususlar arasında hikmetli sözleri (kelâm-ı kibâr) de saymak gerekir. Vahdet-i vücûda delil olabilecek hikmetli sözler sayısız derecede çoktur. Ancak biz burada yaygın birkaç özlü sözü aktararak vahdet-i vücûd yaklaşımını yansıtan özlü sözleri tanımaya çalışacağız.

Fenni Ertuğrul (ö. 1946)’un Aziz b. Muhammed en-Nesefî (ö. 1300)’nin *Zübdetü’l-Hakâik* adlı eserine dayandırarak aktardığı ve Hz. Ebûbekir’e nispet edilen; “Kendisinde Allah’ı görmediğim hiç bir şey görmedim” sözü ile Hz. Ali’ye nispet edilen; “Görmediğim Rabbe ibâdet etmem”¹⁹⁶ sözü, Allah’ın evrende varlığa çok yakın olduğunu, hatta canlılara şah damarından daha yakın bulunduğunu belirtmektedir. Böylece vahdet-i vücûd anlayışına uygun olarak, Allah’ın sıfat ve tecellilerinin, her an hayatın içinde gözlenebildiğini, bu durumun Allah’ın zâhir boyutunu yansıttığını söyleyebiliriz.

3.7. ZÜBDE MÜELLİFİ EL-MALATÎ ve VAHDET-İ VÜCÛD

Sûf hareketi tarihinde en önemli ve esaslı mesele kuşkusuz vahdet-i vücûd meselesidir. Sûfilerin Allahu Tealaya bakışını şekillendiren bu mesele, şeri ilimlerin en karmaşık ve tartışmalı meselesi haline gelmiştir.

Sûfî âlim ve araştırmacıların işaret ettikleri tevhid konusu; tartışmacı filozofların kavrayamadıkları ve araştırmacıların zihnen idrak edemedikleri karmaşık bir konudur.¹⁹⁷ Bu nedenle konu ile ilgili yanlış anlamalar olmuş, çokça spekülâtif

¹⁹⁵ Bkz. Ertuğrul, *age.*, s. 55-57.

¹⁹⁶ Mehmet Demirci, *İman-İslam-İhsan*, Altınoluk Dergisi, 2001, Ağustos, S. 186, s. 21.

¹⁹⁷ Sainüddin İbn Tûrke, *Temhidü’l-Kavâid*, Encümen-i Felsefe, Müessese Ümmü’l-Kura, Kum, 1386, s. 199.

anlayışlar ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla sûf hareketi tarihinde konuya ilişkin şerhler ve açıklamalar yapılma ihtiyacı doğmuştur. Örneğin Mevlânâ (ö. 1273) *Mesnevi*’nin ilk cildinde şöyle söyler:

شرح این را گفتمی من از مری | لیک ترسم تا نلغزد خاطری
نکته‌ها چون تیغ پولاد است تیز | گر نداری تو سپر واپس گریز
پیش این الماس، بی اسپر میا | کز بُردن تیغ را نبُود حیا
زین سبب من تیغ کردم در غلاف | تا که کز خوانی نخواند بر خلاف

Zor da olsa bu meselenin şerhini yapardım / Lakin korkarım düşüncem kayar
Nükteler ok gibidir ucu sivri / Eğer siperin yoksa o halde geri dur
Bu elmas gibi keskin oka karşı kalkansız gelme / Zira ok delmekten haya etmez
*Bu sebeple ben kılıfa bir ok attım / Ki yanlışlıkla biri hakikatin tersini anlamasın*¹⁹⁸

Vahdet-i Vücûd meselesinin derinliği, zorluğu ve karmaşıklığı değişik vesilelerle sûfî yazarların dile getirdiği bir konudur. Sözgelimi İbn Arabî’nin *Füsûsu’l-Hikem*’i bu anlaşılma güçlüğü ve meselenin griftliğini yansıtan eserlerin başında gelmektedir. Derin tahlilleri ve özgün yorumları, çoğunlukla okuyucunun vahdet-i vücudu yeterince anlayamamasına neden olmaktadır. Bu nedenle, eserini okumayı herkese tavsiye etmemektedir.

Füsûsu’l-Hikem her ne kadar küçük çaplı bir eser olsa da, en hassas ve en derin sûfî meseleleri içermekte, dolayısıyla hakkında çok sayıda şerhler yazılmış bulunmaktadır. Doğrusu her asırda o kitabı anlayabilecek ancak birkaç kişi çıkabilmiştir.¹⁹⁹

Görüldüğü gibi vahdet-i vücûd meselesi, başlı başına taşıdığı zorluk ve griftlikten ötürü, belli bir altyapı gerektirmektedir. Kuşeyrî (ö. 1072)’nin; şer’i

¹⁹⁸ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnev-i Ma’nevî*, 1. Defter,

¹⁹⁹ Mutahhari, *Aşinaî ba Ulûm-i İslâmî*, Sadra Yayınları, Tahran, 1377, s. 47.

ilimlerde uzmanlık elde etmemiş olanlara tasavvufta ittiba edilemeyeceğini söylemesi de, bu bağlamda değerlendirilmelidir.²⁰⁰

İslâm bilim ve düşünce tarihinin, üzerinde çokça spekülasyon yapılan kavram ve uygulamaları arasındaki vahdet-i vücûd düşüncesi, gerek taraftarları gerekse karşıtları tarafından yeterli sadelikte ortaya konamadığı için çeşitli galat anlayışlara sebebiyet vermektedir.

Varlığın birliği veya varlıkta birlik anlamındaki bu tasavvuf terimi (vahdet-i vücûd); Allah, âlem ve insan ilişkilerini, kendine özgü sistematikte açıklar.²⁰¹ Dolayısıyla vahdet-i vücûd düşüncesinin, varlık problemi etrafında şekillenen bir felsefe olduğunu söylemek mümkündür.

El-Malati varlığı bir hakikat olarak alır ve vahdet-i vücûdu, İbn Arabî-İmam Rabbânî bağlamında izah eder. Ona göre vahdet-i vücûd kısaca; varlığın tek oluşudur. O tek varlık da Allah'tır. Hakkın dışında başka bir şeyin varlığı sözkonusu değildir. Evrende çokluk olarak görünen bütün eşyanın varlığı, O bir tek zâtandır.²⁰²

Vahdet-i vücûd düşüncesi varlığı (vücûd), mümkün ve zorunlu kısımlarına ayrılmadan önce kendinde bir hakikat şeklinde ele alıp zorunlu ve mümkünü onun iki kutbu saymak suretiyle Hak ile halkı (yaratılmışlar) izâfet ilişkisiyle birbirine bağlar. Böylece Tanrı-insan ilişkileri başta olmak üzere birlik-çokluk sorunu, insan iradesi ve özgürlüğü, âlemdeki kötülük problemi, sebeplilik vb. metafizik konularla iman ve akîdenin anlamı, ahlâk konuları ve çeşitli dinî bahisler hakkında kapsamlı ve sistematik bir düşünce ortaya koyar. Bu düşüncayı kabul edenlere vahdet-i vücûd ehli, vücûdiyye denir.²⁰³

²⁰⁰ Mustafa Altunkaya, *Sûf Hareketi Tarihi*, Çıra Yayınları, İstanbul, 2016, s. 202.

²⁰¹ Ekrem Demirli, "Vahdet-i Vücûd", *DİA*, İstanbul 2012, C. 42, s. 432-435.

²⁰² El-Malatî, *Zübdetü'l-İrfân fî Tedkiki'l-İtkân, Vahdet-i Vücûd Risâlesi*, mn., Malatya 1918, s. 610.

²⁰³ Ekrem Demirli, "Vahdet-i Vücûd", C. 42, *DİA*, İstanbul 2012, s. 431-435.

Muhammed b. Hüseyin el-Bağdâdî (ö. 1016)'nin derlediği *Nehcü'l-Belâğa* adlı eserde yer alan 185. Hutbe'de Hz. Ali şöyle demiştir: “ الحمد لله الذي لا تدرکه الشواهد و لا تحويه المشاهد و لا تراه النواظر الظاهر لا برؤيه و لا تحجبه السواتر. إن الله أجل من أن يحتجب عنه شيء أو يحتجب عليه شيء. الدال على قدمه حدوث خلقه و بحدوث خلقه على وجوده و بإشتباههم على أن لا شبيه له/Hamd, şahitlerin idrak edemediği, müşahitlerin kapsayamadığı, bakanların göremediği Allah'a mahsustur. O ki, zâhirdir fakat görünürlüğüyle değil, perdeler onun zahirligini örtemez. Allah, kendisinden hiçbir şeyin gizli kalması mümkün olmayan veya hiçbir şeyin ona gizli olamayacağı en yüce varlıktır. Yaratıklarının hüdûsu (sonradan oluşluğu), O'nun zatının kıdemine (ezelî oluşu), yaratıklarının sonradan var oluşları (hüdûsu) O'nun varlığına ve yine yaratılmışların birbirlerine benzemeleri, hiçbir şeyin O'na benzemediğine delâlet eder.”²⁰⁴

Burada; “Şahitlerin idrak edemediği, kuşatamadığı” ifadesi aynı zamanda Allah'ın mahdut (sınırlı) olmadığını bildirir. Çünkü idrak edilebilen (muhadded) bir varlık sınırlı demektir. Bu nedenle Allah (cc) mutlak varlıktır, sonsuzdur ve yaratılmışlardan, O'nun tecellilerinden hiçbir şey O'nu idrak ve ihata kudretine sahip değildir. Müşahedeler de onu anlayamaz, ihata edemez. Yine bakanlar O'nun zatını göremezler. Çünkü mutlak varlık, soyut olduğundan ancak maddi cisimleri görebilen bu gözler O'nu algılayamazlar. Binaenaleyh O'nu ancak tezahürleri ve tecellileri olan varlıklarda görebilmek mümkün olur. Yine bir başka yerde; “ الظاهر لا يرى/Zâhirdir O ancak görerek değil” der ve Mutlak Varlık'ın gözle, beş duyu ile algılanamayacağını vurgular. Allah (mutlak varlık) zâhirdir, onu hiçbir örtü perdeleyemez, fakat O'nun zâhir oluşu gözle görülebilecek bir zuhur değildir. Mutlak varlığı perdeleyecek olan şeyin bizzat kendisi, mutlak varlığa muhtaç olduğuna göre bu muhaldir. O'nun perdesi ancak kendisi olabilir. Bu da; “ هو الأول و الآخر و الباطن و هو على كل شيء قدير/O evveldir ve âhirdir; zâhirdir ve bâtıdır”²⁰⁵

²⁰⁴ Şerif Radi, *Nehcü'l-Belâğa*, 185. Hutbe, 21 Nisan 2017 tarihli erişim; <http://islamkutuphanesi.com/turkcekitap/online/nehcul%20belaga/> Şubat 2017

²⁰⁵ Hadid, 57/3.

ayetinde geçen, Allah'ın kendini bize perdelediği boyuta, bâtın boyutuna işaret etmektedir. Dolayısıyla O (cc) kendisini bize zâhir ettiği ölçüde zâhir, yine kendi zâtını bize bâtın ettiği ölçüde bâtındır.

İslam tarihinde vahdet-i vücûdun ortaya çıkışı, genel anlamda Muhyiddin İbn Arabî (ö. 1240)'ye bağlansa da bu tarz düşüncenin daha eskilere dayandığını, Hallâc-ı Mansur (ö. 922)'dan da önceye hatta Hz. Ali'nin Kûfe mescidinde verdiği hutbelere refere edilebileceğini söylemek mümkündür.

3.7.1. Kur'ân Neslinin Tevhidi ve Vahdet-i Vücûd Yaklaşımı

Hamdî-i Vâni el-Malatî (ö. 1955) vahdet-i vücûdu ele alırken Kurân neslinin yaklaşımını esas almış ve ayetlerdeki işaretlerle konuyu analiz etmeye çalışmıştır.

Cenâb-ı Hak azze burhanunun âleme hiçbir vecihle müşabeheti yoktur. “إن الله لغني عن العالمين /Allâh, âlemlerden münezzehtir.”²⁰⁶ Hak subhanehu ve teâlâyı âleme müttahid ve âlemin aynı olarak bilmek bu fakire son derece ağır (gerân) geliyor. سبحان ربك رب سبحان ربك رب /Onlar onlardır ve ben böyleyim ya Rabb”. العزة عما يصفون²⁰⁷ Senin Rabbin, izzetin Rabbi onların nitelemelerinden münezzehtir” gibi ayetlerle konuyu izah eder.²⁰⁸

Bir ayette insanların ruh ile ilgili soru sorduklarına ve ruhun Allah'ın emrinden olduğuna işaretle geçen; “و ما أوتيتم من العلم إلا قليلاً /Size ilimden ancak az bir şey verilmiştir”²⁰⁹ ifadesi de O'nun (cc) bize bildirmediği ve kendini bize perdelediği alanın (ilim, bilgi) ne kadar büyük bir alan olduğunu göstermektedir. Bu hususu kavrayan bir kimse, Allah'ı bilmiş olur, böylece marifet gerçekleşir. Allah'ı bilen bir kimse ise ne kadar az şey bildiğinin (cehl) farkına varmış olur. Dolayısıyla bir çelişki

²⁰⁶ Ankebut, 29/6.

²⁰⁷ Saffat, 37/180-3.

²⁰⁸ El-Malatî, *Zübdetü'l-İrfân fi Tedkiki'l-İtkân*, Yazma, mn., Malatya, 1918, s. 617.

²⁰⁹ İsra, 17/85.

(paradoks) gibi görünen; “ilim aynı zamanda cehalettir” sözü burada misdâkını bulmaktadır.

Yaratıklarının hüdûsu, O’nun zatının kîdemine, yaratıklarının hüdûsu ise O’nun varlığına ve yine yaratılmışların birbirlerine benzemeleri, hiçbir şeyin O’na benzemediğine delâlet eder. Yani, iki şeyin birbirine benzeyebilmesi için, sınırlı (mahdud) olmaları gerekir. Sınırsız varlık ise kendi zatından başkasına yer bırakmayan mutlak varlıktır. Dolayısıyla böylesi bir varlığın tabiatıyla bir benzeri de olmayacaktır.

Hz. Ali şöyle der: “مستشهد بحدوث الأشياء على أزليته و بما وسمها به من العجز على قدرته أن القوة لله جميعاً و بحول الله و قدرته أقوم و أقعد و بما اضطرها إليه من الفناء على دوامه اضطرار ارتباط عşyanın hüdûsu O’nun ezeliyyetine ve aczden kudretine niteleyen sıfatlarına şahittir. Kuvvet tamamıyla Allah’a aittir. Allah’ın gücü ve kudretiyle ayağa kalkar ve oturur, fenadan bekaya O’nun kudretine muhtaç olurum.”²¹⁰

Eşyanın sonradan yaratılması, O’nun ezeli olduğuna delalet ettiği gibi mahlûkatın zaaf ve acizlik içinde olmaları da O’nun kudretine delalet eder. Yani zahirde, insanların güç ve kudret gerektiren bir şeyler yaptıklarını görüyoruz. Bir taraftan bakıyoruz o insanlar bazen o işleri yapabilecek güce sahiptirler fakat bazen değildirler. Hatta kendi basit işlerini bile yapamayacak duruma gelirler. O halde, daha önce yapabildikleri işlerdeki güç ve kuvvetlerinin kendilerine ait olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü eğer kendi öz güçleri ile o işleri yapmış olsalardı, kendileri var oldukları sürece o işleri yapabilmeleri gerekirdi. Oysa biraz düşündüğümüzde onların başka bir güç ve kudret ile o işleri yaptıklarını anlarız ki o da Allah’ın gücü ve kudretidir. Bu da hem varlık, hem de güç ve kudret sıfatlarda Allah’tan başka bir ilahın olmadığı gerçeğini yani vahdet-i vücudu göstermektedir. Nitekim; “أن القوة لله

²¹⁰ Şerif Radi, *Nehcü’l-Belâğa*, 185. Hutbe, 21 Nisan 2017 tarihli erişim; <http://islamkutuphanesi.com/turkcekitap/online/nehcul%20belaga/>

جميعاً/Kuvvet tamamıyla Allah'ındır"²¹¹ buyurulmuştur. Bu nedenle; Buhari 1086. Hadiste geçen “لا حول و لا قوة إلا بالله”/Güç ve kudret Ancak Allah ile dir” ifadesi varid olmuştur. Gerçekte biz bütün işlerimizi, Allah'ın gücü ve kudreti sayesinde sonuçlandırıyoruz. Ayrıca bütün mahiyetler, başlangıç ve görünümleri itibariyle varlık evreninde ancak Allah'ın varlığına dayanarak var olabilirler. Aksi halde yokturlar (madum). Bu durum da nihayette Allah'ın bakî, ezeli oluşunu göstermektedir.

Hiz. Ali; “واحد لا بعدد و دائم لا بآمد و قائم لا بعمد تتلقاه الأذهان لا بمشاعرة و تشهد له المرائى” Hz. Ali; “O, birdir fakat sayısal olarak değil; daimîdir fakat süreyle kayıtlı olarak değil ve ayaktadır bir yere dayanarak değil”²¹² derken de vahdet-i vücud yaklaşımı içindedir. Eğer “bir”in yanında ikinci veya üçüncü farz edilecek olursa ona sayısal teklik denir. İşte bu ifade ile Allah'ın vahidiyetinin, O'nun zâtı dışında bir varlık tasavvur edilemeyecek mertebede bir vahidiyet olduğuna vurgu yapılmaktadır. Yani O'nun yanında bir başka varlık düşünülemez. Allah, varlıklar içerisinde bir varlık değildir. O'nun varlığı hiçbir şey ile kıyas kabul etmez. Ne sayısal olarak ne de nitelik olarak. Bu nedenle “لا إله إلا الله”/Allah'tan başka ilah yoktur” kelime-i tevhidi, sözgelimi Gazalî (ö. 1111) tarafından; “لا موجود إلا الله”/Allah'tan başka varlık (mevcut) yoktur” olarak algılanmıştır. Dolayısıyla Allah (cc) öyle “evvel”dir ki “ahir” de O'dur. Öyle bir zahirdir ki bâtın da O'dur. Yani O'ndan başka vücûd (varlık) yoktur. Bütün sayılar, sıfatlar ve varlıklar Allah'ın varlığına bağlı olarak vardır ve Allah bütün bunları kuşatır, idrak eder fakat varlıklar O'nu idrak edemezler ve aynı zamanda Allah, tüm varlıklardan münezzehtir.

Aynı gerçeği bir başka ifade ile şöyle dile getirebiliriz: Sayılabilen her şeyi yaratan ve zuhura getiren Allah'tır, ama Allah, o sayılabilenlerin arasında veya

²¹¹ Bakara, 2/165.

²¹² Şerif er-Rıda, *Nehcü'l-Belâğa*, s. 232.

yanında değildir. Allah (cc)'ın tekliği öyle bir tekliktir ki sonsuz oluşu ile bütün kesretleri içine alır, kuşatır, ihata eder, idrak eder fakat O, bu kesretlerden addedilmez. Hasıl-ı kelâm; mahiyetler, birer sayısal varlıktırlar ve sayı ile ifade edilirler fakat onları yaratan Mutlak Varlığın tekliği asla sayısal bir teklik değildir.

Yine Allah (cc) Vâhid olduğu gibi Dâim ve Kâim (Kayyûm)'dir. O'nun bu daimliği bir zaman ile mukayyed değildir. O, zamansız ve mekânsızdır. Çünkü zaman ve makân sıfatı sınırlılık ifade eder. Bu da Allah için muhaldir. Yani zaman kavramı, tıpkı mekân kavramı gibi varlığın ortaya çıkışını sağlayan parametrelerden biridir.

Görüldüğü gibi bu yaklaşım, açık bir vahdet-i vücûd yaklaşımıdır. Mutlak Varlık (cc), taayyunât adı verilen zuhur aşamalarının hepsinde zât olarak elbette vardır fakat o varlıkların özelliklerinden münezzehtir ve zaman ile asla sınırlanamaz. Bilakis zamanları ve mekânları yaratan bizzat O'dur. O, zamanlar ve mekânlar üstüdür ve hiçbir şeye dayanmaksızın yani ihtiyaç duymaksızın, ayaktadır/kaimdir (Kayyûm). Evrendeki kıyam ve duruşların tümü, gerçekte Vücûd-i Mutlak'ın kayyûmiyetinin bir tecellisidir.

Zihinler O'nu algılar fakat bu algılama O'nun hakikatine vakıf olmak şeklinde gerçekleşmez. Çünkü dış dünyadaki bir varlığı zihninizde tasavvur ederken, gerçekte o varlığın hakikatini değil, tecellisini algılayınız. Ayrıca aynalar O'na tanıklık ederler fakat bu tanıklık, O'nu bizzat orada bulundurarak değildir. Burada Hz. Ali, aynalar derken sembolik bir dil kullanmakta ve varlık dünyasında kendi özelliklerini bize gösterdiği mahiyetlerden söz etmektedir. Mahiyetler, her biri Allah'ın sıfat ve esmasının yansımalarını bize bildiren varlıklardır ve kendi özlerinde hiçbir şeye malik değildirler.

Şairin dediği gibi;

Dil ne bilir şekeri, şerbeti
Aldığın lezzeti, baldan mı sandın

Ne arı, ne de ağaç verir nimeti
Elmayı, narı daldan mı sandın²¹³

Ağaç, bal ve sayısız mahiyetler, sadece Allah'ın esma ve sıfatlarının yansımalarını bize ileten birer ayna görevi görürler. Aynı şekilde Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî (ö. 1273), bir mahiyet olarak ateşin, gerçekte yakma vasfına sahip olmadığını ve suya dönüşebileceğini şu mesnevisi ile dile getirir:

حریفا اندر آتش صبر می کن
که آتش آب می گردد به ایام
Arkadaş! Ateşin içinde sabret
Ki ateş zamanla suya dönüşür²¹⁴

Nitekim Hz. İbrahim de ateşe atılmış ve ateş; “یا نار کونی برداً و سلاماً علی /Ey ateş! İbrahim'e karşı serin ve selamet ol!” ilahi fermanıyla kendisine yüklenen yakma özelliğinden soyutlanarak ona selamet olmuştur. Mevlânâ'da, bu durumu anlatan başka mesneviler de vardır.

Hz. Ali, Allah'ın sıfatlarını yansıtan söz konusu mahiyetler için; أعلام الوجود /Varlık alemleri (nişâne) tabirini kullanırken de bu yaklaşımı (vahdet-i vücûd) ortaya koymaktadır. Buna göre, mahlûklarda bulunan kemâl sıfatlar, örneğin güneşin mükemmel bir ısı ve ışık kaynağı olması, bizzat güneşin kendi özünden kaynaklanan bir hususiyet değildir. Bilakis kendi sıfatlarını o mahlûklarda sergiyelen ve tecelli ettiren Mutlak Vücûd'un kendisidir.

Hz. Ali; mahiyetlerin, kendi özlerinde bir sıfat taşımadıklarını, bilakis Allah'ın esma ve sıfatlarının tecelli ettiği varlıklar olarak Allah'ı yansıttıklarını belirtirken; “ما لله آية هي أكبر مني /Allah'ı anlatan, kendimden daha büyük bir ayet bilmiyorum” demektedir. Yani; “Ben bir insan olarak, diğer bütün mahlûklar içinde,

²¹³ İbrahim Sayar, *Her Şey O'ndan*, <http://www.siiirfm.com/her-sey-ondan-ibrahim-sayar/>

²¹⁴ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Divân-ı Şems*, Gazel no. 1495, <http://www.ganjoor.net/moulavi>

Allah'ı en çok yansıtan ve O'nun varlık sıfatlarına delalet eden bir mahiyetteyim” demiş olmaktadır.²¹⁵

Bu tecelliyi Usul-i Kâfi adlı kitabında Küleynî (ö. 941) şu cümleleriyle daha açık bir şekilde beyan eder: الحمد لله المتجلى لخلقه بخلقه ليس بينه وبين خلقه حجاب غير خلقه /Hamd, yaratıklarına, yine yaratıkları ile tecelli eden Allah'a mahsustur. O'nunla yaratıkları arasında hiçbir engel (perde) yoktur. Ancak yaratıklar, kendi kendilerini, Allah ile aralarında bir engel yapmaktadırlar.²¹⁶

میان عاشق و معشوق هیچ حائل نیست
تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز
Âşık ile Maşûk arasında hiçbir engel yoktur
Hafız! Sen kendin, kendine perdesin, çık aradan²¹⁷

Buna göre insan, bizzat kendi benliğinde varlığın tecellisini görebilir. Ancak bu durum yani insanın kendisi, aynı zamanda insan ile Rabbi arasında bir perde (engel) de oluşturabilmektedir.

Ayette geçen; “فأينما تولوا فثم وجه الله”/Nereye dönerseniz Allah'ın vechi oradadır²¹⁸ ifadesi, evrende tek müessir varlığın Allah olduğunu, dolayısıyla Allah'ı unutup sebeplere dayanmamak gerektiğini öğütlemektedir.

Bir başka hutbesinde Hz. Ali şu ifadeleri kullanmaktadır: “Allah'ı vasfeden kimse O'nu varlık evreniyle birleştirmiştir, O'nu evrenle birleştiren ise O'nu ikileştirmiştir. O'nu ikileştiren kimse de O'nu teczie etmiş, bir şeyin cüz'ü bilmiş demektir. ” Bu itibarla yine Hz. Ali'nin sözlerini aktararak konuyu neticelendirelim: “ومن جزأه فقد جهله ومن جهله فقد أشار إليه ومن أشار إليه فقد حده ومن حده فقد عده. و هو مع كل شيء لا بمزيلة O'nu teczie eden O'ndan bihaberdir, O'ndan bihaber olansa O'na işaret etmeye kalkar, O'na işaret etmeye kalkan O'nu sınırlandırmış

²¹⁵ Muhammed b. Hasan, *Besairu'd-Derecat*, Müessesesi İmam Mehdi, C. 3, s. 88.

²¹⁶ Küleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, Daru'l-Ulûm, Kum 2010, C. 1, s. 105; Şerif er-Rıza, *Nehcü'l-Belağa*, s. 232.

²¹⁷ Hafız-i Şirazi, *Gazeliyat*, Gazel no. 266, <http://www.ganjoor.net/hafez/ghazel>

²¹⁸ Bakara, 2/115.

olur, O'nu sınırlandıran ise, O'nu saymaya kalkar. Oysa Allah cc, her şey ile birliktedir fakat bu birliktelik, birleşmesi olmayan bir birlikteliktir. Yine O (cc), her şeyin gayrisıdır fakat mahlûkatı kendi haline bırakmaksızın. ”

Varlığın tek kaynaktan neş'et ettiği ve Allah'tan başka varlıkların zatî hayatiyete sahip olmadıkları ancak itibârî bir hayat ile kaim olabildiklerini dikkate aldığımızda, vahdet-i vücûdun zühhd, ihlâs ve ihsân kavramlarının kuşanılmasıyla elde edilen tevhidi bir bakış olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla bu bakış, Kur'ân nesli sahabenin, tabiinin ve selef-i salihinin bakışı olarak görünmektedir. Ancak zaman ve mekan parametrelerinin değişmesi ile birlikte bu tevhidî anlayışta kimi zaman sapmalar olduğu da bilinmektedir. Bu nedenle İmam-ı Rabbânî (ö. 1624) gibi kimi sûfî yazarlar, vahdet-i vücûd anlayışının panteizm ile karıştırılmasından ötürü bu isimlendirmeyi ve ittihadı benzer yorumları reddetmişlerdir.

Bilinmelidir ki, vahdet-i vücûd konusunun anlaşılması için ayrıntılı çalışmalara ihtiyaç vardır.²¹⁹ Burada, vahdet-i vücûd meselesini, sade örnekler vermek suretiyle ele almaya çalışıyoruz.

Vahdet-i vücûd terimini meydana getiren kelimelerden vahdet, birlik; vücûd ise, bulunmak, varlık demektir.²²⁰ Bu durumda vahdet-i vücûd, varlığın birliği anlamına gelen bir düşüncüyü ifade eder. Yani tasavvuf düşüncesine göre vahdet-i vücûd, evrenin Allah olduğu anlayışı değil bilakis Allah'ın varlığı karşısında evrenin varlığının itibari olduğu ve yok hükmünde olduğu anlayışıdır.

Buna göre hakikatte evren yoktur. Yani Allah (cc) evrenle ittihat halinde değildir. Çünkü ittihat (iki şeyin kendi özünü kaybetmeden bir şeye dönüşmesi) imkânsızdır. Yani bir makamdan yükselip bir başka makama tırmanmak Allah için muhaldir.

²¹⁹ Hümayun Himmeti, *Külliyyat-ı İrfan-ı İslamî*, İntişarat-ı Emir Kebir, Tahran, 1369, s. 17.

²²⁰ Mustafa Aşkar, *Molla Fenâri ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı*, Ank, Muradiye Kültür Vakfı Yay, 1993, s. 140.

Vâni el-Malatî'ye göre; şüphesiz kâinâtın bütün zerrelerinde kendi varlığını ve birliğini gösteren Allah'ın, bu varlıkların herhangi birinde başlı başına var olduğu zannedilmemelidir. Nitekim kendi cümleleriyle Risale'sinin girişinde şunlar yeralmaktadır: “Şek yoktur ki (O) bu kâinâtın cemi'-i zerrâtında kendi varlığını ve birliğini gösterdi. Binâenaleyh kâinât tamamen, o zât-ı Hakk'ın vücûdu ve vahdaniyetine, yani varlık ve birliğine delâlet-i kat'iyeye ile delâlet eder. Ancak bunlardan birisinde başlı başına var olduğu zannedilmemelidir. Yine kainatın varlığının da hakiki olduğu zannedilmemelidir. Çünkü eşya, evvel Allah'ın tek zâtı vardı. Bugün de var olan o tek zâttır, O'ndan başka mevcût yoktur. Âlem denilen mahlûkât onun varlık ve birliğinin alametidir. Kesret-i kevnîyyede bütün kâinât bir anda var görünür. Yine o an içinde yok olur. Varlık ile yokluk arasındaki süratli değişimden ötürü, her şeyin var olduğu hissedilir. O an içinde yokluk hissedilmez. Zira her an yokluk, varlığa teâkub ve tetabu' edince, müddet-i medidede her şeyde varlık mütemadi olunduğu zan edilir.”²²¹

Binaenaleyh evrendeki varlık (mümkinü'l-vücûd) daimî değildir, sel gibi süratle gelir ve geçer, her an bu deveran devam eder ve sonunda her şey aslına döner yani 'adem ile sonuçlanır. Varlığın hakikatini kavrayabilmek için bilgi, ilim gereklidir ancak tek başına yeterli değildir. Bilginin yanısıra tecrübe, duyuş, keşif ve ilhamlara da ihtiyaç vardır. Bu da seyrüsülûk adı verilen bir takım uygulamalarla elde edilir. Seyr u sülûk ise, insanı bazı riyazetler yoluyla beşerîlikten soyutlar ve vahdetin hakikatini idrak etmesini sağlar.

İslam tasavvufunda; “varlığın birliği”ni esas alan hususî bir yaklaşım şekli olarak İbn Arabî (ö. 1240)'de zirveye ulaşan bu düşüncede; tasavvur, irade ve varlık bakımından birliğin kabulü²²² meselesinin; “mutasavvıfımızın da, “varlığın

²²¹ El-Malatî, *agv.*, s. 610, 4-10. satırlar.

²²² Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1987, s. 293.

mütemadi olduğu zannedilir” cümlesiyle belirttiği üzere, esasen bir algı ve hakikat meselesi olarak alındığı söylenebilir.

Görüldüğü gibi Vâni’nin vahdet-i vücûddan kastettiği mana şudur: Allah’ın varlığı zatına özgüdür. O’nun dışındakiler, onun sıfatlarının birer yansıması ve tecellisidir. Bu nedenle Allah’ın varlığı mutlak varlıktır, O’nun varlık kemâlindeki yüceliği, müteâli (aşkın) varlığının zuhur ve tecellisini gerektirir.

Esasen bu konuda farklı kelime ve cümlelerle hep aynı gerçeğin dile getirildiğini görmekteyiz. Sözelimi İsmail Fennî de vahdet-i vücûdu şöyle tarif etmektedir: “Vahdet-i vücûd, varlığın birliği demektir. Sûfilere göre bizâtihi kâim olan vücûd birdir, O da Hakk’ın vücududur. Bu vücûd, vücûd-u Mutlak olarak isimlendirilir. O’nun şekli, sureti, haddi yoktur. O bütün kayıtlardan münezzehtir”.²²³ Kainattaki diğer varlıklar ise kendi zatlarıyla kaim olmadıklarından itibari varlıklar olarak isimlendirilir ve sayısız derecede çokluğu ifade ederler. Kesret olarak nitelenen bu varlıklar (yaratıklar) ile vahdet olarak nitelenen Allah’ın Mutlak varlığı (yaratıcı) kıyas kabul etmeyecek şekilde iki farklı varlık düzeyini teşkil eder.

Bu nedenle Allah’ın varlığı ile mahlûkatın varlığını (varlık kategorisinde bile) bir ve eşit görenler, başlangıçta büyük bir hatanın içine düşmektedirler. Düşükleri bu hata, onların bütün değerlendirmelerine yansımakta ve Tevhid’in en kadim ve en sağlam yorum biçimi olarak vahdet-i vücûd düşüncesini kimi zaman panteizmle karıştırmalarına ve bu düşünceye kail olanları, tekfir etmelerine varan daha büyük bir hata ile neticelenmektedir.

Ayrıca İslâm, panteist Hind dinleri ile temasa geçince, bu kaotik ortamda kültürler arasında önlenmesi kaçınılmaz bir takım geçişimler vukû buldu. Kültürsüz cahil müslüman halk arasında yanlış anlaşılan bir vahdet-i vücûd telakkîsi de İslâm’ın temel ibadet ve inanç boyutlarını tehdit eden bir unsur hâline geldi. İmâm-ı

²²³ İsmail Fennî Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, İnsan Yayınları, İstanbul 1991, s. 9.

Rabbânî'nin vahdet-i vücûd'a karşı gösterdiği tepki ve eleştirilerin arkasında da bu tür yanlış anlama ve algılamının olması, onu kendi açısından haklı kılmaktadır denilebilir.²²⁴

Vahdet-i vücûd düşüncesi; varlığı (vücûd), mümkün ve zorunlu kısımlarına ayrılmadan önce kendinde bir hakikat şeklinde ele alıp zorunlu ve mümkünü onun iki kutbu saymak suretiyle Hak ile halkı (yaratılmışlar) izâfet ilişkisiyle birbirine bağlar. Böylece Tanrı-insan ilişkileri başta olmak üzere birlik-çokluk sorunu, insan iradesi ve özgürlüğü, âlemdeki kötülük problemi, sebeplilik vb. metafizik konularla iman ve akîdenin anlamı, ahlâk konuları ve çeşitli dinî bahisler hakkında kapsamlı ve sistematik bir düşünce ortaya koyar. Bu düşünceyi kabul edenlere vahdet-i vücûd ehli denir.²²⁵ Geçmişte ve günümüzde, tasavvuf araştırmalarının en netameli ve dikkat çekici konularından biri olarak bu düşünce, basit formuyla aslında panteizmle karıştırılmayacak şekilde açık ve net çizgilerle ortaya konulmuştur.

Konu ile ilgili olarak ilk akla gelen sual; bu terimin ilk defa kim tarafından kullanıldığı ve nerede, hangi kitapta, ne zaman kullanılmaya başladığı sorusudur. Vahdet-i vücûd terimi, zannedildiği gibi ilk defa İbnü'l-Arabî tarafından kullanılmadı. Tasavvuf araştırmacıları nezdinde bu terimin, ilk olarak İbnü'l-Arabî'nin öğrencisi Sadreddin-i Konevi el-Malatî (ö. 1274) tarafından kullanıldığı belirtilmektedir.²²⁶

Ancak bu konu araştırmacılar arasında tartışmalıdır. Vahdet-i Vücûd terimini, teknik anlamda ilk kullanan kişinin Saidüddin Ferğânî (ö. 1300) olduğu da nakledilmektedir.²²⁷ İslam düşüncesinde vahdet-i vücûd konusu, başlangıçta vahidiyet ve ehadiyet kelimeleriyle anlatılıyordu. Fakat varlık (vücûd/ontoloji) konusu daha sonraları ortaya çıktı ve önemli bir rol oynadı. Vahdet-i vücud terimi

²²⁴ Ethem Cebecioğlu, *İmam Rabbani Hareketi ve Tesirleri*, Erkam Yayınları, İstanbul 1999, s. 103.

²²⁵ Ekrem Demirli, "Vahdet-i Vücûd", *DİA*, İstanbul 2012, C. 42, s. 432-435.

²²⁶ Vahit Göktaş vd. "*Tasavvufta Rabita ve Tevessül*", *Tasavvuf Tarihi*, Ed. E.Cebecioğlu, AÜ Ankuzem Yayını, Ankara 2002, s. 296.

²²⁷ William Chittick, *İbn Arabî; Varis-i Enbiya*, Çev. H. Dehkan, Peyâm-ı İmruz, Tahran 1393, s. 105.

İbn Arabinin hiçbir kaynağında bulunmamaktadır. Ancak sûfî kaynaklarında bu terimin muhtevasına işaret edilmektedir. Maruf-i Kerhî vahdet muhtevası içinde (ö. 815) sonradan üzerinde durulan şühûd kavramını sorgulamıştır.²²⁸

Hulasa vahdet-i vücûd, İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerini anlatmak üzere onun takipçileri ve şârihleri tarafından geliştirilmiştir. Şârihler bu yaklaşımla birlikte terimin yetersiz ve hatalı bir terimleştirme olabileceği imasıyla yöneltile eleştirilere karşı İbnü'l-Arabî'yi savunmak istemişlerdir. Suad el-Hakim terimin ilk defa Sadreddin Konevî tarafından kullanıldığını ileri sürmüşken başka isimlere de atıf yapanlar olmuştur. Terimi ilk defa Konevî'nin kullandığını ileri süren araştırmacıların ilgili metinleri yanlış yorumladığı söylenebilir. Söz konusu metinlerde iki yerde vahdet-i vücûd tabiri geçse de bunlar bir metafizik terimi olarak vahdet-i vücûd anlamında yorumlanmaya uygun değildir.²²⁹

Vahdet-i vücûd düşüncesi, vecd ve sekre müncer olan muhabbet galebesi ile, çeşitli hatalara sebebiyet verdiği için, el-Malatî; gerek takrir gerekse tahrir bakımından, bu konuda son derece dikkatli olmak gerektiğinden söz eder.²³⁰

Sonuç olarak Hamdî-i Vâni el-Malatî'ye göre varlık birdir, o da Hakk'ın varlığıdır. Hakk'tan başka varlık olmaya layık bir nesne yoktur. Hakk'ın varlığından başka hakiki varlık yoktur. Kelime-i tevhid de böyle anlaşılmalıdır. Nitekim İmam-ı Gazalî (ö. 1111) “لا موجود إلا الله”/Allah'tan başka mevcut yoktur” şeklinde izah etmiştir. Esasen görüldüğü gibi bütün müellifler tek bir manayı işaret etmekte, farklı ibarelerle de olsa hep aynı manayı gündeme getirmektedirler. Bu mana da; Allah'ın vahdaniyeti, zât ve sıfatlarındaki üstünlüğü, benzersizliği, ontolojik ve ezeli tekliğidir.

²²⁸ Bkz. Aynu'l-Kudât Hemedânî, *Temhidat*, Tahran 1341, s. 250.

²²⁹ Ekrem Demirli, *aga*, aynı yer.

²³⁰ El-Malatî, *Zübdetü'l-İrfân*, s. 611, 17-19. satırlar.

3.7.2. El-Malatî’de Vahdet-i Vücûd’un Mahiyet ve İzahı

Sûfilerin vahdeti vücuttan maksatları, evrenin Allah olduğu veya Allah’ın evrene hulûl ettiği anlayışı değildir. Evren sadece Allah’ın sıfatlarının yansımaları olduğu için hakikatte onlara göre, evrenin bizatihi kaim bir varlığı yoktur. Yani sanıldığına aksine ne Allah (cc) evrenle ittihat halindedir ne de evrendeki eşyaya hulûl etmiştir. Çünkü ittihat (iki şeyin kendi özünü kaybetmeden bir şeye dönüşmesi) imkânsızdır. Bir makamdan yükselip bir başka makama yükselmek de Allah için muhaldir.

Allah’ın varlığı zatına özgüdür. O’nun dışındakiler, onun sıfatlarının birer yansıması ve tecellisidir. Bu nedenle Allah’ın varlığı mutlak varlıktır, O’nun varlık kemâlindeki yüceliği, müteâli (aşkın) varlığının zuhur ve tecellisini gerektirir.

Hamdî-i Vâni el-Malatî (ö. 1955) bu hakiki varlığın çeşitli mertebelerle anlaşılabilceğini belirtir; üç, beş, yedi ve daha fazla mertebe üzerine zuhurunun makamına göre perdelenmiş olduğunu belirtir. Abdulkadir-i Geylânî’nin torunu Şeyh Abdulkerim (ö. 1428)’in varlık mertebelerine ilişkin eserinden iktibasla bu mertebelerin (merâtib) sayılamayacak kadar çok (مراتب الوجود كثيرة لا تحصى) olduğunu zikreder.²³¹

Müellifimiz devamla; varlığın birliğinin, sözkonusu mertebelerin sıhhati ile bilineceğini ve meratibi bilmenin de, varlığın birliğini zevk etmeye bağlı olduğunu, bu zevkin ise muhabbetullahın ürünü olduğunu belirtir. Demek oluyor ki muhabbetullah, bütün bu idrakî ve işrakî süreçlere menba olmaktadır. Sözü edilen mertebelere vâsıl olanlar da ona göre, üç kısma ayırır: İzmihlâl ehli (Allah’tan gayri kendilerinde vücûd vehm eder), İn’idam ehli (izmihlalden sonra fena ile mukayyed olup zuhura gelmemeye çalışanlar), vücûh ehli (bütün eşyanın, O’nun vücûhundan olduğunu bilenler, zira; “فأينما تولوا فثم وجه الله/Nereye dönerseniz dönün Allâh’ın vechi

²³¹ Hamid Hamdî-i Vâni El-Malatî, *Zübdetü'l-İrfân*, Yazma, mn., Malatya, 1918, s. 612.

oradadır”²³² ayeti buna işaret eder). O halde cehalet, O’nun vücuhundandır. Birinci ve ikinci topluluk, cehâlet vechinin muzmahil ve mun’adim olmasını benimserler. Yegâne varlığın ilim vechiyle tecelli etmesi için, cehâlet perdesini kalkmasını isterler.

Mutasavvıfımız, nefsânî ve şeytânî havatırın, cehl ve zulmânî mertebesinde, melekî havatırın, nurani cehl mertebesinde, kalbî havatırın ef’âl tevhidi mertebesinde, sıfatî havatırın sıfât tevhidi mertebesinde olduğunu belirtir. Ona göre tevhid-i zâtîda havatır yoktur. Müzmahil ve mün’adim olanlar, gizli şirkten tamamen kurtulamamışlardır. Talibullah olan kimsenin sûret-i bâtinîyyesi ayniyyet ile temessül ve tecelli etse Hakk’ın fiili ona Hak görünür. Yani her gördüğünü fi’l-i ilahi bilip kendi zâtını, temessûlatını ve bütün eşyayı O’nun ef’alinden bilir, onlarda Hakkın kendisini müşahede eder.²³³

Bu durumda *Zübde*’nin 612 ve 613. sayfaları yorumlanacak olursa şu sonuca varılır: Zevk ve vicdan olarak; Hakkı, hak ile bulan bir kimse zât tevhidinde ulaşmış olur. Nitekim bilmeyen kimse, etrafındaki kesretten dolayı hakiki ma’lumu farkemez. Bilen ise, kesretteki vahdeti fark eder. İşte iç dünyası ayniyyet ile donanımlı (mütehalli) olanlar, tevhid ehlidirler. Bu makamda bir kimsenin; alim mi?, cahil mi? olduğunu öğrenmek için, o kimsenin sözlerine ve hayallerine bakılmaz. Yani sözlerin güzelliğine ve hayallerin çekiciliğine itibar edilmez. Kişinin iç dünyasındaki temsiller gayriyyet ile midir ayniyyet ile midir? buna bakılır. Gayriyyet ile olursa kişi câhil, ayniyyet ile olursa kişi âlimdir. Gayriyyet ile, bütün kitaplar ezberinde olsa bile kişi cahillikten kurtulamaz. Ayniyyet ile olunca da kişi ümmi dahi olsa hakîkatte âlimdir, âlim-i Rabbânidir. “رب زدنى علماً/Rabbim ilmimi artur”²³⁴ duası bunun için terennüm edilir.

²³² Bakara, 2/115.

²³³ El-Malatî, *agv.*, s. 612-613.

²³⁴ Taha, 20/114.

Ayniyyette, yani vahdet ikliminde bir duruluk, bir muhabbet beliriverir ve kişi vahdet-i vücûdun zevkine varır, bilgi ve sırlar açığa çıkar. Fakat tersi durumda (gayriyyette) kişi vahdeti kabul etse de, cehli giderecek ilm ile muttasıf olmadığından küfre girmesinden korkulur. Çünkü cehl şartları varken vahdet-i vücûd söylemleri tehlike arz etmektedir.

Felsefî boyutu bir yana, sûf hareketi düşüncesindeki vahdet-i vücûd nazariyesinin insan hayatında ve insan-Allah ilişkisinde nasıl bir fonksiyon icra ettiğine bakmak yerinde olacaktır. Esasen tasavvufta vahdet-i vücûd nazariyesi, tevhidî düşünce ve yaşam tarzının bir parçasıdır. Nitekim bu anlayışa tevhid-i vücûdî (varlık tevhidi) adı verilmiştir. Çünkü bu düşünce ve tutum ile, Allah'tan başka ilah olmadığı bir yana, Allah'tan başka bir varlık, hatta bir mevcudun da olmadığı görülecektir. İşte bu, tevhidin nihayetidir ve böylece varlık evreninde Allah'a ortak koşulabilecek hiçbir şey kalmamaktadır.²³⁵

Ayrıca tevhidde ihlâsın nihâyeti de bu şekilde açığa çıkmakta ve itibari varlıklar, bu cümleden olarak insanın kimliği, hakikate mani bir engel (perde) teşkil etmektedir. O nedenle sûf hareketi takipçisi, tevhidî varlık bilinç ve ahlâkına ulaşabilmek için, kendi itibari varlığını, Hafız (ö. 1390)'ın terennüm ettiği gibi, hakiki varlığın gölgesinde fani kılmak zorundadır:

میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست / تو خو حجاب خودی حافظ از میان برخیز
*Aşıkla maşuk arasında hiç engel yok / Hafız, benlik perdesini çek aradan*²³⁶

Aslında vahdet-i vücûd meselesi arifler için hiçbir şekilde, hayatın gerçeğinden uzak salt bir felsefî nazariye olarak görülmemiştir. Vahdet-i vücûd, onların bütün yaşamları ile iç içe, yüceltici, kemâle ulaştırıcı bir düşünce, bir anlayış ve tutumdur. Varlık ve ona tabi olan şeylerdeki yükselişi ve tekâmülü düşündüğümüzde tevhidî bir varlık anlayışının; bilimden estetiğe, ekonomiden sanat

²³⁵ Sadreddin Şirazi, 1368, C. 1, s. 41.

²³⁶ Hafız-ı Şîrâzî, *Gazelîyât*, Gazel no. 266, Mayıs 2017, <http://ganjoor.net/hafez/ghazal/sh266/>

ve edebiyata, teknolojiden medeniyetin bütün göstergelerine kadar her alanda kemâle doğru kalkmış ve yükselişe kaynaklık edebileceğini söyleyebiliriz.

Hamdî-i Vâî el-Malatî işte bu konuyu varlığa tabi olan şeyler olarak ele almakta ve şunları yazmaktadır: “Mümkün varlıklarda, kemâlât cinsinden görünen her ne varsa, gerek varlık ve gerekse varlığa tabi olan şeyler olsun, tamamıyla O’nun zâtının mükemmelliklerinden gelen bir nûrdur. Hak Teâlâ ise göklerin ve yerin nûrudur, O’nun mâverâsı da zulmettir. Böylece ‘ademin (yokluk) keyfiyetinin, bütün karanlıkların üstünde ve ötesinde olduğu bilinmiş olur. Bu konu, varlık hakîkatî ve mümkünât mahiyetinin tahakkuku bahsinde de ele alınacaktır. Hasılı âlem, Şeyh’e göre (İbn Arabî) hane-i ilimde (bilinen dünya) temeyyüz ve varlığın zahir aynasında yani haricde görünen ve ortaya çıkan şey, yani ilahi isim ve sıfatlardan ibarettir. İmam-ı Rabbânî’ye göre ise âlem, yokluklardan (‘ademât) ibarettir. Vacib-i teâlânın isim ve sıfatlarının ilim mertebesinde o yokluklara (‘ademâta) aksederek, haricte Hakk’ın yaratmasıyla, yansımalar ve zikredilen yokluklar üzerinden gölge varlık ile varolmuştur”.²³⁷

Buna göre evrende ve özellikle insan ve toplum davranışlarındaki hayrın, yükselişin, kalkınma ve kemâlin tamamının, Hak teâlânın mukaddes varlığına ve O varlıktan ışıyan yansımalara ait olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim; “ما أصابك من حسنة / فمن الله و ما أصابك من سيئة فمن نفسك / Sana dokunan iyilik Allâh’tandır. Ve sana dokunan kötülük ise nefsendendir”²³⁸ ayeti de bunu göstermektedir.

3.7.3. El-Malatî’nin İbn Arabî-İmam Rabbânî Değerlendirmesi

Sûf hareketi, bu âlemde gerçek varlığın Allah olduğuna ve diğer varlıkların ise hakikatinin bulunmadığına inanır. Buna göre varlıkların tamamı, hakiki varlık olan Allah’ın varlığının bir tezahürüdür ve O’nun sıfatlarının evren aynasındaki yansımasıdır. Mecazi olarak buna vücud denebilir. Esasen bu sözde, Allah’ı inkâr da

²³⁷ El-Malatî, *Zübdetü’l-İrfân fi Tedkiki’l-İtkân*, Malatya 1918, Yazma, mn., s. 616.

²³⁸ Nisa, 4/79.

evreni inkâr da yoktur. Nitekim kesret dünyası, varlığın (vücudun) görünümleridir. Varlığın (vücudun) bizatihi kendisi değildir.

İbn Arabî (ö. 1240)'nin Malatya'da yaklaşık beş (5) yıl ikametinden sonraki dönemde kaleme aldığı eserlerinde, kullandığı dil ve getirdiği sıradışı yaklaşımlarıyla ele aldığı vahdet-i vücûd düşüncesi, zamanla tenkitlerin odağı haline gelip bir kısım sapmalara da referans gösterilince, İmam-ı Rabbânî (ö. 1624) konuyu yeniden ele almanın zarureti görmüştü.

İmam-ı Rabbânî (ö. 1624) Hindistan'da yetişmiş ve ikinci bin yılın müceddidi ünvanına layık görülmüş bir proaktif İslâm âlimidir. Yaşadığı dönem Hindistan'ında Moğol-Babür Şahlığı hüküm sürmektedir. Aynı zamanda İngiliz sömürge siyasetinin de Hindistan'a musallat olduğu ve Hindistan siyasetinde etkin olma çalışmalarının bulunduğu bir dönemdir. Nakşibendi geleneği üzere yetişmiş ve Müceddidiye ekolünün kurucusu olan bu sûfi müellif, önceleri vahdet-i vücûd üzere yetişmiş idi. Ancak özellikle Babür hükümdarı Ekber Şah'ın sarayındaki bir projede görev aldıktan sonra, yaşadığı tecrübelerle istinaden bu düşüncüyü terketmiş ve vahdet-i şühûd anlayışını geliştirerek, İngiliz oryantalist projeleri karşısında ağır bedellere rağmen direnmiştir.

İmam Rabbânî, Ekber Şah'ın sarayında Feyzî-i Hindî ve Ebü'l-Fazl el-Allâmî adlı iki kardeşle dostluk kurmuştu. Noktasız harflerle *Sevâtiü'l-İlhâm* adlı bir tefsir yazan Feyzî'ye yardım etti. Ancak bir süre sonra İmam Rabbânî'nin Ebü'l-Fazl ile araları açıldı. Ebü'l-Fazl'ı, peygamberliği gereksiz algılamakla suçladı ve ilk eseri *İsbâtü'n-Nübüvve*'yi reddiye olarak kaleme aldı. 1598'de Delhi'de, Hâce Bâki-Billâh ile karşılaştı. Döndükten sonra Bâki-Billâh ile mektuplaşmaya başladı (Mektûbât). Sirhindî 1619'da Bâbü Hükümdarı Cihangir tarafından Agra'ya getirildi ve tutuklanarak Gevâliyâr Kalesi'ne hapsedildi. Sirhindî, Cihangir tarafından kibirlilikle suçlandığını, kendisinin hükümdar önünde secde etmeyi reddettiğini söyler. Sonra

Cihangir, hata yaptığını anlar ve onu sarayına alır. Sirhindî'ye göre; Hz. Ebû Bekir, peygamberden sonra en mükemmel insandır; onun tarafından temsil edilen siddîkiyyet makamı, en yüksek velâyet makamıdır ve bundan dolayı en yüksek makam olan nübüvvet makamı ile derinden bağlantılıdır.²³⁹

İmam-ı Rabbânî'nin geliştirdiği 'vahdet-i şuhûd'da sâlikin her şeyi bir görmesi geçici bir durumdur. Yani vahdet, bir bilgi düzeyinde değil müşahade düzeyindedir. Vahdet-i vücûd'da ise, birlik bilgidedir. Yani sâlik gerçek varlığın bir tane olduğunu bunun da Hakk'ın varlığından ibaret bulunduğunu, Hak ve onun tecellîlerinden başka hiçbir şeyin hakiki varlığı olmadığını bilir. Ancak vahdet-i vücûd ehli bu bilgiye nazarî olarak değil yaşayarak ve manevî tecrübe ile ulaşır. Vahdet-i şuhûd, lâ meşhûde illallah, vahdet-i vücûd ise, "lâ mevcûde illallah" şeklinde özetlenebilir.²⁴⁰

Vahdet-i vücûd'u; "همه او ست/Her şey O'dur" şeklinde anlayanlar; eğer görülen bütün eşyanın hep O'nu işaret ettiğini, her şeyde O'nun esmâ ve sıfatlarının tecellisinin olduğunu anlıyorlarsa²⁴¹ bu durumda İbn Arabî ve takipçilerinin eleştirilmesinde pek haklı bir taraf görülmemektedir. Ancak vahdetçi bazı yaklaşımlarda panteizmi çağrıştıran kimi şâhiyyeler, sûf hareketi tarihinde bizzat sûfilerin bu düşünceyi eleştirmesine sebep olmuştur.

İmam Rabbânî'nin İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesine karşı çıkmasının haklı bir takım sebepleri vardı kuşkusuz. Bunların başında Babür hükümdarı Ekber Şah (ö. 1605)'ın Hint dinlerini, Musevî, İsevî inancını, İslâmiyet ve Zerdüştlüğü birleştiren yeni bir din icadına kalkışması ve bu yeni din anlayışında Panteist düşüncenin çok belirgin bir şekilde öne çıkmasıydı. Böyle bir ortamda tevhidi savunan İmam Rabbânî, vahdet-i vücûd düşüncesinin izahının zorluğu ve

²³⁹ Hamid Algar, "İmam-ı Rabbânî", *DİA*, İstanbul, 2000, C. 22, s. 195.

²⁴⁰ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 553.

²⁴¹ Mahir İz, *Tasavvuf Mahiyeti Büyükleri ve Tarikatlar*, Türedav, İstanbul, s.161.

panteizm ile benzeşmesi sebebiyle vahdet-i vücûd yerine, vahdet-i şühûdu geliştirmişti.²⁴²

O dönemde Hindistanda, varlık ve tevhid bahislerinde; “همه او ست/Her şey O’dur” yaklaşımı yaygın olduğundan kimi zaman bu yaklaşım, şu yorumlara neden oluyordu: Madem her şey O’dur, o zaman iyi-kötü diye de bir şey yoktur, şeriata uymak da gerekli değildir. Hal böyle olunca İmam-ı Rabbânî, “همه از او ست/Her şey O’ndandır” önermesini öne çıkarmış ve yaygınlaştırmıştır.²⁴³ Rabbânî’ye göre; Zat-ı Akdes’in gayrını nefyeden vahdet-i vücûd, akla ve şer’a muhaliftir. Buna karşılık vahdet-i şühûd böyle değildir. Şöyle ki: Güneş doğduğu zaman yıldızları nefyedip: “Onlar yoktur” demek vakıaya aykırıdır. Yani yıldızları görmeyebiliriz ama bu onların yok olduğu anlamına gelmez. Bir kimsenin gözünde ayrı bir kuvvet hâsıl olur da güneş ile birlikte yıldızları da görmeye devam ederse, bu o kimse için ayrı bir mertebe (hakka’l-yakîn) olmuş olur.²⁴⁴ İşte İmâm Rabbânî, Tevhid-i vücûdiye ihtiyaç olmadığı gerekçesiyle bir kısım art niyetlilere malzeme olan vahdet-i vücudu bu şekilde terk etmiş ve vahdet-i şühûdu benimsemiştir.

Vahdet-i vücûd düşüncesinde, Allah’ın her sıfatı bir varlıkta tecellî eder. Mutlak varlık olan Allah, bütün mevcutların aslıdır. Vahdet-i vücûd’da âlemin mahiyeti, Allah Teâlâ’nın mahiyetine dahil edilmez. Aksine âlemin varlığı Allah Teâlâ’nın varlığına dayandırılır.²⁴⁵ İmam Rabbânî için vahdet-i şühûd bir hâldir ancak gerçeklik iddiası yoktur.

Vahdet-i vücûd’u eleştirmesine rağmen Rabbânî (ö. 1624), İbn Teymiyye (ö. 1328) gibi İbnü’l-Arabî karşıtlığı da yapmamıştır. Onun, “Biz Muhammed-i Arabî (sav) sözlerine muhtacız, İbnü’l-Arabî, Sadreddin Konevî (ö. 1274) ve

²⁴² İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, C. 1, s. 342; Hayrettin Karaman, *İmam Rabbânî ve İslâm Tasavvufu*, Nesil Yayınları, İstanbul 1992, s.48.

²⁴³ Röportaj: Hayreddin Soykan, Aylık Dergi, *William Chittick ile İbn Arabî Üzerine* <http://www.ibnularabi.com/mak24.htm>

²⁴⁴ Rabbânî, *Mektûbât*, C. 1, s. 56.

²⁴⁵ S. Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara 1987, s. 293.

Abdürezzâk el-Kâşânî (ö. 1329)'nin sözlerine değil; biz nassa bakarız, fassa (*Fusûsü'l-hikem*) değil; Fütûhât-ı Medeniyye (Medine'de vahyedilen sûreler) bizi *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'den müstağni kılar"²⁴⁶ sözleri, fanatizme varan İbnü'l-Arabî tutkunlarının Kur'ân ve Sünnet'e müracaatı ihmal etmelerine yöneltilmiş bir eleştiri olsa gerektir. Bütün bu eleştirilerinin yanısıra Sirhindî, İbnü'l-Arabî hakkında, "Allah'ın evliya ve makbul kullarındandır; nasıl olur da o keşiften kaynaklanan bir hatadan dolayı reddedilebilir?" demektedir.²⁴⁷

Hasılı İmâm-ı Rabbânî, İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd görüşünü eleştirir ve yerine vahdet-i şühûd'u geliştirir. İbnü'l-Arabî, Allah ve kâinat ikiliğini ortadan kaldırarak varlığı bire irca eder. İmâm Rabbânî de eşyayı hayâl ile vehme irca ederek gerçek varlık olarak yalnız Allah'ı kabul etmektedir.²⁴⁸

Vahdet-i vücûd konusunda İmâm Rabbânî ile İbnü'l-Arabî arasında esasen çok ciddi farklar bulunmadığını, vücûd ve şühûd meselesini çıkaranların, bu konuyu gereği gibi anlamayanlar olduğu hakikatte ise böyle bir tartışma meselesi bulunmadığını dile getirenler vardır. İmâm Rabbânî'nin vahdet-i şühûdu, Allah-âlem ilişkisini kurmaya çalışırken -bazı farklılıklar dikkate alınmazsa- esasta vahdet-i vücûd ile birleştiğini söyleyenler de vardır. Bunlara göre vahdet-i şühûd, birçok noktalarda vahdet-i vücûd ile ayniyet gösterir. Hatta mübalağa sayılmazsa, İmâm Rabbânî, İbnü'l-Arabî'den bazı farklı lafızlar kullanarak bu doktrini aynen aldığı da söylenmektedir.²⁴⁹

Aslında mutasavvıflar; kendi görüşlerini açıklamak için Kur'ân ve Hadislerden yola çıkarak yorumlar getirmiş, klasik tasavvufî eserlerde ayrıntılı bir şekilde konuya değinmişlerdi. Nitekim Kur'ân'da Allah'ın varlığı ile ilgili olarak; "هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن و هو بكل شيء عليم" /O evvel ve ahirdir, zâhir ve bâtıdır

²⁴⁶ Rabbânî, *age.*, C. 1, s. 106.

²⁴⁷ Rabbânî, *age.*, C. 1, s. 266.

²⁴⁸ Nurettin Topçu, *Mevlânâ ve Tasavvuf*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2002, s. 28.

²⁴⁹ Hüsameddin Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi*, KB Yayınları, Ankara, 1990, s. 80.

ve o her şeyi bilmektedir”²⁵⁰ buyurulmaktadır. Bu âyet sadece ve yalnız Allah’ın; evvel-âhir, zâhir-bâtın olduğunu gösterir. Bu nedenledir ki denize ve çöle bakan onu görür; bir mutasavvıfın dediği gibi; herkes Allah’ı ararken ben Allah’tan başkasını arıyorum diyen doğru demiştir. Çünkü zahir olan varlık sadece O’dur. Nerededir ki o görülmesin.²⁵¹

Müellifimiz Hamdî-i Vâni el-Malatî (1873-1955), İbn Arabî (ö. 1240) ile İmam Rabbânî (ö. 1624) arasında konuyu ele almakta, özgün yaklaşımıyla bu iki klasik ismi değerlendirmeye tabi tutmaktadır.

Ona göre varlık (vücûd), her hayr ve kemâlin kaynağı, yokluk (‘adem) ise, bütün şerr ve noksanlıkların kaynağıdır. Vücûd hakikatiyle Vâcibu’l-Vücûd’a (Allah), ‘adem ise mâsivâyâ has olduğundan bütün hayır ve kemâl Hak Teâlâyâ, bütün şerr ve noksanlık ise mümkünâta aittir. Binaenaleyh mümkünâta varlık atfetmek, hayır ve kemâli ona nispet etmek gerçekte Hakk’a kendi mülkünde ortak koşmak demektir. Zâhir alimleri, mümkünâta varlık (vücud) atfederler, mümkünün vücudunu vücud-i mutlakın efradından sayarlar. Esasen burada el-Malatî’ye göre bir şirk tehlikesi vardır.²⁵²

Vâni el-Malatî, bu şirke götüren tehlikeli anlayıştan sakınılması gerektiğini belirtir ve şöyle devam eder: “*الله تعالى/Allah bundan büyük bir yücelikle münezzehtir. Zira Hadis-i Kudside; الكبرياء ردائي والعظمة إزاري/Büyüklük benim “rida”m, yücelik ise benim “ızarım”dır*”²⁵³ Zâhir alimleri bu incelikten âgâh olsalardı, asla mümkün için varlık iddia etmezlerdi. O hazret-i celle şanuhuya mahsûs olan hayr ve kemâlde, ihtisas itibar eylemezler idi. “*ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا/Rabbimiz unutmaz veya hata edersek bizi muaheze etme!*”²⁵⁴ Sûfiler, özellikle

²⁵⁰ Hadid, 57/3.

²⁵¹ Yezdan Penah, Defteri Düvvüm, *İrfan Nazarî*, Dairetu’l-Mearif, Ulum-i Akliye Arş. Merk., 1388, s. 84.

²⁵² El-Malatî, *agv.*, s. 613, 15-25. satırlar.

²⁵³ Müslim, Ebu Davud, Tirmizi.

²⁵⁴ Bakara, 2/286.

müteehhirin, mümkünü Vacib'in aynı bilmişler, sıfât ve fiillerini, Hak Teâlanın sıfat ve fiillerinin aynı zan etmişlerdir.²⁵⁵

همسايه و همنشين و همره همه اوست / در دلقي گدا و اطلس شه همه اوست
در انجمن فرق و نهان خانه ی جمع / بالله همه اوست ثَمَّ بالله همه اوست

Komşu, arkadaş, yoldaş hepsi O / Dilencinin kalpağında, padişahın ipek elbisesinde hepsi O
*Cem' evinin fark ve gizem encümeninde / Billahi hepsi O ve billahi hepsi O*²⁵⁶

“Varlığın birliği” anlamını taşıyan bu Vahdet-i Vücûd kavramı, Sûf hareketi literatüründe, varlığın tek olduğunu ve Mutlak Varlık olarak Allahu Tealanın zat ve sıfatlarında eşi, benzeri olmadığını ifade eder.

Buna göre, Allah'tan başka hakiki bir varlık yoktur. Evrendeki kesret (çokluk) sadece Allah'ın mutlak varlığını belgeleyen delillerdir. Yani Allah (cc), henüz evreni yaratmadan önceki dönem, bir belirsizlik dönemidir. “Lâ taayyün” adı verilen bu dönemde, Allah'ın dışında melekler dâhil hiçbir varlık yoktur. Henüz Allah'ın yaratma emrinin olmadığı bir dönemden söz ediyoruz. Dolayısıyla “کن/OI” emri verildiği andan itibaren varlıklar zuhura çıkmış ve taayyün gerçekleşmiştir.

Birbirinden farklı özelliklerde sayısız varlık karşısında, Allah'ın varlığını sayısal olmaksızın “bir ve tek” olarak ifade etmek anlamındaki vahdet-i vücûd, hakiki varlık ve hakiki olmayan varlık ayrımına dayanır. Allah'ın varlığı, hakiki bir varlık iken, O'nun dışındaki tüm varlıklar, gayr-ı hakiki (itibari) varlık olarak adlandırılır. Binaenaleyh Allah'ın hakiki varlığı karşısında, masivanın varlığının ke en lem yekün (yok gibidir) hükmündedir. İşte bu nedenle vahdet-i vücud düşüncesinde Allah'tan başka ilah olmadığı gibi Allah'tan başka bir varlığın da olmadığı değerlendirilmektedir. Zira O'nun dışında gerçekte bir varlık bulunmamaktadır. Hakiki bir varlıktan söz edilebilmesi için varlığın zatıyla kaim olabilmesi şartı vardır. Varlığı başka bir varlığa bağlı olan şeylerin gerçek var

²⁵⁵ El-Malatî, *agv.*, s. 614, 1-5. sayfalar.

²⁵⁶ Bu mesnevi Abdurrahman-ı Câmî (ö. 1492)'nin, *Levayih*, Layiha 21'de mevcuttur.

olduğunu söylemek mümkün değildir. Öyleyse bu şart (zatiyla kaim olma, hiçbir şeye muhtaç olmama-Samediyet) ancak ve sadece Allah (cc) için geçerlidir. O'nun dışındaki tüm varlıklar, ancak Allah'ın dilemesine bağlı olarak vardır. Bu da, masivanın varlığının yok hükmünde olması anlamına gelmektedir.

Müellifimiz, Molla Cami'den bu dörtlüğü aktardıktan sonra devamla: Bu büyükler, vücudda tenezzüh ve isneyniyetten kaçınmışlarsa da gayr-ı mevcuda vücud bulup, noksanlara kemâlâttır derler. Hiçbir şeyde şerâret ve naks, zâtî değil, nisbî ve izafidir derler. Öldürücü zehirin insana nispetle şerareti vardır, hayatı izale eder. Ancak vücudunda sem (zehir) olan hayvana nispetle, o zehir bir hayattır ve faydalı bir tiryaktır. Bu büyüklerin bu konuda muktedaları, keşf ve şuhûddur ki zâhir olduğu kadarına vâsıl olmuşlardır.²⁵⁷ “أرنا الحق حقاً وارزقنا اتباعه و أرنا الباطل باطلاً و ارزقنا اجتنابه/Allâhım hakkı hak olarak göster ve ona tabi olmayı nasip et, batılı da batıl olark göster ve ondan uzak durmayı nasip et”.²⁵⁸

Zübde müellifi, vahdet-i vücûd meselesinde sûf hareketi müteahhirin âlimlerinin öncüsü olarak vassettiği Şeyh Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 1240)'nin, önce şeriatın zahirine ters görünen yaklaşımını beyan eder, sonra ikinci bin yılın müceddidi Ahmed-i Farûkî-yi Serhendî (ö. 1624)'nin şer'i şerîfe mutabık olan açık keşfi ve sahih ilhamını ele alır. Bu iki yaklaşımın arasında tam manasıyla bir fark olduğunu ve birbirine karıştırılmaması gerektiğini belirttikten sonra konuyu şöyle ele alır:

“Vahdet-i Vücûd konusunda Muhyiddin İbn Arabî ve tabi'leri; “Vacîb-i Teâlâ'nın isim ve sıfatları birbirlerinin aynı olduğu gibi bunlar Vacîb-i teâlanın da aynıdır” derler. Meselâ, ilim ve kudret Allah'ın zâtının aynı olduğu gibi biribirinin de aynıdır. O makamda; taaddüt, tekessür, isim ve resim olmayıp temayüz ve tebayün de yoktur.

²⁵⁷ El-Malatî, *Zübdetü'l-İrfân fi Tedkiki'l-İtkân*, Yazma, mn., Malatya, 1918, s. 614, 5-7. satırlar.

²⁵⁸ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim (Tefsiru İbn Kesir)*, C. 1, s. 444.

O esma, sıfât, şûûn ve itibârât; Hazret-i ilmde toplu (icmâlen) ve ayrıntılı (tafsîlî) olarak açığa çıkmıştır.²⁵⁹

Mutasavvıflar bu konunun anlaşılması için bazı misaller getirmişlerdir. Eğer bu misaller de tüm manayı açıklayamazsa, bu konuda kalp, bunu anlamasına yardım edecek bir kavrayış ve derinliğe ihtiyaç duyar. Bu misallerden biri aynadaki görüntü misalidir. İçbükey ve dışbükey olarak birbirinden farklı on aynanın yanında duran birini düşünün. Bu kişi tek olmasına rağmen, aynada on farklı görünümle, on farklı biçimlerde resimler çıkmaktadır. Resimlerin, görüntülerin çok sayıda olması, aynaların yanında duran kişinin de çoğalmasa manasına gelmez. Aksine, aynalara yansıyan on farklı görünüm tek bir gerçeğin yansımından başka bir şey değildir.

Başka bir deyişle, varlık vardır fakat görünümlerdedir, O'nun zatının aslında kesret yoktur.²⁶⁰ Bilakis onun hakiki varlığı Allah'dır ve hakiki vücudu vardır. Diğer mevcudat, Hakk hazretlerinin gölgesi ve cilveleridir. Ayna örneğine baktığımızda ortaya çıkan bütün resimlerin aynı olmadığını göreceğiz. Her birinin aynanın çeşidine göre bir şekli vardır.

Esasen tartışma konusu şudur; sadece Allah mı gerçek varlıktır, yoksa âlemdeki diğer varlıklar da gerçek varlık mıdır?²⁶¹ Vahdeti vücut teorisine göre âlemde gerçek vücûd Allah'tır, diğerleri Hz. Hakkın gölgesi ve cilveleridir. Neticede âlemde kesret vardır. Ancak bu kesret görünümlerde, cilvelerdedir, hakikatte değil.

El-Malatî bu konuda şunları kaydeder: “Toplu açığa çıkma (temâyüz-i icmâlî) taayyün-i evvel, ayrıntılı belirlenme (tebayün-i tafsîlî) ise taayyün-i sani olarak isimlendirilir. Taayyün-i evvele vahdet tesmiye edip onu hakikat-i Muhammediye bilirler. Ve ta'ayyuni saniye de vahidiyyet telekkub edip (lakaplandırıp) onu da sair mümkünâtın hakâiki zan ederler. Ve bu hakayik-i

²⁵⁹ El-Malatî, *agv.*, s. 614, 11-19. satırlar.

²⁶⁰ M. Hüseyin Beyat, *Mebani-yi İrfan ve Tasavvuf*, Danişgâh-ı Tabatabaî, Tahran, 1374, s. 49.

²⁶¹ Yezdan Penah, *Durus-u İrfan-ı Nazari*, s. 34.

mümkünâtı a'yan-ı sabite olmak üzere bilirler. Bu iki taayyün-i ilmi ki vahdet ve vahidiyyettir mertebe-i vücubda isbat eder ve derler ki bu ayân, vücûd-i hariciden rayiha istişmam etmemiştir. Haricde ehadiyyet-i mücerrededen gayrı hiç mevcut yoktur. Ve budur ki hariçte bir mevcut münakis olup ve vücud-i tahayyuli peyda etmiştir. Meselâ aynada bir şahıs mün'akis olup ve vücud-i tehayyüli peyda eder o aks için tahayyülden gayri vücud sabit değildir. Ve mirata bir şey hulul etmemiştir. Aynanın yüzünde bir şey mütenakkiş olmamıştır. Ve eger intikaş var ise tahayyüldedir. Ruy-i mirâtta tevehhüm olunmuştur. Tevehhüm ve tahayyül olunan bu intikaş çünkü sun-i Hudavendi celle sultanuhu iledir ki itkan-ı tam hasıl olmakla vehm ve tahayyülün refiyle mürtefi' olmuyor ve sevap ve azab-ı uhrevi-yi ebedi onun üzerine müretteb oluyor. Derler; “صنع الله الذي اتقن كل شيء/Allâh'ın yapısıdır ki O her şeyi sağlamca yapmıştır”²⁶² ona imâdır.²⁶³

Hariçte görülen bu kesreti, üç kısımda mütalaa eden el-Malatî, bunları şöyle sıralar; 1. Taayyün-i Ruh, 2. Taayyün-i Misâlî, 3. Taayyün-i Cesedî. Nitekim aynı sıralama başka yazarlarda da göze çarpmaktadır: Mukaddes feyiz, her ne kadar bir emr-i vahid ve kaidetü'l-vahid ilkesine göre hakiki vahidden sadır oluyorsa da ve Allah cc gibi ki aynı zamanda evvel ve ahirdir ve hiçbir şey Allah'ın ikincisi değildir, feyz-i mukaddesin de hiçbir zaman ikinci veya üçüncüsü yoktur. Zira “هو الأول و الآخر” ilahi ifadesinin zuhurudur. O evveldir, ahirdir, zahirdir, batındır” fakat mertebe taayyunatı bakımından; ervah, misal, ecsâm şeklinde üç âleme taksim edilmiştir.²⁶⁴ Her halükârda tasavvufa göre Hz. Hak vahdet-i hakiki ile muttasıf olduğu ve zat-ı Hakk'ın hakiki itlâkı, nazari irfanın kabullerinden sayıldığı için neticede Hakk'ın huzuru bütün kesrettedir. Bu huzur arızı değil, keserâtın aynı olan vücudi bir huzurdur. Bir başka ifadeyle nazari irfan, kesretlerin analizi için tecelli sistemini ileri sürer. Kesretler bu sistemde tecelliyât ve mezâhir-i Hakk'tır. Tecelli, kendi itlak makamından huruc-u mutlak manasınadır.

²⁶² Neml, 27/88.

²⁶³ El-Malatî, *agv.*, s. 614, 14-22. satırlar.

²⁶⁴ Abdullah Cevat Amuli, *Tahrîr-i Temhidu'l-Kavâid*, s. 195-209.

Sözkonusu bu üç ta'ayyuna, harici ta'ayyunlar denir. Ve mertebe-i imkânda isbât ederler tenezzülât-ı hamseye dahi hazerât-ı hamse derler. Çünkü ilimde ve haricde zât-ı vacib-i taaladan gayrı ve ayn-ı zât-ı taâla ve tekaddes olan esma ve sıfat vacib-i celle sultanehudan gayrı onların indinde sabit olmamıştır. Ve sûret-i ilmiyyeyi ayn-ı zi sûret bilmişlerdir. Zi sûretin şibhi ve misâli bilmemişlerdir. Kezâlik zâhir-i vücûd-i mirâtta nümayan olan ayan-ı sabitenin sûret-i mün'akisini o ayanın aynı tasavvur edip şibhî olmak üzere tasavvur eylememişlerdir. Naçar ittihad ile hükmederek heme ust demişlerdir. İşte vahdet-i vücûd meselesinde Şeyh-i Ekber'in icmalen mezhebi budur.²⁶⁵

Müellifimiz vahdet-i vücûd meselesindeki varlık sorununu bu şekilde ele aldıktan sonra İbn Arabî (ö. 1240)'den önce sûf hareketi yazarlarından hiçbirinin bu şekilde bir dil kullanmadıkları söyler ve şunları kaydeder: “El-Hâsıl şeyhten mukaddem olan taife-i sufiyyeden hiç biri bu ulûm ve esrarı ile zeban güşa (ağız açmak, söylemek) olmamışlardır ve bu meseleyi bu nehc (yöntem) üzere beyan etmemişlerdir. Galebât-ı sekrde onlardan tevhid ve ittihadı dair sözler zuhura gelmiştir. “Ene'l-Hak/Ben Hakk'ım” ve “Subhânî/Ben Münezzehim” demişlerdir. Ama vech-i ittihadı bu sûrette beyan ve izah eylememişlerdir. Ve menşe-i tevhidi bulamamışlardır. Binâenaleyh Şeyh bu taifenin bürhan-ı mütekaddimini ve hüccet-i müteehhirini olmuştur. Bununla beraber bu meselede dekaik-i kesire (birçok incelik) gizli kalmış ve bu konuda birçok örtülü sırlar ortaya çıkmamıştır. İmam-ı Rabbânî bu inceliklerin sırlarını açıklamayı başarmış, telif ve tertibine muvaffak olmuştur. “والله يقول الحق و هو يهدي السبيل /Allâh hakkı söyler ve doğru yola hidayet eder.”²⁶⁶ Böylece Hamdî-i Vânî el-Malatî, İbn Arabî'nin daha önce hiç görülmedik bir dil ve üslup kullanarak varlık meselesini yazdığını belirttikten sonra İmam Rabbânî'nin bu husustaki görüşünü özetler ve şöyle der:

²⁶⁵ El-Malatî, *agv.*, s. 614-615.

²⁶⁶ Ahzab, 33/4

Hak ehli indinde, Vacibu'l-Vücûd'un (cc) sekiz sıfatı, dışta mevcut olduğundan Zât-ı Teâlâ'dan keyfiyetsiz bir temeyyüzle ayrı (mütemeyyiz)'dırlar. Bilinmelidir ki Hazret-i Zât-ı Teâlâ'nın mertebesinden de keyfiyetsiz bir temeyyüz sâbittir. Çünkü O, bilinmeyen bir genişlikle Vâsi'dir. Bizim fehm u idrâkimizin ihâta ettiği temeyyüz, o Cenâb-ı Kuddüs'ten meslûbdur. Zira ki teba'uz ve tahayyuru (kısmiyet ve belirsizlik) o mertebede tasavvur edilemez. Tahlil, terkip, haliyet ve mahalliyet o Hazrette (cc) mümkün değildir. Bilcümle mümkünün sıfat ve a'razı, O canib-i Kuddüsten meslubdur. “لا في”²⁶⁷ “ليس كَمِثْلِهِ شَيْءٌ/O'na benzer hiçbir şey yoktur.”²⁶⁸ “لا في الذات و لا في الصفات و لا في الأفعال/Ne Zâtı, ne sıfatları, ne de fiillerinde”²⁶⁸

Rabbânî'ye göre adı geçen yokluklar ('ademât), o isim ve sıfatların akisleriyle beraber mümkün hakikatlardır. Şu kadar var ki yokluklar ('ademât), o mahiyetin temelleri, maddeleri gibidir. Ve o yansımaları, sözkonusu maddeler hulûl etmiştir. Binaenaleyh hakayik-i mümkünât, Şeyh Muhyiddin'e göre, o ilim mertebesinde mütemeyyiz olan isim ve sıfatlardır. Yine İmam Rabbânî'ye göre isim ve sıfatların yansımalarıyla beraber, onların zıtları olan 'ademât'tır ki, 'ademât aynalarında ilim hanesinde zâhir olmuş ve birbiriyle birleşik olmuştur. Kadir-i mümtaz (cc), murad ettiği anda sözkonusu birleşik mahiyetlerden vücud-i zıllı ile muttasıf olarak harici varlık olarak kalır. Bilcümle Hazret-i Vücud'dan bir parıltı (pertov) bu birleşik mahiyetler üzerine vaki' olarak, dış eserlerin mebdei ittihaz olunmuşlardır. Vücûd-i mümküni vücudda ve haricde onun diğer sıfatları gibi hazret-i vücuddan ve onun kemâlât-ı tabiasından bir parıltıdır. Meselâ mümkünün ilmi, Vâcib-i Teâlâ'dan bir parıltı ve ondan bir gölgedir ki kendi mukabilinde yansımıştır. Ve mümkün kudret de bir gölgedir ki onun mukabili olan acizlikte yansımıştır.²⁶⁹ Buna göre; mümkün varlık, Hazret-i Vücûd'dan kendi mukabili olan yokluk mertebelerine yansımış olan bir gölge ve tecellidir.

²⁶⁷ Şura, 42/11

²⁶⁸ El-Malatî, agy., s. 615, 7-11. satırlar.

²⁶⁹ El-Malatî, agy., s. 615, 19-22. satırlar.

Vahdet-i vücûd felsefesinin anahtar kavramlarından biri de kuşkusuz, tecelli (zuhur) meselesidir. Hakk'ın varlığının çeşitli mertebelerde zuhur etmesi, sâliklerin ise ilham veya keşf yoluyla bu görünümü (zuhur) idrak etmesi manasında kullanılan tecelli kavramı, lügatte “görünür olmak, belirlemek, ortaya çıkmak” anlamındadır. Sûfî ıstılahta ise tecelli; “sâlikin kalbine doğan ledünnî bilgiler ve nurlar” demektir. Tecellî Kur'an'da ve hadislerde hem sözlük hem terim anlamında kullanılmıştır. Kur'an-ı Kerîm'de gündüzün ortaya çıkması²⁷⁰ ve Hz. Mûsâ'nın rabbini görmek isteyince rabbin dağa zuhur etmesi²⁷¹; hadislerde, müminlerin görmesi için Hakk'ın kendisini âşikâr hale getirmesi²⁷² tecellî ile ifade edilmiştir. Tecelliden bahseden ilk sûfî Riyâh b. Amr el-Kaysî (ö. 796) kelimeyi “cennette Hakk'ın kullarına kendini göstermesi” mânasında kullanırken Sehl et-Tüsterî daha geniş bir anlam yükleyerek tecellinin zât, sıfat ve hüküm şeklinde üç halinin bulunduğunu söyler. Hakk'ın zâtının tecellisi mükâşefedir. Mükâşefe dünyada kalbin keşf makamına ulaşması ve kalp gözünün açılmasıdır. Hz. Peygamber'in ihsanı tarif ederken, “Rabbine O'nu görüyormuş gibi ibadet et”²⁷³ buyurması, Abdullah b. Ömer'in, “Tavaf esnasında Allah'ı görür gibi olurduk” demesi bu tecelliye örnek teşkil eder.²⁷⁴

Görüldüğü gibi tecelli veya zuhur, tasavvuf konularının tamamında bulunan ve anahtar rolü olan bir kavramdır. Bu mesele doğru anlaşıldığında tasavvuf esasının da kavranacağını söylemek mümkündür. Tasavvufun diğer konuları da onun etkileri ve sonuçları mesabesindedir.²⁷⁵ Bu yönüyle ilahiyatçılar; sorunun aslını tecelli ve zuhura döndürdükleri için, bu yeni keşifle felsefenin kendi kemâline ulaştığını bildirirler.²⁷⁶

²⁷⁰ Leyl, 92/2.

²⁷¹ Araf, 7/43.

²⁷² Müslim, *Sahih*, İman, Hadis no. 191.

²⁷³ Mustafa Çağrıçı “ihsan”, *DİA*, İstanbul, 2011, C.21, s.545.

²⁷⁴ Semih Ceyhan, “Tecellî”, *DİA*, İstanbul, 2011, C. 40, s. 241.

²⁷⁵ M. Hasan Rahimiyyân, *Tecelli ve Zuhur*, İntişarat Defteri Tebliğat, Çap-ı Evvel, Tabistan 1376, Kum, s. 14.

²⁷⁶ Molla Sadra, *el-Esfaru-l-Erbaa*, C. 2, s. 291.

Açıklandığı üzere tasavvufî varlık bilimi (ontoloji) ve dünya görüşü, tecelli ve zuhur sistemi esasları üzerinedir. Şöyle ki; tasavvuf bilimine göre salt varlık, zat-ı müteal Allah'ın varlığındadır. Ondan gayrısı O'nun tezahürü ve tecellisidir. Bu beyan doğrultusunda Allah Teâlâ salt varlıksa varlığının kemal ve şiddeti, aşkın gereği olarak O'nun zuhur ve tecellisine dönüşür. Hazret-i Hakkın zatı aşk ve muhabbet gibidir. Hz. Hak nezinde en mahbub şey, kendi zatını, şuunatta görme tarikiyle görmesi isticla (hakkın kendi zatı için tayyünatta zatının zuhuru) olarak ta'bir edilir. O'nun zuhuru şuûnatın her şe'inde zuhur etmezse isticlâ tam hâsıl olmaz.²⁷⁷

Sûfiler, Zât'ın mertebesinin (tecelliden önce) gayblerin gaybı oduğuna salt hafi ve gizlenmiş olduğuna inanırlar.²⁷⁸ İlk tecelli ve ta'yin mertebesi hakikatın hakkı olan ve vahdet diye tâbir olunan işte bu zâtın zât için olan ta'yin ve tecellisidir.

نیاوردم از خانه چیزی نخست
تو دادی همه چیز من چیز توست

*Başlangıçta evden hiç bir şey getirmedi
Sen verdin, herşeyim, Seninkidir*²⁷⁹

İmam Rabbânî'ye göre bir şeyin gölgesi (zıllı), aynı değil, benzeridir. O şeyin misâlidir ki, diğeri üzere haml etmek imkânsızdır. Binaenaleyh onun indinde mümkün, Vacib-i Teâlâ'nın aynı değildir. Zira mümkünün hakîkatı 'ademdir. Ve bir yansımadır ki esma ve sıfatdan, o 'ademde yansımıştır. Söz konusu isim ve sıfatların benzeridir, aynı değildir. Dolayısıyla el-Malatî'ye göre "Heme ust/her şey O'dur" ifadesi doğru değildir. Doğrusu "heme ez ust/herşey ondandır" ifadesidir. Zira mümkünün zâtî vasfı, kaynağı noksanlık, şerr ve çirkinlik olan yokluktur.²⁸⁰

Hülasa müellifimiz Hamdî-i Vâni el-Malatî (ö. 1955) her iki yaklaşımı şöyle

²⁷⁷ Hasan Zade Âmulî, *Vahdet ez Didgâhı Ârif ve Hakîm* s. 30'dan iktibas.

²⁷⁸ Saîduddin Fargani, *Meşârikuddirârî*, İntişârâtı Defteri Tebliğât, Kum, 1379, s. 123.

²⁷⁹ Nizâmî Gencevî, *Şerefnâme*, Bahş-e du, Münâcât

²⁸⁰ El-Malatî, *agy.*, s. 615, 22-26. satırlar.

özetlemektedir: “İbn Arabî (ö. 1240)’den farklı olarak İmam Rabbânî (ö. 1624)’ye göre; âlem, hariçte aslî vücûdu ile ve belki bizâtihî mevcuttur. Bu hariç de, vücûd ve sıfât gibi o haricin gölgesidir. Âlem için Hak tealanın aynısıdır denilemez. Zira aralarında dışsal bir farklılık vardır. “الإثنان متغايران/İki şey birbirinden farklıdır” o nedenle bir kimsenin gölgesi, musamaha ve mecaz tarikiyle; “şahsın kendisi (aynısı) demek” konumuz dışındadır”.²⁸¹

Burada şeyh Vânî el-Malatî şöyle bir soru ileri sürmekte ve cevaplamaktadır: “şeyh (İbn Arabî) ve bağlıları da, gölge âlemi hak bilirler. Bu durumda İbn Arabî’nin İmam Rabbânî anlayışından farkı nedir? Onlar gölge âlemi hak bilirler fakat, o gölgenin varlığını vehim olarak nitelerler. Ve onunla ilgili olarak dış varlıktan bir algıyı (şemme) caiz görmezler. “اثنان ما بينهما/Bu iki şeyi birbirinden ayır! (karıştırma!)” Onlar, gölge için harici bir varlık kabul etmeyince zorunlu olarak asıl üzerine hamlettiler. İmâm-ı Rabbânî ise, dış dünyada gölgeyi bir varlık olarak algıladığı için bu haml’e (yükleme) girişmez. Aslî varlığı gölgeden nefy etmekte her ikisi ortak kanaate sahip olduklarından gölge varlığı ispat etme konusunda da ittifak halindedirler. Fakat İmâm Rabbânî, gölge varlığı ispât ederken onlar vehim olarak alırlar ve hariçte salt ehadiyyetten başka bir varlık bilmezler. Ehlisünnet, re’yleriyle haricte varlıkları sabit olan sekiz sıfatın (sıfât-ı semaniye) vücûdunu da ilimden gayride ispat etmezler.”²⁸²

Zâhir uleması ve ehlisünnet çizgisi burada Hz. Ali’nin; “Allah (cc), alemin içindedir fakat hulûl etmeksizin; yine Allah (cc), alemin dışındadır fakat tatil etmeksizin”²⁸³ cümlesiyle özetlediği ortayolu ve hakkı takip etmiş, bu inceliği vahdet-i şühûd kavramsallaştırması ile yerleştirmek ise İmâm-ı Rabbânî’ye nasip olmuştur.

²⁸¹ El-Malatî, *agv.*, s. 616, 8-12. satırlar.

²⁸² El-Malatî, *agv.*, s. 616, 12-17. satırlar.

²⁸³ şerif Razi, *Nehcu'l-Belâğa*, 185. Hutbe.

3.8. GENEL DEĞERLENDİRME

Genel olarak konuyu ele aldığımızda Hamdî-i Vâni el-Malatî (ö. 1955)'nin vahdet-i vücûdu, Kurân neslinin yaklaşımıyla ve ayetlerdeki işaretlerle tahlil etmeye çalıştığını görürüz. Müellifimiz, teşbih (müşebbihe, Allah'ı bir nesneye benzetme, metalaştırılan bir Allah algısı) ve tatil (Allah'ı evrenden uzak algılama, yaratan fakat yönetmeyen bir tanrı algısı) sapmaları karşısında büyük bir hassasiyetle durmaktadır.

Daha önce geçtiği üzere birçok ayette Allâh'ın, âlemlerden beri ve münezzeh olduğu beyan edilmiştir. Buna göre Hakk'ın âleme teşbihi (benzemesi) ve ittihadı (birleşmesi) muhaldır. Hz. Ali'nin; hutbelerinde vurguladığı Allah'ın birliğinin sayısal olmadığı, sonsuzluğunun süre ile düşünölemeyeceğı ve kıyamının ise bir yere dayanmaksızın gerçekleşmesi ifadelerinin, sahabe neslinin tevhid yaklaşımını ortaya koyduğunu söyleyebiliriz.

Göröldüğü Hz. Ali'nin ifadeleri, açık bir vahdet-i vücûd yaklaşımıdır. Mutlak Varlık (cc), taayyunât adı verilen zuhur aşamalarının hepsinde zât olarak elbette vardır fakat o varlıkların özelliklerinden münezzehtir ve zaman ile asla sınırlanamaz. O, zamanlar ve mekânlar üstüdü ve hiçbir şeye dayanmaksızın ayaktadır/kaimdir (Kayyûm). Zihinler O'nu algılar fakat bu algılama O'nun hakikatine vakıf olmak şeklinde gerçekleşmez. Çünkü dış dünyadaki bir varlığı zihnimizde tasavvur ederken, gerçekte o varlığın hakikatini değıl, tecellisini algılarız. Şair'in dediğı gibi; dil ne bilsin şekeri, şerbeti, aldığın lezzeti baldan mı sandın.²⁸⁴ Mevlânâ (ö. 1273) da aynı hususu dile getirerek ateşin suya dönüştüğünden söz eder.

Var olan her şeyin tek kaynaktan çıktığını ve Allah'tan başka varlıkların zatî varlığa sahip olmadıkları ancak itibârî bir hayat ile kaim olabildiklerini dikkate aldığımızda, vahdet-i vücûdu Kur'ân'ın ilk nesli sahabenin, tabiinin ve selef-i salihinin zühd, ihlâs ve ihsân kavramlarını kuşanmasıyla elde ederek tevhidi bir

²⁸⁴ İbrahim Sayar, *Her Şey O'ndan*, <http://www.siiirfm.com/her-sey-ondan-ibrahim-sayar/>

bakışa sahip olduklarını görmekteyiz. Zaman ve mekan değişkenleriyle bu tevhidi anlayışın da sapmaları ortaya çıkmıştır.

Çalışmamızda tasavvuf düşüncesinin problemlili meselelerinden olan vahdet-i vücud konusunu, sade örneklerle ele almaya ve farklı yaklaşımları analiz ederek Hamdî-i Vâî el-Malatî'nin Vahdet-i Vücûd Risâlesi'nde kendi bakış biçimini aktarmaya çalıştık.

Tasavvuf düşüncesine göre vahdet-i vücûd, evrenin Allah olduğu anlayışı değil, bilakis Allah'ın varlığı karşısında evrenin varlığının itibari olduğu ve yok hükmünde olduğu anlayışıdır. Dolayısıyla evren, yok hükmündedir ve Allah (cc) evrenle itihat halinde değildir.

Böylece kâinatta varlığını gösteren sayısız deliller var eden Allah'ın, bu varlıkların herhangi birinde başlı başına var olduğunu söylemek mümkün değildir. Kainatın varlığı hakiki bir varlık değildir. Çünkü herşeyden önce Allah'ın tek zâtı vardı. Bugün de var olan o tek zâttır, O'ndan başka bir şey yoktur. Âlem denilen mahlûkât, onun sadece alâmetidir. Bütün varlık, bir anda var gibi görünür sonra bir anda yok olur. Varlık ile yokluk arasındaki bu hızlı nöbetleşme, bizi eşyanın da birer hakikat olduğu zannına sürükler.

Dolayısıyla varlık alemi sonsuz değildir, süratle gelir geçer, bu döngü devam eder ve sonunda her şey aslına döner 'adem ile sonuçlanır. Varlığın hakikatini kavrayabilmek için bilginin yanında tecrübe ve keşfe de ihtiyaç vardır. Bu ise seyrüsülûk sayesinde gerçekleşir.

Özetle müellif, vahdet-i vücûdu; Allah'ın kendi zatına özgü mutlak varlığı olarak alır. Dolayısıyla Allah'ın varlığı ile mahlûkatın varlığını bir ve eşit görenler, başlangıçta büyük bir hatanın içine düşmüş olurlar. Düşükleri bu hata, onları

Tevhid'in en sağlam yorumu olarak vahdet-i vücûddan panteizme kadar sürükleyebilmektedir.

Düşünce olarak vahdet-i vücûd, ilk dönemlerden itibaren var olmasına karşın terim olarak ilk defa kim tarafından kullanıldığı araştırmacılar arasında tartışmalı olmakla birlikte vahdet-i vücudun kullanımı İbnü'l-Arabî'den de sonraya tesadüf eder.

İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerini anlatmak üzere onun öğrencileri tarafından geliştirildiğini söyleyebileceğimiz bu terime ilişkin olarak mutasavvıfımızın çok dikkatli bir yol takip ettiğini görüyoruz. Ona göre varlık birdir, o da Hakk'ın varlığıdır. O'ndan başka varlık olmaya layık bir şey olamaz. Kelime-i tevhid de böyle anlaşılmalıdır.

Özetle sûf hareketinin vahdet-i vücuttan kastettiği anlam, ne itihat ne tatil ne de teşbihtir. Dolayısıyla vahdet-i vücud, panteizm ile karıştırılamaz. Sûf hareketi düşüncesindeki vahdet-i vücûd nazariyesinin insan hayatında nasıl bir fonksiyon icra ettiğine bakmak ta yerinde olacaktır. Esasen tasavvufta vahdet-i vücûd nazariyesi, tevhidî yaşam tarzının bir parçası olduğundan bu anlayışa tevhid-i vücûdî (varlık tevhidi) de denilebilir. Dolayısıyla Allah'tan başka ilah olmadığı bir yana, Allah'tan başka bir varlığın da olmadığı değerlendirilebilir. Böylece Allah'a ortak koşulabilecek hiçbir şey kalmamaktadır.

Vahdet-i vücûdun, hayatın gerçeğinden uzak salt bir felsefî nazariye olmadığını hayatın bütünü ile iç içe, kemâle ulaştırıcı bir anlayış ve tutumu ifade ettiğini söylemek mümkündür. Vahdetçi bir yaklaşımın bilimden estetiğe, ekonomiden sanat ve edebiyata medeniyetin bütün göstergelerinde, kemâle doğru bir yükselişi getireceğini söyleyebiliriz. “ما أصابك من حسنة فمن الله /Sana dokunan her iyilik Allâh'tandır” düsturu bunu göstermektedir.

Zübde müellifi, varlık sorununu bu şekilde ele alırken İbn Arabî (ö. 1240)’den önce hiç kimsenin, onun kullandığı dili ve yöntemi kullanmadığını belirtir. Hasılı müellifimize göre; âlem, aslî varlığı ile mevcuttur. Fakat bu varlık Allah’ın varlığı karşısında “ke en lem yekün” (yok gibi)’dir. Ayrıca âlem bu hükmi varlığından dolayı Hakkın varlığı ile kıyaslanamaz.

Görüldüğü gibi İmam-ı Rabbânî’nin yolunu takip eden Osmanlı son devir ulemasından Hamid Hamdî-i Vâni el-Malatî’nin de içinde bulunduğu Ehlisünnet alimleri; hulûl ve tatil yani panteist ve deist sapmaları daima reddetmiş, Kur’ân ve Sünnet doğrultusunda Hz. Ali başta olmak üzere sahabe, selef-i salihin, sûf hareketi önderlerinin yaklaşımını sürdürmüşlerdir.

3.8.1. Vahdet-i Vücûd Bahsinde Geçen Bazı Kelime & Kavramlar

VÂCİB (واجب) : Kelam ıstılahında, yokluğu düşünülemeyen, varlığı zaruri ve kendinden olan demektir. Vücûd-i Mutlak ve kaim-i bi nefsihi olan zâta “Vâcibu’l-Vücûd” denir.

AYNA (آينه) : Farsça bir kelime olan âyîne, karşısındaki şekli ve renkleri aksettiren madenî levha veya arkası sırlı, düz cam olan süs eşyasının adıdır. Arapça mir’ât, Türkçe aynadır. Âyîne ve diğer karşılıkları, mecâzen, bir nesneyi veya bir hali aksettiren ve göz önünde canlandıran şey, kavram ve hal manasına da kullanılmıştır.²⁸⁵

Tasavvufun nazariyatında vahdet-i vücûd, eşyanın ve insanın mahiyeti, yaratılış ve tecellî gibi kavramlar izah edilirken ayna sembolü kullanılmıştır. Tasavvufda, ayna “tecellî-gâh”tır. Sevgilinin görüldüğü, kendini gösterdiği yerdir. Tüm âlem, âlemdeki eşyanın, yaratılmışın her biri, insan, insan-ı kâmil, mümin, insanın gönlü, kalbi Allah’ın mazharıdır; görüldüğü yerdir; yani aynadır. Ayna bütün bunların benzetilenidir; sembolüdür. “Mistisizmin özünü ifade etmeye en uygun anlayış, irfânî (gnostik) özelliğe sahip olanı ayna simgesidir. Ayna manevi

²⁸⁵ MEB, *Sözlük*, “ayna”.

tefekkürün en dolaysız simgesidir; çünkü öznenin ve nesnenin birliğini temsil eder.”²⁸⁶

Tecellî, varlık, gibi tasavvufî kavramlar, dervişin halet-i ruhiyesi, hayal, heyecan, hayret gibi duyguları, yani soyut kavramlar olan hal ve durumlar, somut unsurlarla birleştirilmiş; soyut kavramlar somut eşyalar ile biçimlendirilerek zihinde canlandırılmıştır. Böylece ayna da bazı kavram ve unsurların sembolü olmuştur. Gönül aynası saf olursa sevgilinin görüntüsü, sûreti, isim ve sıfatları ona aksedebilir.²⁸⁷

ZUHUR (ظهور) : Telvihât, sünûhât, bevârik, tavarik, feyiz, südür, tenezzül, tecelli, şühûd kelimeleriyle de zaman zaman ifade edilen zuhur; Arapça, ortaya çıkmak manasına kullanılır. Salikin kendi katkısı olmadan ortaya çıkan olaylara, zuhurat denir. Bu tür zuhuratlar, tevekkül erbabı için, mutlaka uyulması gereken uyarılar olarak değerlendirilir. Rüyalara da, zuhurat denmektedir. "Zuhuratla geçinmek" deyimini, sağdan soldan gelen sadaka ve adaklarla geçimini sürdüren fakirler için kullanılır.²⁸⁸ Görünme manasındaki zuhur, sûf hareketi ıstılahâtında ilâhî sıfat ve isimlerin bir sûrete bürünüp ortaya çıkması, varlık sûretinde görünmesini ifade eder. Bu tür zuhuratlar, tevekkül erbabı için, mutlaka uyulması gereken uyarılar olarak değerlendirilir. Rüyalara da, zuhurat denmektedir.

VARİDAT (واردات) : Sözlükte “suya varan, ulaşan” anlamındaki **vârid** (çoğulu vâridât) **vird** ve **mevrid** kelimeleriyle aynı kökten gelir. Daha ziyade çoğul şekliyle kullanılan vârid doğrudan Hak’tan alınan bilgi türleri olan “havâtır, fütûhat, tavârik, şevâhid, levâih, bevâdî, tecelliyat, ilhâmat” gibi kavramlara yakın bir anlam taşımakla birlikte aralarında bazı farklılıklar vardır. Serrâc’a göre vârid kalbe ansızın gelen ve onu kaplayan, insanın irade ve fiillerinin etkisinin bulunmadığı bir haldir.²⁸⁹

İLHAM (إلهام) : Allah tarafından feyz yolu ile kalbe doğan şeye, Arapça’da ilham denir. İlham, delil olamaz. Sûfiyye, bunu ferdî planda delil olarak kabul eder. İlham ve ilâm arasında umûm ve husûs-ı mutlak farkı vardır. İlâm, ilhamdan daha hususîdir. Zira ilâm, kesb ile, çaba ile elde edilir.²⁹⁰

²⁸⁶ Burckhard, 1997, s. 127.

²⁸⁷ Zülfi Güler, *Şeyh Galib Divanında Ayna Sembolü*, FÜ SB Dergisi, C. 14, S. 1, s. 103-121, Elazığ, 2004.

²⁸⁸ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Deyimleri Sözlüğü*, Ağaç Yayınları, İstanbul 2009, s. 300.

²⁸⁹ Necmettin Kızılkaya, “Varid” *DİA*, İstanbul, 2012 s. 519.

²⁹⁰ Cebecioğlu, *age.*, s.132.

KEŞF (كشف) : Arapça, açığa çıkarma, örtülü olanı açma, sezme, tahmin etme gibi anlamları olan bir kelime. Keşf bir şeyi örten perdenin kalkması anlamındadır. Mükâşefe, hakikatleri görmek anlamında maddî değil, manevî gözle olur. Basar gözü ile basiret gözü, aynı anlamda değildir. İlkiyle madde, ikincisiyle mana görülür. Kitap ve sünnetle çelişmeyen keşf, haktır. Gerçek mürid, keşf peşinde değil Kur'ân ve Sünnet peşinde koşar.

Sûfilere göre, Kitap ve Sünnete uymayan keşifle amel edilmez. Keşf çeşitleri şu şekilde ele alınabilir.

1. Keşf-i Manevî : Riyazet ve tasfiye sonucu, gaybı örten perdenin kalkıp, bilgilerin elde edilmesini sağlayan keşif.

2. Keşf-i Hissî : Aklî bilgiler ile değil de, bizzat görme ile olan keşiflere, keşf-i hissî denir. Bunun için keşf-i iyanî tabiri de kullanılır. Başkalarının tefekkür dünyasında gezen fikirleri sezme olayına keşf-i zamair, kabirde olanın hâlini sezmeye de keşf-i ahval-i kubur denir. Bir de, rüya türünden hayal ürünü olarak ortaya çıkan ve tabiri gereken keşif vardır ki, buna keşf-i muhayyel denir.²⁹¹

LEVÂİH (لوائح) : Arapça, belirip, ortaya çıkan şey anlamına gelen bir kelime. Çoğulu "Levâih"tir. Tasavvuf ıstılahında, bir hâlden diğer bir hâle yükselme nedeniyle, sırların parıldayarak ortaya çıkması şeklinde tarif olunur. Tavâli', Levâmi' terimleri de, yakın anlamları ihtiva ederler. Kâşânî lâihayı; tecellî nurundan ortaya çıkan, sonra da, kaybolup giden şeydir, diye tarif ederek, bu birden ortaya çıkan şey hatra, bârika gibi isimler de alır. Bu şekilde, insanda his âleminden ortaya çıkan şeye örnek, Hz. Ömer'in, İran'da harbeden Sâriye'ye seslendiğinde onu işiten Sâriye'nin durumudur (Kâşânî). Bu şekli keşiftir. Yani bir insandan diğer insana olan keşiftir. Manevî keşif ise, Allah tarafından meydana gelir. Sulukta, başlangıç durumunda bulunan kişilerde bulunan bir özelliktir; kalbî (manevî) yükselişte vuku bulur. Başlangıç durumunda bulunanların, kalp (düşünce) semâlarında nefsi hazlara ait bulutlar biriktiği ve kalbi kararttığı zaman, keşf levâihi (pırıltıları) zuhur eder, Allah'a yaklaşma ışıkları parlar. Bu zuhur ilkin levâih, sonra levâmî, daha sonra da tavâli' olur. Levâih, yıldırım gibidir. Çıkar çıkmaz kaybolur. Levâmî', bu levâihden zuhur eder, aynı hızla kaybolmaz. Levâmî, varlığını iki üç saniye evam ettirir. Tavâli',

²⁹¹ Cebecioğlu. *age.*, s.155.

daha uzun süre varlığını sürdürür, etki altına alma ve devam etme bakımından, ilk ikisine göre daha güçlüdür, zulmeti dağıtıp yok eder.²⁹²

HAZARAT-I HAMS (حضرات خمس) : Arapça, beş hazret demektir. Kudret ve onun temsilcileri yerinde kullanılır. Bu, Allah'tan zuhur ve sudur eden varlıkların geçirdikleri beş âlemdir. Bu beş âlem şunlardır: 1. Mutlak Gayb hazreti. ilim hazreti alemindeki âyân-ı sabite, buradadır. 2. Gayb-ı Muzâf hazreti. Bu da iki kısımdır. 3. Ya mutlak gayba yakın olana muzâf olur. Bu ceberûtî ve melekûtî ruhlar âlemidir. Bunlar mücerred nefisler ve akıllar âlemidir. 4. Ya da şuhûd-ı mutlakaya yakın olana muzâf olur. Bu misâl âlemidir. Buna, melekût âlemi de denir. 5. Bu dört âlemi bir araya getiren, toplayan hazrettir. Bu âlem-i insandır. Öyle bir insan ki, bütün âlemleri ve ondaki varlıkları kendisinde toplamıştır. Özet olarak ifade etmek gerekirse,

1. Alem-i mülk, alem-i melekûtun yani alem-i misal-i mutlakın mazharı,
2. Alem-i melekût, âlem-i ceberut yani âlem-i mücerredâtın mazharı,
3. Alem-i ceberut da, âlem-i âyân-ı sâbite'nin mazharı,
4. Âyân-ı sabite, esmâ-i ilâhiyye, hazret-i vâhidiyye'nin mazharı,
5. Esmâ-i ilâhiyye ve Hz. Vâhidiyye, Hazret-i Ehadiyye'nin mazharıdır.

Hazret-i Ehadiyyet veya mutlak gayb hazretinden, mülk âlemine yani âlem-i insana doğru ortaya çıkışları (zuhur) halinde teşekkül eden varlıklar hiyerarşisi. Yukarıdan aşağıya doğru tenezzülât-ı hamse tabiriyle anılır.

ÂLEM (عالم) : Allah'tan başka her şey, mâsivâ. Tasavvufta âlemin yaradılışı beş merhalede olmuştur. 1. Âlem-i Lahût, 2. Âlem-i ceberut, 3. Âlem-i melekût, 4. Âlem-i anasır, 5. Âlem-i insan-ı kâmil.²⁹³

Alem-i anasır : Su, ateş, toprak ve havadan meydana gelen alem. Buna alem-i mülk, alem-i halk, alem-i şehadet de denir.

Alem-i ceberut : Esmâ-i ilahi ve evsaf-ı ilahi âlemidir. Buna ayan-ı sabite, akl-ı evvel, alem-i vahdet, berzah-ı Kübra, hakikat-i Muhammediye, kabiliyet-i evvel, makam-ı ev edna, ruh-ı a'zam, ruh-i izafî, ruh-i külli, teayyün evvel, tecelli-i evvel, vahdit-i hakiki, zıll-i evvel de denir.²⁹⁴

²⁹² Cebecioğlu. *age.*, s. 164.

²⁹³ Bekir Karlığa, "Anasır-ı Erbaa" *DİA*, C. 3, s. 151.

²⁹⁴ Murtaza Mutahhari, *Aşinai ba Ulum-i İslami*, İntişarat-ı Sadra, C. 1, s. 191.

Acem-i ervah : Ruhlar aleml. Tasavvufta bir mertebe olup vucud bu mertebede cismaniyetten çıkarak kendini ve kendi mebdai olan hakk'ı idrak eder.²⁹⁵

Alem-i insan-ı kamil : Bütün alemlerin sırrını kendinde toplamış olan alem. İnsan görünüşte alem-i suğra, hakikatte ise alem-i kübradır. Bu aleme alem-i keşif denir.²⁹⁶

Alem-i Kübra : Kainat, alem-i ekber. Âlem ikiye ayrılır: Alem-i Kübra veya alem-i ekber, alem-i asgar veya alem-i suğra. Zahirde alem-i ekber kainat, alem-i asgar da insandır. Hakikatte ise insan bütün alemlerin özüdür.

Alem-i lahut : Mutlak vücudun ilk mertebesi, teayyün. Bunun üzerinde hiçbir mertebe yoktur. Buna alem-i ıtlak, hazreti gayb-ı mutlak, zat-ı Hakk, zat-ı baht, hakikatü'l hakayık, ehadiyyet de denir.²⁹⁷

Alem-i meleküt : Ruhlar aleml. Buna alem-i emir, alem-i gayb, alem-i hayal, alem-i tafdil, berzah-ı sura, sidret-ul munteha, teayyun-i sani, alem-i berzah da denir.²⁹⁸

Alem-i misal : Tasavvufta gayb ve şehadet arasında bir mertebedir. Alem-i ervahta bulunankulun alem-i ecdamda surete bürünmesidir. Alem-i misal'e alem-i berzah da denir.

Alem-i suğra : Kainat.

Alem-i şehadet : Zat-ı Mutlak olan Allah'ın cisimlerin suretleriyle hariçte zuhuru. Alem-i kevn ü fesad. Yaradılışın dördüncü basamağı. Buna, alem-i mülk, alem-i nasut, alem-i hiss, alem-ianasır, alem-i eflak ü encam, alem-i mevlid de denir.²⁹⁹

Hulûl (الحوّل) : İlâhî zâtın veya sıfatların yaratıklardan birine veya tamamına intikal edip onlarla birleşmesi anlamında bir terim. Sözlükte “bir şeyi çözmek, bir yere intikal etmek, konup yerleşmek” anlamlarında masdar olan hulûl kelimesi isim şeklinde de kullanılır. Terim olarak “gül suyunun güle sirayet etmesi gibi iki cismin birleşmesi, varlıkla onun mahalli veya arazla cevher arasındaki münasebet, bir şeyin mevcudiyetinin diğerinin mevcudiyetiyle aynı olması” gibi değişik biçimlerde

²⁹⁵ Cebecioğlu, *age.*, s. 17.

²⁹⁶ Azizüddin Nesefî, *Kitabu'l-İnsani'l-Kamil*, Tahran 1362, s. 3.

²⁹⁷ Nesefî, *age.*, aynı yer.

²⁹⁸ Seyyid Yahya Yesribi, *İrfan-ı Nazari*, Bostan-ı Kitap, Kum 1380, s. 314.

²⁹⁹ Feridüddin-i Attar, *Tezkiretu'l-Evliya*, Çev. M.Zahid Kotku, int. Nüshası

tanımlanmıştır³⁰⁰. Ruhun bedenle, faal aklın insanla birleşmesine bazı filozoflar ve Bâtînîler’ce hulûl denilmişse de İslâm düşünce tarihinde itikadî tartışmalara konu teşkil eden hulûl “ilâhî zâtın veya sıfatların yaratıklardan birine, bir kısmına yahut tamamına intikal edip onlarla birleşmesi, Allah’ın insan veya başka bir maddî varlık görünümünde ortaya çıkması” diye tanımlanabilir. Hulûl kavramı Kur’ân-ı Kerîm ile bazı hadislerde sadece sözlük anlamında yer almıştır.³⁰¹

İslâm’dan Önceki Dinlerde Hulûl. Geleneksel dinlerden tek tanrılı dinlere kadar geniş bir inanç kuşağında ortaya çıkan hulûl (incarnation) kavramı, insanüstü ilâhî bir kudretin belli bir amaç doğrultusunda çoğunlukla insan, bazan da hayvan sûretinde tamamen veya kısmen yeryüzünde görünmesini (bedenlenme) ifade eder. Bu tanımla hulûl, basit bir şekil değiştirmenin ötesinde ilâhî iradenin bilinçli olarak kendini göstermek üzere herhangi bir varlığın bedenini seçmesiyle ilgilidir. İlk şekli animistik dinlerde ortaya çıkmış olmakla birlikte hulûl inancı gerçek önemine özellikle Hinduizm ve Hıristiyanlık’ta kavuşmuştur. Bununla birlikte eski Mısır’dan Grekler’e kadar pek çok dinde görünmektedir. Kozmostaki varlıklar arasında ontolojik bir ayırımın olmadığına ve bütün varlıkların mahiyeti itibariyle özdeş bir can taşıdığına inanılan animistik dönemlerde bir ruhun bir başka bedene girmesi inancı (lycantrophy, shape shifting) oldukça yaygındı. Mezarlara konulan ölü hediyelerinin de desteklediği gibi muhtemelen ruhların mutlak olarak bir bedende var olabileceği düşüncesi bu inanca yol açmıştır.³⁰²

İttihad (الإتحاد) : Vahdet-i vücudun muhtelif anlamları vardır, sadece son kısım islam tasavvufunu tanımlar:

Vahdet-i Hululî: vücudun hakikatı bütün eşyada hulul etmiştir.(Hulûliyye)

Vahdet-i İttihadi: vücudun hakikatı bütün eşyada ittihad etmiştir.(İttihadiyye)

Vahdet-i Küllî: Bütün eşyanın tamamı varlığın hakikatıdır. (Heme Hudâyî)

Vahdet-i Adedî: Vücûd veya Allah sayı babından birdir. (Şenahte kaşrî ve avâmâne)³⁰³

Vahdet-i Mefhumî: mefhum olarak var olan her şey manevi iştirak varlığı vardır.(Felsefe Meşşa)

³⁰⁰ Şerif Cürcânî, *et-Tarîfât*, “hl” md.; Tehânevî, C. I, s. 706-709.

³⁰¹ bkz. M. F. Abdülbâki, *el-Mucem*, “hl” md.; *Müsned*, III, 354, 386.

³⁰² Hulusi Kılıç, “hulûl”, C. 18, *DİA*, İstanbul, 2012, s. 340.

³⁰³ Ali b. Ebî Tâlib: من عدده (kim ki O’nu sayıya tabi tutarsa mahlûkât gibi sınırlamış olur.)

Vahdet-i Hakîkî gayrı kesîr: Hakîkî Zât olan (Allah) dan başka (hatta onun tecellileri)sının tahakku yoktur.(Bazı yeni zuhur etmiş mutasavvıf ve arifler)

Vahdet-i Hakîkîy-î Teşkîkî (Dereceli): Zâtî olan tek hakîkatın varlığı teşkîkî mertebeler hakîkatına sahiptir.³⁰⁴

Vahdet-i Hakîkîy-î Itlâkî: Hakîkî varlık (Allah) birdir. Tecelli varlığı (كثرت عرضی) arza yayılmıştır. Vahdet-i Hakîkîy-î Itlâkî, tasavvufun düşünce sistemidir. Yani vücut, hakikat ve zat perspektifinden birdir ve yegane olan Allah'dır. Tecellisi neticesiyle kesret mezahirleri vardır. Bu mezahirler O'nu temsil eder. Plotinus dan Espinosa'ya İbnü'l-Arabîden Molla Hâdî Sebzevari'ye vahdeti vücutla ilgili çelişkili olmakla birlikte sayısız içerikler sunmuşlardır. Arifler ve batılı filozoflar daha çok panenteizme mutabıktırlar.³⁰⁵

Panteizm ile **Panenteizm** arasındaki fark şudur: Panteizmde her şey Tanrı'dır. Panenteizmde ise her şey Tanrı'dan sudur etmiştir, (oluşturmuştur). Ama Tanrı başka bir şeydir. Ruhun tek amacı, oluştuğu Tanrı'ya dönmektir. Bunun da yolu tek evrensel yasa olan evrimden (tekâmül) geçmektedir. Somut anlamda tanrının bütünleştiği Evren'in ve varlıkların evrim ile diyalektik olarak değiştiği ve geliştiği, gelişimini tamamladıktan sonra dönüşün yine ezelî ve ebedî olan tanrıya olacağı, bu geri dönüşte tekâmülünü tamamlayan ruhların da tanrıya kavuşacağına inanılır. Panenteizme göre tanrı hem değişmeyen (mutlak), hem de değişendir (görelî). Hem zamanın içinde, hem dışında; hem sonlu, hem de sonsuzdur. Aynı zamanda hem tikel, hem tümel; hem neden, hem sonuçtur.³⁰⁶

Platon, Yeni Platoncular, Hallâc-ı Mansûr, Muhyiddin İbn Arabî, Mevlânâ, Bruno, Spinoza, Hegel, Whitehead ve Hartshorne'un fikirlerinden destek alır.

Panteizm kelimesini etimolojik yönden ele alırsak, kelime olarak kullanılışının çok yeni olduğunu görürüz. Oysa mahiyet itibari ile panteizm, antik çağdan beri vardır. Andre Lalande (ö. 1963)'a göre panteist terimini, ilk defa 1705 yılında John Toland (ö. 1722) kullanmış, pantizm terimini ise, Toland'ın hasmı Fay, 1709'da kullanmıştır. Panteizmi, iki ana tanımla ifade etmek istersek: Tam anlamı ile: Her şeyin Tanrı olduğunu, Tanrı ile kâinâtın tek ve aynı cevher olduğunu kabul eden doktrindir. Tanrı tek gerçek, kâinat (monde) sadece, ne devamlı gerçekliğe, ne de

³⁰⁴ Şahrudî, *Vahdet-i Teşkiki ve Şahsi*, Vücû ez Didgah-ı Molla Sadra, Makalat, 2016 shahroudi.persiblook.com

³⁰⁵ <http://www.islamquest.net/fa/5148/> Menzur ez Vahdet-i Vücûd Çist?,

³⁰⁶ M.Kazım Arıcan, *Panteizm ve Panenteizm Tartışmaları Arasında Spinoza*, Beytulhikme Dergisi, 2013, S.1.

farklı bir cevhere sahip olmayan, görünümünün veya sudurların bütünüdür. Tabiatı Tanrı'da, sonluyu sonsuzda eriten panteizmin bu türüne idealist panteizm denilir. Mesela Elealılar, İskenderiyelilerin, Spinoza (ö. 1677)'nın, Fichte (ö. 1814)'nin ve Hegel (ö. 1831)'in panteizmi böyledir. Kâinât tek gerçek, Tanrı sadece varolan her şeyin toplamıdır. Sonsuzu sonluda, Tanrı'yı tabiatıta eriten panteizmin bu türüne natüralist veya materyalist panteizm denilir, sonunda ateizme varır. İyonyalıların, Stoacıların, Diderot (ö. 1784)'nun, D'Holbach (ö. 1789)'ın, Schelling (ö. 1854) ve sol Hegelcilerin panteizmi böyledir. Kapalı veya felsefî olmaktan daha ziyade edebî bir anlamda, tabiatı, bir çeşit tapılmanın öğretildiği canlı bir birlik olarak tasavvur etmektedir. Bu açıdan, panteizm ilahlaştırılmış tabiattır.³⁰⁷

Panteizm'e göre Tanrının âlemden ayrı ve müstakil bir şahsiyeti yoktur. O, bir kanundur, bir kuvvettir. Bundan dolayı panteizm, şahsiyet kavramını ve hürriyetin varlığını kabul etmez. Bu durumda insan, fizik âleminin bir parçası, ahlâk da tabiat düzenine zarûrî ve pasif bir itaat olur. Ayrıca yaratanla, yaratılan arasındaki farkı kaldırdığı için bütün dinleri yıkar.³⁰⁸

VAHDET-İ VÜCUD (وحدة الوجود) : Vahdet-i Vücûd, Allah'ı evrende içkin kabul eden Panteizm'den de O'nu aşkın gören Teizm'den de ayrıdır. Bu iki anlayış Allah'ın varlığı konusunda aşırıya gitmiş iki sapkın yaklaşımı gösterir. Vahdet-i Vücûd'da Allah (cc), zâtı itibarıyla aşkın (evrenin dışında), isim ve sıfatlar olarak da içkin (evrenin içinde)dir. Bu iki özelliği dikkate alarak varlığın birliğini, sistemli bir şekilde ele alan İbnü'l-Arabî (ö. 1240)'dir.

³⁰⁷ <https://tr.wikipedia.org/wiki/Panteizm>, 2017

³⁰⁸ Murtaza Korlaelçi, *Felsefe Dünyası*, s. 43-50.

SONUÇ

Sonuç olarak Hamdî Hamid-i Vâni el-Malatî (ö. 1955)'nin *Zübdetü'l-İrfân Fi Tahkiki'l-İtkân* adlı eserinde yer alan Vahdet-i Vücûd Risâlesinin Transkribini ve sadeleştirilmiş halini sunduğumuz bu çalışmada görüldüğü gibi ele aldığımız tasavvuf metni, yoğun olarak âyet, hadis, şiir ve kelam-ı kibar iktibasları ile zenginleştirilmiştir.

Transkript metinde ayet, hadis, şiir ve diğer sözlerin tercümelerini metin içinde değil de dipnotta göstermeye çalıştık. Ayrıca kimi garib kelimelerin anlamlarını dipnotta vermeye özen gösterdik. Metinde geçen şahıs isimlerinin de vefat tarihlerini bularak parantez içinde verdik. Bu şekilde metnin orijinal Türkçesi ile yaptığımız tercümelerin karışmasını önlemeyi yeğledik. Ancak sadeleştirilmiş metin kısmında Arapça, Farsça asıllarının hemen yanına tercümeleri yerleştirdik.

Konuyu detaylı ve karşılaştırmalı bir şekilde işleyerek vahdet-i vücûdun zamanla farklı ve birbirine zıt anlamlarda kullanıldığı gerçeğine işaret etmeye çalıştık. Buna göre birden fazla vahdet-i vücûd anlayışı olduğunu söylemek mümkündür. İbn Arabî (ö. 1240)'nin Malatya'da yaklaşık beş (5) yıl ikametinden sonraki dönemde kaleme aldığı eserlerinde, kullandığı dil ve getirdiği sıradışı yaklaşımlarıyla ele aldığı vahdet-i vücûd düşüncesi, zamanla tenkitlerin odağı haline gelip bir kısım sapmalara da referans gösterilince, İmam-ı Rabbânî (ö. 1624) de konuyu yeniden ele almanın zarureti görmüş ve çeşitli baskı, zulüm, hapis gibi bedellere rağmen bu düşüncenin bir takım planlara malzeme yapılmasına müsaade etmemiştir. Nitekim 1619'da Bâbü'r Hükümdarı Cihangir tarafından tutuklanarak Gevâliyâr Kalesi'ne hapsedilmiştir.

Vahdet-i vücûd'u; “همه او ست/Her şey O'dur” şeklinde anlayanlar; eğer görülen bütün eşyanın hep O'nu işaret ettiğini, her şeyde O'nun esmâ ve sıfatlarının

tecellisinin olduğunu anlıyorsa bu durumda İbn Arabi ve takipçilerinin eleştirilmesinde haklı bir taraf görülmemektedir. Ancak vahdetçi bazı yaklaşımlarda panteizmi çağrıştıran kimi şathiyyeler, sûf hareketi tarihinde bizzat sûfilerin bu düşünceyi eleştirmesine sebep olmuştur.

İmam Rabbânî'nin ve takipçisi Hamdî-i Vânî el-Malatî'nin; İbnü'l-Arabî tarzı vahdet-i vücûd düşüncesine karşı çıkmasının haklı sebepleri vardı kuşkusuz. Bunların başında Babür hükümdarı Ekber Şah (ö. 1605)'ın Hint dinlerini, Musevî, İsevî inancını, İslâmiyet ve Zerdüştlüğü birleştiren yeni bir din icadına kalkışması ve bu yeni din anlayışında Panteist düşüncenin çok belirgin bir şekilde öne çıkmasıydı.

Hasılı müellifimiz Hamdî-i Vânî el-Malatî, İbn Arabi (ö. 1240) ile İmam Rabbânî (ö. 1624) arasında konuyu ele almakta, kendine özgü analitik ve mutedil yöntemiyle bu iki yaklaşımı değerlendirmeye tabi tutmakta, saygıda kusur etmeksizin İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd görüşünü eleştirmekte hatta yer yer tehlikeli bulmaktadır.

Sonuç olarak Vânî el-Malatî, şirke götürebilecek kimi tehlikeleri ihtiva eden bu anlayıştan sakınılması gerektiğini belirtmekle birlikte vahdet-i vücûd felsefesini genel hatlarıyla (Hz. Ali'den, diğer sahabe ve selef alimlerinden intikal ettiği kadarıyla) kabul etmektedir. Ancak aşırı yorumlardan ötürü hulul ve ittihat tehlikesi karşısında; “*تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً*”/Allah bundan büyük bir yücelikle münezzehtir. Hadis-i Kudside; “*الكبرياءُ ردائي و العظمةُ إزاري*”/Büyüklük benim “rida”m, yücelik ise benim “izarım”dır, demekte ve dua ile bitirdiği şu cümleleri eklemektedir: Zâhir alimleri bu incelikten âgâh olsalardı, asla mümkün için varlık iddia etmezlerdi. O hazret-i celle şanuhuya mahsûs olan hayr ve kemâlde, ihtisas itibar eylemezler idi. “*ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا*”/Rabbimiz unutmaz veya hata edersek bizi muaheze etme!”.

BİBLİYOGRAFYA

- ALİYYU'L-KÂRÎ, *Şifâu 'ş-Şerîf*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- ALTUNKAYA, Mustafa; *Emekli Müftü Şahabettin Efendi İle Röportaj*, Adapazarı, 2015.
- Necmeddin Efendi İle Röportaj*, Ankara 2015.
- Sûf Hareketi Tarihi*, Çıra Yayınları, İstanbul, 2016.
- AŞKAR, Mustafa; *Molla Fenâri ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı*, Ankara, Muradiye Yay, 1993.
- Niyazi-i Mısri*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004.
- ATEŞ, Süleyman; *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, Sönmez Neşr., İstanbul, 1969.
- AYDIN, *1316-Salnâme* ///C:/Users/Asus/Downloads/D02786131600000019%20(1).pdf, 2017
- AYNU'L-KUDAT, Hemedânî, *Temhidat*, Tahran, 1341.
- ALGAR, Hamid; "İmam-ı Rabbânî", *DİA*, İstanbul, 2000, C. 22.
- ATTAR, Feridüddin; *Tezkiretu'l-Evliya*, Mehmed Zahid Kotku, çeviri metin, int. Nüshası
- BAYRAKTAR, Mehmet; *Kayserili Dâvûd*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1988.
- BEYAT, M. Hüseyin; *Mebani-yi İrfan ve Tasavvuf*, Danişgâh-ı Tabatabaî, Tahran, 1374.
- BOLAY, Süleyman Hayri; *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1987.
- CAMİ, Abdurrahman; *Nefehat*, Çev. A.Kadir Ayçiçek, Huzur Yayınları, İstanbul, 2016.
- Levayih*, el-Meclisu'l-A'la lissekafe, Kahire, 2003.
- CEBECİOĞLU, Ethem; *Tasavvuf Terimleri Ve Deyimler Sözlüğü*, Ağaç Yay, İstanbul, 2009.
- Tasavvuf Tarihi*, AÜ Ankuzem Yayını, Ankara, 2002.
- İmam Rabbani Hareketi ve Tesirleri*, İstanbul, Erkam Yayınları, 1999.
- CEVAD AMULÎ, Abdullah; *Tahrîr-i Temhidu'l-Kavâid*, Neşr-i Esra, Kum, 1390.
- CEYHAN, Semih; "Tecellî", *DİA*, İstanbul, 2011, C. 40.
- CHİTTİCK, William; *İbn Arabî; Varis-i Enbiya*, Çev. H. Dehkan, Peyâm, 1393, Tahran.
- ÇAĞRICI, Mustafa; "Hakikat", *DİA*, C. 15, İstanbul, 1997.
- DEMİRLİ, Ekrem; "Vahdet-i Vücûd", *DİA*, İstanbul, 2012, C. 42.
- DEMİRCİ, Mehmet; "Hal", *DİA*, C. 15, İstanbul, 1997.
- DAVUD-İ KAYSERİ, *Şerh-i Füsûsu'l-Hikem*, Taş baskı.
- EL-ACLÛNÎ, İsmail b. Muhammed; *Keşfu'l-Hafâ*, Mektebetü'l-Kudsî, Beyrut, 1351, C. 2.
- EL-MALATÎ, Hamdî-i Vâni; *Zübdetü'l-İrfân fî Tedkiki'l-İtkân*, Malatya, 1918.
- Zübdetü'l-Merviyeye fî İlmi't-Teşrih ve'l-Kemeviyye*, Yazma, mn, Malatya 1918.

- Zübdetü'l-İrfân*, Çev. M.Altunkaya & Mevhibe Altunkaya, Çıra Yayınları, İst, 2016.
- EL-KUDAÎ, Muhammed b. Selâme; *Müsnedü's-Şihâb*, Müessesetü'r-Risâle, Dimaşk 1985.
- ERTUĞRUL, İsmail Fennî; *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1991.
- ERDEM, Hüsameddin; *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi*, KB Yay, Ankara, 1990.
- FİLİZ, Şahin; *er-Riâye li Hukukillah, Tasavvuf Klasikleri*, Erkam Yayıncılık, İstanbul, 2010.
- FARGANÎ, Saîduddin; *Meşârikuddirârî*, İntişârâtı Defteri Teblîgât, Kum, 1379.
- GÜLER, Zülfi; *Şeyh Galib Divanında Ayna Sembolü*. FÜ SB Dergisi, C. 14, S. 1, 2004.
- HALAÇOĞLU, Yusuf; *Ermenilerin Suriye'ye Nakli Sürgün mü Soykırım mı?*, TTK Yayını, <http://www.ttk.gov.tr/templates/resimler/File/01.pdf>, Şubat 2017
- HAFIZ-I ŞİRAZÎ; *Gazeliyat*, Gazel no. 266, <http://www.ganjoor.net/hafez/ghazel>, 2017
- HAKSEVER, A. Cahid; *Tasavvuf'a Dair Meseleler*, Anıl Grup Matbaacılık, Ankara, 2015.
- HİMMETİ, Hümayun; *Külliyat-ı İrfan-ı İslâmî*, İntişarat-ı Emir Kebir, Tahran, 1369.
- İHSAÎ, İbn Ebi Cumhur; *Avaliü'l-Leali*, Seyyidüşşüheda, Kum 1983.
- İMAM-I RABBANÎ, *Mektûbât*, Çev. A.Kadir Aycıçek, Çile Yayınları, İstanbul, 1979.
- İBN ARABÎ, *Tevilat*, Çev. Vahdettin İnce, Kitsan Yay, İstanbul 2007.
- İBN KESİR, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, Yasin Yay. İstanbul 2012.
- İBN TÜRKE, Sainuddin, *Temhidü'l-Kavâid*, Encümen-i Felsefe, Ümmü'l-Kura, Kum, 1386.
- İZ, Mahir; *Tasavvuf Mahiyeti Büyükleri ve Tarikatlar*, Türdav, İstanbul.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı; *Yeni İlm-i Kelâm*, Mabaa-i Âmire, İstanbul 1340, C. 2.
- KÜÇÜK, Cevdet; *Osmanlı Diplomasisinde Ermeni Meselesi*, TD Arş. Vakfı, İst. 1986.
- KÜLEYNÎ; *el-Usûl mine'l-Kâfî*, Daru'l-Ulûm, Kum 2010, C. 1.
- KARAMAN, Hayrettin; *İmam Rabbânî ve İslâm Tasavvufu*, Nesil Yayınları, İstanbul 1992.
- KILIÇ, Hulusi; "hulûl", C. 18, *DİA*, İstanbul, 2012.
- KIZILKAYA, Necmettin; "Varid" *DİA*, İstanbul, 2012.
- KURAN, Ercüment; *Ermeni Meselesinin Milletlerarası Boyutu*, Türk-Ermeni Semp, Ank.1985.
- MER'AŞÎ TÜSTERÎ, Seyyid Nurullah; *İhkâku'l-Hak*, Mektebetü'l-Maraşı, Kum, 1392, C. 3.
- MOLLA SADRA, *el-Esfaru-l-Erbaa*, İntişarat-ı Bünyadı Hikmet İslami, Kum 1388.
- MUTAHHARÎ, Murtaza; *Aşinaî ba Ulûm-i İslâmî*, Sadra Yayınları, Tahran, 1377.
- MUTLU, Servet; "Son Dönem Osmanlı Nüfusu ve Etnik Dağılımı", Cilt 8, TTK, 2014.
- MEVLÂNA Celâleddin-i Rûmî, *Divân-ı Şems*, Gazel no. 1495, <http://www.ganjoor.net>

- Mesnev-i Ma'nevî*, 1. Defter,
- NİYAZÎ-İ MISRÎ, *Mevaidu'l-İrfân Avaidu'l-İhsân*, Ed. M. Altunkaya, İÜ, Malatya, 2014.
- NİZAMÎ GENCEVÎ; *Şerefnâme*, Naşir Behzat, Kum 1387.
- RAZÎ, Fahrettin; *et-Tefsiru'l-Kebir*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.
- RAHMANÎYAN, M. Hasan; *Tecelli ve Zuhur*, Defteri Tebliğat, Çap-ı Evvel, 1376, Kum.
- SAYAR, İbrahim; *Her Şey O'ndan*, <http://www.siirfm.com/her-sey-ondan-ibrahim-sayar/>, 2017.
- SOYKAN, Hayreddin; Aylık Dergi, *William Chittick ile*
<http://www.ibnularabi.com/mak24.htm> 2017.
- ŞERİF RIDA; *Nehcü'l-Belâğa*, <http://islamkutuphanesi.com/turkcekitap/online/nehcul%20belaga/2017>
- TİRMİZÎ, *Sünen*, Diyanet Yayınları, Ankara 1986.
- TOPÇU, Nurettin; *Mevlânâ ve Tasavvuf*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2002.
- TÜRCAN, Talip; *DİA*, “Şeriat”, TDV Yayını, İstanbul, 2010, C. 38.
- ULUDAĞ, Süleyman; “Makâm”, *DİA*, C. 27, İstanbul, 2003.
- “Âlem”, *DİA*, İstanbul, 1989, C. 2.
- “el-Lüma”, *DİA*, C. 27, İstanbul, 2003.
- YEZDAN, Penah; Defteri Düvvüm, *İrfan Nazarî*, Ulum-i Akliye Arş. Merk., 1388.
- ZEBİDÎ, *Tacu'l-Arus*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, C.10.

**HAMÎD HAMDÎ-İ VÂNÎ EL-MALATÎ'NİN ZÜBDETÜ'L-İRFÂN'INDA
VAHDET-İ VÜCÛD RİSÂLESİ
TRANSKRİBE, TAHLİL VE KARŞILAŞTIRMALI TEDKİKİ**

Nevhibe ALTUNKAYA

ÖZET

Hamdî Hamîd-i Vânî el-Malatî'nin hayatı ve vahdet-i vücûd anlayışını sunduğumuz bu çalışmada; Malatyalı bir âlim, mutasavvıf ve şâir simayı ele alıp *Zübdetü'l-İrfân fi Tahkîki'l-İtkân* adlı eserinde yer alan vahdet-i vücûd risalesini inceleyeceğiz.

Vahdet-i Vücûd kavramı da tıpkı tasavvuf kavramı gibi, İslam'ın ilk döneminden itibaren fiilen var olan, fakat isimlendirmenin sonradan gerçekleştiği kavramlardan biridir. Varlık (ontoloji) üzerine söylenen sözler, serdedilen görüşler ile bu düşünceyi temellendiren ayet ve hadisler; kuşkusuz vahdet-i vücûd kavramı henüz tedavülde yok iken de vardı. İstilahın Muhyiddin İbn Arabî ile özdeşleşmesi ise, bu kavramın ilk defa bizzat onun tarafından kullanıldığı için değil, terimi kullanmadığı halde, bu düşünceyi zirveye taşıyan isim olmasından ileri gelmektedir.

Ancak ne var ki İbn Arabî'nin kimi şathiyyeleri; “sizin ilahınız benim ayağımın altında” ve “ilim aynı zamanda cehalettir” gibi paradoksal ifadeleri, zamanın fıkıhçıları nezdinde tartışma konusu olmuş ve daha sonra vahdet-i vücûd olarak sistemleşecek olan bu düşüncenin reddine müncer olmuştur.

Sistem ve literatür olarak İbn Arabî ile özdeşleşen bu düşünce, yaklaşık bin yıldır tartışılmakta, sistemin taraftarları ile muarızları arasındaki bu tartışmalar, kimi zaman amansız ithamlara sebebiyet vermektedir. Esasen bazı kimseler vahdet-i vücûd'u panteizmle ilişkilendirerek İbn Arabî'yi tekfir etme cür'eti gösterebilmekte kimileri de onu Şeyh-i Ekber, hazret-i pîr diyerek yükseltmektedirler. Oysa

Muhyiddin İbn Arabî, şer'i ilimlerdeki uzmanlığı, riyazet ehli oluşu ve analitik düşünce kabiliyeti ile hemen bütün sûfî müellifler gibi multi-disipliner bir şahsiyet ve proaktif bir kişilik sergilemekte, keşfiyâtı, hissiyâtı ve şiirleri ile öne çıkmaktadır.

Osmanlı son devir ulemasından Hamdî-i Vânî el-Malatî'nin 1918'de Malatya'da tamamladığı eserinde yer alan vahdet-i vücûd risalesi, kemâl-i edeple vasat bir yaklaşım geliştirmekte, ne İbn Arabî'yi sorgusuz olduğu gibi kabul etmekte ne de reddederken maksadını aşan ifadeler kullanmaktadır.

Netice olarak; o da selefi İmam-ı Rabbânî gibi, İbn Arabî'nin derinliğini teslim etmekte ancak kimi şathiyyelerini ve özellikle de vahdet-i vücûd anlayışını tasvip etmemekte, buna mukabil şühûdî yaklaşımı benimsemektedir.

**HAMÎD HAMDÎ-I VÂNÎ AL-MALATÎ'S ZUBDATU'L-'IRFÂN
RISALAH OF VAHDAT-I VUCÛD
TRANSCRIBE, ANALYSIS AND COMPARATIVE EXAMINATION**

Nevhibe ALTUNKAYA

ABSTRACT

In this work we present Hamdi Hamid-i Vâni al-Malatî's life and the understanding of wahdat-i wujûd; We will examine him as a scholar from Malatya sufi and a poet and study about his wahdat al-wujud resale of Zübdet al-Irfan fi Tahqiq al-Itkan.

The concept of Wahdat-i Wujud just like the concept of sufism, is one that actually existed from the earliest days of Islam, but which later become a name. The words spoken on the ontology, the verses and hadiths based on this idea were existed even when there was not the concept of wahdat al-wujud was not yet in circulation. The identification of Istirhun Muhyiddin with Ibn 'Arabi (d. 1240) did not come from the fact that this concept was used for the first time by him, but because he is the name that carries the idea, even if he did not use the term.

However, some scholars of Ibn 'Arabi; their paradoxical expressions such as "your god is under my foot" and "science is ignorance at the same time" have been the subject of controversy among the jurists of the time and have been rejected by this idea that will be systematized as wahdat al-wujud in the future.

This idea, which is identified with Ibn 'Arabi as a system and literature, has been debated for about a thousand years, and these debates between supporters of the system and their supervisors sometimes lead to inexorable accusations. In fact, some people associate wahdat al-wujud with pantheism and show Ibn al-Arabi's dismissal, while others raise it by saying Sheikh-i Akbar, Hazret-i Pir. Yet Muhyiddin Ibn 'Arabi, like all Sufi authors, has a multi-disciplinary and proactive personality with

his expertise in sciences, his ability of riyazet and his analytical thinking ability, and he stands out with his exploration, feeling and poetry.

The wahdat al-wujud study of Hamidî-i Vâni al-Malatî in 1918 that completed in Malatya from the last period of the Ottoman Empire by him, develops a moderate approach, and neither accepts Ibn Arabi as unquestioning nor rejects expressions.

In conclusion; He surrenders the depth of Ibn 'Arabi, like predecessor Imam Rabbani, but does not approve of some of his scholars, especially his understanding of wahdat al-wujud, and adopts a corresponding approach to it.