Vahdet-i Vücûd Okuluna Göre İnançların Birlik ve Çokluğu ve Vahdet-i Ma'bûd Problemi

Muhammed BEDİRHAN[1]

Öz

Teşekkül döneminden itibaren din kavramı ve dindarlıkla ilgili temel meseleler sûfîlerin ilgisini çeken konular içerisinde yer almıştır. Bu nedenle sûfî müelliflerin konuyla ilgilendiği ve özgün bir dînî düşünce üretme çabası içinde olduğu görülmektedir. Tasavvufun geliştirdiği bu dînî düşünce geleneği içinde İslâm dışındaki diğer dinler ve onlardaki inanç ve ibâdetler, bu din mensuplarıyla karşılıklı ilişkilerle ilgili problemlere de yer verilmiştir. Bu bağlamda dinin doğası, dinler ve inanç sistemleri ve bunların birbirleriyle ilişkileri hakkında en özgün açıklamalar ise tasavvuf geleneği içerisinde gelişen büyük dünya görüşlerinden biri olan Vahdet-i Vücûd okuluna aittir. Bu makalede Vahdet-i Vücûd okulunun din kavramı ve bu kavramla ilgili bazı temel hususlarla ilgili ana görüşleri değerlendirilmektedir. Buna göre makale çerçevesinde Vahdet-i Vücûd anlayışına bağlı olarak dinin tanımı, dine duyulan ihtiyaç, dinlerin hakîkatinin birliği, dinlerin çokluğunun nedeni ve vahdet-i ma'bûd anlayışı ele alınmıştır.

Anahtar Kavramlar: Din, Vahdet-i Vücûd, Vahdet-i Ma'bûd, Perennializm, Kurtuluş Teorisi

The Unity and Plurality of Beliefs and the Problem of Wahdat al-Ma'būd according to the School of Vahdat al-Wujud

Abstract

Since the formation period, the concept of religion and the basic issues related to religiosity have been among the main subjects that attracted the Sūfīs. As a consequence, Sūfī writers showed great interest in the subject and endeavoured to produce a genuine religious thought. This tradition of religious thought, which was developed by the Sūfīs, also dealt with problems concerning other religious systems, their basic tenets and rituals, as well as the relationship with the members of other religions. In this context, the school of Wahdat al-Wujūd, which is one of the most significant schools of thought that was developed within the context of Sūfī tradition, provided the most original explanations concerning the nature of religion, various religions and belief systems and their relationship with each other. This article aims to examine the main tenets of the Wahdat al-Wujūd school concerning the concept of religion as well as several basic issues related to this concept. Therefore, the definition of religion, the need for religion, the transcendent unity of religions, the reason for the plurality of religions and the concept of wahdat-i ma'būd are among the topics that are discussed in this article.

Keywords: Religion, Wahdat al-Wujūd, Wahdat al-Ma'būd, Perennialism, Salvation Theory

---

[1] Dr. Öğt. Üye., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı, muhammedbedirhan@comu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-0834-8733
Citation/©: . Bedirhan, M. (2020). Vahdet-i Vücûd Okuluna Göre İnançların Birlik ve Çokluğu ve Vahdet-i Ma'bûd Problemi. *Theosophia*, 1, 91-116.
Makale Türü: Araştırma Makalesi –Research Article
Geliş Tarihi/Received: 17.11.2020 – Kabul Tarihi/Accepted: 21.12.2020

Giriş

XVIII. yüzyılda yaşamış İsveçli bir botanik âlimi olan Linnaeus, 1735 yılında *Systema Naturae* isimli bir eser yayınladı. Eserde canlıları türlerine ayırarak inceleyen bir biyolojik sınıflandırma sistemine yer veriyordu. Çalışması Avrupa'da Aydınlanma çağının rasyonalist ideallerinin en zirvede olduğu dönemlere rastlamaktaydı. Bundan dolayı tasnifindeki insan tanımlamasında Aydınlanma rasyonalitesi oldukça güçlü bir etki bıraktı. Bu yüzden Linnaeus, insan türünü *Homo Sapiens* diye adlandırdı.[2] Akıllı insan. Ancak kısa süre sonra insanın akıllı olmak dışında boyutlarının da olduğuna dikkat çeken Romantizm akımı ve başta antropoloji olmak üzere henüz emekleme aşamasında olan beşerî bilimler, Linnaeus'un modellemesinden hareket ederek insan hakkında yeni tanımlamalar geliştirecekti. Söz gelimi bir Alman filolog ve arkeolog olan Georg Friedrich Creuzer ve onu izleyen Hollandalı tarih profesörü ve filozof Johan Huizinga, oyun ve eğlenme potansiyelinden hareketle insanı *Homo Ludens* olarak tanımladılar.[3] Yahudi asıllı siyasetbilimci Hannah Arendt ile Alman filozof Max Scheler ise insanı âlet yapan anlamında *Homo Faber* şeklinde adlandırdı.[4] Sezgicilik akımının kurucusu Fransız filozof Henri Bergson da zekâyı "insan yapımı nesneler yaratma, özellikle yeni âletler yapmak için âlet yapma ve bunların niteliklerini sınırsızca değiştirebilme yeteneği" şeklinde tanımlayarak *Homo Faber* kavramının içeriğine katkıda bulundu.[5] Hıristiyan egzistansiyalizminin önde gelen temsilcilerinden Gabriel-Honoré Marcel ise umut metafiziği bağlamında insanı tekâmül sürecinde ilerleyen anlamında *Homo Viator* kavramıyla karşıladı.[6] XIX. yüzyılın önemli İngiliz filozof ve ekonomistlerinden John Stuart Mill'e göre insan, ekonomik üretimler ve yönelimleri olan bir *Homo Economicus*'tu.[7] XX. yüzyılda insanın sanatsal yönünü ön plana çıkaranlar ise onu resim, heykel, müzik, şiir vb. gibi sanatları geliştiren sanatkâr anlamında *Homo Artifex* olarak kabul ettiler. Adına insan denen ve eğlenen, âlet yapan, üreten, tekâmül sürecinde yürüyen ve sanatkâr olan bu mahlûk, bütün bunların yanı sıra doğası gereği kutsalla ilişkisi olan bir varlıktı. Bundan dolayı XX. yüzyılın karşılaştırmalı dinler tarihi alanında önemli çalışmalarıyla tanınan büyük din âlimi Mircea Eliade onu *Homo Religiosus* olarak tanımladı.[8] Dindar insan.

İnsanoğlu, Mircea Eliade'nin *Homo Religiosus* adlandırmasını hiç kuşkusuz tür olarak haklı çıkarır. Zîrâ insanlık tarihi bir dinler ve inançlar enflasyonuna sahne olmuş ve olmaya da devam etmektedir. Bu baş döndürücü çeşitlilik ve çoklukta kaçınılmaz olarak her türden inanç biçimine rastlamak mümkündür. Bu durum beraberinde eski ve yeni entelektüellerin dinlerin birbirleriyle olan ilişkileri sorununu ve hakîkat iddialarının değerlerini tartışmalarına ve bu hususta çeşitli teoriler geliştirmelerine yol açmıştır. Problem İslâm dünyasında da yankısını bulmuş ve dinlerin

---

[2] Earle E. Spamer, "Know Thyself: Responsible Science and the Lectotype of Homo sapiens Linnaeus, 1758", *Proceedings of the Academy of Natural Sciences of Philadelphia* 149 (Jan. 29, 1999), 109-114.

[3] Johan Huizinga, *Homo Ludens: Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme*, trc. M. Ali Kılıçbay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006).

[4] Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958); Max Scheler, *Man's Place in Nature* (New York: Noonday Press, 1961).

[5] Henri Bergson, *Creative Evolution*, trc. Arthur Micheli (New York: Henry Holt and Company, 1911).

[6] Gabriel-Honoré Marcel, *Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope*, trc. Emma Craufurd (Chicago: Henry Regnery Company, 1951).

[7] Joseph Persky, "Retrospectives: The Ethology of Homo Economicus." *The Journal of Economic Perspectives* 9/2 (Spring, 1995), 221–231.

[8] Mircea Eliade, *The Sacred and The Profane: The Nature of Religion*, trc. Willard R. Trask, (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1987).

birbirlerinden farklı oluşları veya benzeşmeleri ile ilgili hususlar Müslüman entelektüeller tarafından da ele alınmıştır. Bu çerçevede fırak, mezâhib, milel, ehvâ ve nihâl kavramları üretilerek bu dinsel çokluğun tasnif sürecine girilmiştir. Hattâ bu konuyla ilgilenen Şehristânî (ö. 548/1153), Bîrûnî (ö. 453/1061 [?]), İbn Hazm (ö. 456/1064) vb. gibi Müslüman entelektüellerin karşılaştırmalı dinler tarihi alanında özgün eserler verdikleri, bunun yanı sıra yine İslâm dünyasında çeşitli din ve inanç gruplarına yönelik reddiye literatürünün de ortaya çıktığı görülmektedir.[9] İslâm dünyasında diğer din ve inanç biçimleri ile karşılaşma sonucunda doğan bu entelektüel mirasa özgün bir katkı ise tasavvuf cihetinden gelmiştir. Bu makalede özellikle incelenecek olan görüş ise daha çok tasavvuf hareketi içerisinde ortaya çıkan Vahdet-i Vücûd okulunun dinlerin hakîkati ve dinlerin çokluğunun kaynağı üzerindeki değerlendirmeleri olacaktır.

Makale üç ana bölümden ve bu bölümlerin içindeki çeşitli fasıllardan oluşmaktadır. İlk bölümde Vahdet-i Vücûd doktrininin genel çerçevesi verilmiştir. İkinci bölümde dine dair genel durumlar incelenmiş ve bu bölümün fasıllarında dinin tanımı, din çeşitleri ve dindarlığın anlamı ve dine duyulan ihtiyacın nedenleri üzerinde durulmuştur. Üçüncü bölümde dinlerin birliği ve çokluğu problemi ele alınmıştır. Bölümün fasılları ise dinlerin ontolojik olarak tek hakîkati paylaşmaları, bu tek hakîkate rağmen dinlerin çokluğunun açıklanması ve vahdet-i ma'bûd tasavvuru hakkındadır.

Vahdet-İ Vücûd Okulunun Din Anlayışının Kaynağı

Sûfî çevrelerin dinlere ilgisi Vahdet-i Vücûd anlayışının gelişmesinden çok öncesine, ilk dönem sûfîlerine kadar dayanır.[10] Bununla birlikte hem ilk dönem sûfîlerinin hem de Vahdet-i Vücûd okuluna mensup sûfîlerin din felsefeleri aslında onların tevhîd doktrinleriyle yakından ilişkilidir. Biz bu makalede daha çok Vahdet-i Vücûd okulu bağlamında meseleyi ele alacak olduğumuz için ilk devir sûfîlerinin dinler ile ilgili görüşlerinden sarf-ı nazar ediyoruz. Vahdet-i Vücûd okulunun dinlerin hakîkati, dinlerin birlik ve çokluğu, dinlerin doğruluğu ve kurtuluşa dair teorileri onların ontolojilerinin doğal sonucudur. Bu nedenle dinlerle ilgili bütün bu problemleri ele almak için öncelikle Vahdet-i Vücûd ontolojisine kısa bir göz atmak gerekir.

Tek kutuplu bir varlık tasavvuru üzerine inşa edilmiş olan Vahdet-i Vücûd okulunun dünya görüşü temelde iki ana ilkeye sahiptir. Bu ilkelerin ilki âlemin ontolojik bir gerçeklik taşımadığı ve hayal olduğu savıdır. Diğeri ise bu hakîkî olmayan sanal ve hayal olan âlemin yani eşyanın kaynağının

---

[9] Reddiye literatürü hakkında bkz. Yasin Meral, "Yahudi-Hıristiyan-Müslüman Reddiye Geleneği", *Dinler Arası İlişkiler El Kitabı*, ed. Ali İsra Güngör (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 161-176.

[10] İlk dönem sûfîlerinin de Vahdet-i Vücûd okulunun görüşlerine yakın bir tür perennializm ve dinlerin aşkın birliğini andıran bir din felsefesine sahip olduklarını düşündüren örnekler vardır. Söz gelimi Bâyezîd el-Bestâmî (ö. 234/848 [?]), Ebû Bekir el-Vâsıtî (ö. 320/932'den sonra), Hüseyin b. Mansûr el-Hallâc (ö. 309/922), Ebû Saîd Ebu'l-Hayr (ö. 440/1049), Aynulkudât Hemedânî (ö. 525/1131) bu konuda dikkat çekici sözleriyle ve davranışlarıyla tanınırlar. Sûfîlerin genel olarak din kavramını nasıl değerlendirdikleri ve İslâm dışı dinlerle ilişkileri hakkında çalışmaların sayısı oldukça azdır. Nitekim Carl-A. Keller'in "Perceptions of The Other Religions in Sufism" (*Muslim Perceptions of Other Religions*, ed. Jaques Waardenburg, New York: Oxford University Press, 1999, s. 181-194) başlıklı makalesi ile Dilaver Gürer'in "İbn Arabî'de "Dinlerin (Aşkın) Birliği" ve "İbadet" Meselesi' Hakkında Bir Değerlendirme" (*Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2003, cilt: IV, sayı: 11, s. 9-54) başlıklı makalesi içerisinde yaptığı kısa değerlendirmeyi saymazsak sûfîlerin diğer din mensuplarıyla ilişkileri hakkında detaylı bir çalışma henüz yapılmamıştır. İlk sûfîlerin diğer din mensuplarına bakışlarının yanı sıra sûfî metinlerinde İsrâiliyyât nakilleri, Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerine yaptıkları atıflar, sûfîlerin diğer dinlerin ruhbân veya ulemâ sınıfıyla diyalogları gibi hususlar da tasavvuf araştırmacılarının ilgisini bekleyen önemli konu başlıkları arasındadır.

ve hakîkatinin[11] Tanrı olmasıdır.[12] Dolayısıyla Vahdet-i Vücûd okulunun bütün iddiaları bu akozmizm (âlemin hayal, Tanrı'nın tek gerçeklik olması) ve monizm (Tanrı'nın zâtının eşyânın hakîkatlerinin hakîkati olması) ilkeleri bağlamında şekil almıştır.

Bu iki ilke bağlamında Vahdet-i Vücûd, monistik bir ontoloji önerir. Bu ontolojide Tanrı, bütün mevcûdâtın kaynağıdır ve mevcûdâtın bu kaynağa nisbeti ise eşit düzeydedir. Yani birbiri arasında herhangi bir farklılaşma söz konusu değildir.[13] Mevcûdâtın kendisine nisbet olunma hususunda eşit düzeyde müşterek olduğu bu tek hakîkati Vahdet-i Vücûd okuluna mensup sûfîler "Vücûd" diye adlandırmış ve bunun Tanrı'nın zâtı olduğunu ileri sürmüşlerdir.[14] Böylece İslâm kelâmı ve Meşşâî felsefe geleneğinde yalnızca kavramsal bir düzeye sahip olup iki kutuplu olan ve kadîm ve hâdis, vâcib ve mümkün kategorileri bulunan vücûd, vâcibe eşitlenerek tek kutuplu bir hakîkat kabul edilmiştir.[15]

Sûfîlerin sınırsız ve sonsuz olma anlamında mutlak olduğunu kabul ettikleri ve Vâcibu'l-vücûd'a eşitledikleri bu tek hakîkatin nasıl olup da sınırlı ve sonlu olan âleme, hatta fiziksel dünyaya kaynaklık ettiği sorusu ise bu ontolojinin en önemli problemidir. Dolayısıyla Vahdet-i Vücûd metafiziğine bağlı sûfîler için sonsuz ve sınırsız (Tanrı) ile sonlu ve sınırlı (âlem) ilişkisine dönüşen birlik-çokluk ilişkisi problemi çözülmesi gereken önemli ontolojik problemlerden biri mâhiyetindedir. Bu ontolojiye göre Tanrı'nın zâtı, zâtî istiğnâsından dolayı mevcûdâtın kaynağı olmaktan münezzehtir. Zîrâ sınırsız ve sonsuz olmak dolayısıyla sınırlı ve sonlu olan âleme kaynaklık etmesi söz konusu değildir. Bu durum doğal olarak Vahdet-i vücûd ontolojisini çıkmaza sokmaktadır. Zîrâ Tanrı'nın zâtının sınırsız ve sonsuz bir tekillik olması, Tanrı-âlem ilişkisinin kurulmasını imkânsız hâle getirmektedir. Dolayısıyla Vahdet-i Vücûd okuluna bağlı sûfîler bu sorunu aşmak ve sınırsız ve sonsuz olan ilâhî zâtın âleme kaynaklık etmesini açıklamak için ilâhî isimler teorisi geliştirilmiştir.[16] Bu teori çerçevesinde sınırsız ve sonsuz olan ilâhî zât aynı zamanda sınırsız ve sonsuz imkânlara sahip bir varlıktır. Bahsi geçen bu imkânlar O'na ait şe'nler, nisbetler, vasıflar vb. gibi durumlardır. İşte mutlak birlik, sonsuzluk ve sınırsızlık durumunda olan ilâhî zâttan çokluğun, sınırlılığın ve sonluluğun yani âlemin çıkmasının ilkesi de bu sonsuz imkânlardır. Tanrı, kendisine ait bu imkânları bilmiş ve bu bilgiden bu imkânlara ait sûretler, Onun bilgisinde taayyün etmiştir. Bu sûretler, âlemdeki nesnelerin hakîkatleridir. A'yân-ı sâbite adıyla anılan ilâhî isimlere ait bu sûretler,

---

[11] Bir şeyin hakîkati o şeyin ilâhî ilimdeki değişmez sûreti olarak kabul edilir. Bkz. Sadreddin Konevî, *Miftâhu'l-Gayb: Tasavvuf Metafiziği*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 22-23; Abdürrezzâk Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 406.

[12] Bu husus hakkında etraflı bir değerlendirme için bkz. Toshihiko İzutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concept* (A.B.D.: University of California Press, 1984), 7-20.

[13] Abdülganî Nablûsî, *el-Keşf ve'l-Beyân fî Esrâri'l-Edyân* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., H. Hüsnü Paşa, 680), 28b-29a.

[14] Tanrı'nın zâtının vücûda eşitlenmesi ile ilgili bkz. Sadreddin Konevî, *Miftâhu'l-Gayb*, *Misbâhu'l-Üns*'le birlikte (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1416), 19; Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, (Abdurrahim Alkış, *Abdurrezzak Kaşani ve "Şerhu Fususi'l-Hikem" adlı eserinin tahkik ve tahlili* (MÜSBE 2008, basılmamış doktora tezi) içinde), 3-4; Âmûlî, *Nakdu'n-Nukûd*, *Câmiu'l-Esrâr ve Menbau'l-Envâr* ile birlikte, (Tahran: Encümen-i İran-ı Şinasi-yi Fransa, 1989), 646-648; Sâinüddin İbn Türke, *Temhîdü'l-Kavâid* (Tahran: Encümen-i İslâmî Hikmet ve Felsefe-i İran, 1402/1360), 62.

[15] Konu hakkındaki tartışmalar hakkında bkz. Muhammed Bedirhan, "Vücûdun Vücûbu", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Kilitbahir]* 9 (2016), 63-80.

[16] İlâhî isimler teorisinin detaylı bir tahlili için bkz. Abdullah Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi* (İstanbul: Hayy Kitap, 2009).

zât-ı ilâhî ile âlem arasındaki ilişkiyi sağlayan bir berzahtır. Onlar vâsıtasıyla Tanrı'nın zâtı âlemle, âlem de Tanrı'nın zâtıyla irtibat kurar.[17]

Tanrı, ilâhî isimler vâsıtasıyla âlemle irtibat kursa da yine de âlemi yaratma konusunda O'nu eyleme sevk edecek bir sâike ihtiyaç vardır. Vahdet-i Vücûd'a göre bu sâik Tanrı'nın kendi kemâlâtı olan bu ilâhî isimlerin bilinmesine duyduğu sevgidir. Sûfîler bunu bir kudsî hadiste geçen kenz-i mahfî/gizli hazîne kavramıyla ifâde ederler. Buna göre Tanrı, âlemi kendi zâtında gizli kalmış olan ve hazineye benzetilen özelliklerinin açığa çıkmasına duyduğu sevgiden yaratmıştır. Dolayısıyla bütün âlem, Tanrı'nın bilinmeye duyduğu sevginin bir ürünü olup âlemdeki olumlu ya da olumsuz bütün nesneler bu sevginin sonucunda varlık kazanmıştır.[18]

Âlemdeki şeylerin var olmaları ise Tanrı'nın, bu şeylerin hakîkatleri olan ilâhî isimlerle tecellî etmesiyle gerçekleşir. Şeylerin hakîkatleri olan ilâhî isimler, âleme dönük yönleri bakımından a'yân-ı sâbite adıyla anılırlar ve Tanrı'nın bilgisinde yer alan ezelî ve ebedî olarak değişmeden kalan, dış dünyada herhangi bir biçimde mevcûdiyeti olmayan ilmî sûretlerdir.[19] Tanrı, bu sûretlerin iktizâ ettikleri durumların dış dünyada var olmasını temin ederek bunları kendi varlığıyla izhâr etmiştir. Vahdet-i Vücûd okuluna göre âlem bütünüyle bu ilâhî isimlerin sûretleri olan a'yân-ı sâbitenin Tanrı'nın varlığıyla izhârından ibârettir.

Vahdet-i Vücûd okuluna göre sonsuz ve sınırsız olan Tanrı'dan ilâhî isimler yoluyla âlemin ve unsurların zuhûru çeşitli mertebelere uygun olarak gerçekleşir. Tanrı bu mertebelerin hepsine varlıksal açıdan eşit mesafede olsa da mertebelerin kimisi kimine göre daha öncelikli, kimi kimine göre daha kapsayıcı, kimi kimi üzerinde etki sahibi, kimi kimine zıt ve nakîz, kimi kimiyle muvâfık ve kimi de kimine göre mukābil durumundadır. Âlemdeki nesnelere ait bütün bu ilişkilerin kaynağı ise ilâhî isimlerin birbirleriyle ilişkilerinin bu biçimde olmasıdır. Doğal olarak bu isimlerin mazharları da hakîkatlerinin birbirleriyle ilişkilerine uygun biçimde âlemde tahakkuk etmektedir.

Vahdet-i Vücûd okulunun ontoloji tasavvuru kozmolojik açıdan çeşitli sonuçlar doğurur. Bu bağlamda Vahdet-i Vücûd okuluna göre âlem Tanrı'nın isimleri, sıfatları ve ef'âlinin mazharı olması

---

[17] Suad Hakim, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005), 90-94, 119.

[18] Suad Hakim, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü,* 66-69.

[19] Şeylerin hakîkatleri hakkında Dâvûd el-Kayserî şu bilgileri verir: "Bil ki, her şeyin ilâhî ilimde değişmeyen bir hakîkati vardır. Çünkü zât-ı ilâhî kendisinden dolayı kendisini, zâtına gereken isim ve sıfatları ve ilmî ve hâricî hakîkatleri bilir. Ne gökte ne de yerde zerre kadar bir şey O'ndan gizli kalmaz, O işiten ve bilendir. Allah'ın ilminde her şeyin bir sûreti vardır. Bunlar O'nun sıfatlarından bir sıfatın ve O'nun tecellîlerinden bir tecellînin mazharlarıdır. Taayyün eden bu ilmî sûretlerin ne başı ne de sonu vardır. Aksi takdirde yokluğun yokluğu gerekirdi. Bu ilmî sûrete ve bu sûretin herhangi bir zamanda büründüğü sıfat sûretine dair bilgi kesindir veya diğer bir deyişle mukadderdir. Bu yüzden bu sûretlere dair ilim ezelî ve ebedîdir. Bu ilmin ceberût, melekût ve mülk âlemlerinde mazharları vardır. Aynı şekilde bu âlemlerden bazısı bazısına mazhar olur. Nitekim insanın maddî bedeni, misâl âleminde meydana gelen misâlî bedeninin mazharıdır. Bu misâlî beden, bedenle ilişki içinde olan nefsî sûretin mazharıdır. Bu nefsî sûret de maddeden soyut olan rûhî sûretin mazharıdır. Rûhî sûret ise Hakk'ın ilminde sâbit olan gaybî sûretin mazharıdır. Madem ki bu ilmî-gaybî sûretlerin hepsi özel tecellîlerdir, o halde bunların tamamı varlık tecellîlerinin bir türüdürler. Bu ise Allah'ın varlık tecellîsi ile zuhûr eden, O'nun ilmindeki hakîkî değişmez tür sûretlerdir. Bu ceberût, melekût ve mülk ki buna mutlak şahâdet âlemi de denir, âlemlerindeki hâricî varlık olan Allah'ın en-Nûr ismidir. Böylece bu âlemlerdeki sûretler ilmî sûretlerden ibaret olan asıllarının çeşitliliğinden dolayı çeşitlenir. Türe ait sûretler mertebesinin sonu varlıkların duyular tarafından algılanabilen sûretlerdir. Nitekim bu mertebelerin ilki, bu hissedilir sûretlerin hakîkatleri olan ilmî sûretlerdir. Bu mertebelerin ilki türe özgü eserlerin başlangıcından yani ilişkili olduğu bedeni idare eden nefsten ibarettir denilemez. Zîrâ o da ilmî sûretlerin mazharlarındandır. İlmî sûretler aynî sûretlerin tamamının aslıdırlar." (Dâvûd Kayserî, *Şerhu Te'vîlâti'l-Besmele*, *Resâil* içinde, (Kayseri: Kayseri Büyük Şehir Belediyesi, 1997), 196-197.) (Bu hususta ayrıca bkz. Sadreddin Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi: Şerhu Esmâillahi'l-Hüsnâ*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 10; Abdürrezâk Kâşânî, *Letâifu'l-İ'lâm* (Kahire: Mektebetu's-Sekāfeti'd-Dîniyye, 2005), 194, 535-536.)

dolayısıyla çeşitli özellikleri hâizdir. Öncelikle bu ontoloji tasavvuruna göre âlem ilâhî isimlerin bilinmesine duyulan sevgiden yaratılmıştır. Tanrı, âlemin hakîkatleri olan ilâhî isimlerin sûretlerine kendi zâtı olan vücûd ile tecellî etmiş ve bu tecellî ile bunların dış dünyada mazharlarının ortaya çıkmasını sağlamıştır. Âlemdeki şeylerin hakîkatlerinin Tanrı'ya ait isimler olması, Tanrı'nın bunlarla tecellî edip bunların mazharlarını kendi varlığıyla var kılması, âlemdeki şeylerin fiillerinin de varlığı yine Tanrı'nın isimlerine bağlı olarak Tanrı'ya ait fiiller olmasından dolayı Vahdet-i Vücûd'un kozmolojisi bütünüyle optimist ve mükemmelci/perfectionist bir evren tasarımı olarak karşımıza çıkar. İçinde şerre ve çirkinliğe yer yoktur. Her şey mükemmel, iyi ve güzeldir. Âlemdeki nesnelerin hakîkatlerinin ilâhî isimler olmasından dolayı âlem aynı zamanda ilâhî isimlerin sûreti üzeredir. Bu nedenle teomorfik bir yapı arz eder. Yani âlem Tanrı'nın sûreti/imago Dei'dir.

Yine bu kozmoloji ilâhî isimlerin birbirlerine göre hiyerarşi içinde olmaları nedeniyle bir sıradüzeni içerisinde zâhir olur. Bu bağlamda rûhânîler âlemi maddî âlemden öncedir. Ruhânîler akıllar ve nefisler âlemi olup gayriyet libâsı ile Tanrı'dan ayrışan ilk varlık olan İlk Akıl ile başlar. Bu İlk Akıl, aynı zamanda âlemin tamamının kendisinden yaratıldığı bir arkhe'dir. Dolayısıyla Vahdet-i Vücûd ontolojisi hem metafizik monizm hem de kozmolojik monizm anlamı taşır. Akıllar ve nefsiler âlemi olan rûhânî âlem, maddî âlemle misâl âlemi adı verilen bir berzah ile irtibat kurar. Bu berzah, hem ruhlar hem de daha üst mertebede yer alan ilâhî isimler ve sıfatlar mertebesinde bulunan mânâları duyusal sûretlere büründürerek maddî âlemdeki bilinçlerin onları idrâkini sağlayan bir tür ara yüzdür. Âlemin son mertebesi ise duyular ile idrâk edilmesi nedeniyle şehâdet âlemi olarak bilinen mertebedir. Bu âlem, hareketli felekler âleminden başlayıp dört unsurun âlemine dek olan âlemdir. Vahdet-i Vücûd ontolojisine göre en alt mertebe olan unsurlar âleminde ortaya çıkan insan ise bütün mertebeleri kendisinde toplayan başlı başına bir mertebe hüviyetindeki bir varlıktır.[20]

Ontolojide etkin olan bu unsurların kozmolojiyi bu şekilde inşası doğal olarak Vahdet-i Vücûd'un din felsefesinde de etkili olmuştur. Dolayısıyla dinin tanımlanması, türleri, dine duyulan ihtiyacın açıklanması, dinlerde hakîkat problemi, dinlerin ve inanç biçimlerinin çokluğu problemi din felsefesinin temel soruları sorunlarının yanı sıra bütün bu inançların değerinin ne olduğu ve bu inanç sahiplerinin uhrevî durumu yani soteriyolojik açıdan sahip oldukları inançların ne ifâde ettiği hususu hep bu ontoloji ile irtibat hâlindedir.

Dine Dair Genel Durumlar

Makalemizin bu bölümünde Vahdet-i Vücûd okulunun dinle ilgili genel durumlar hakkındaki görüşleri ele alınacaktır. Bu kısımda daha çok okulun din nedir, dinin türleri ve çeşitleri nelerdir, insan neden dine ihtiyaç duymaktadır sorularına verdikleri cevaplar ele alınacaktır. Bölüm iki ana fasıla ayrılır. İlk fasılda dinin okulun mensuplarına göre tanımı, din türleri ve dindarlıkla ilgili genel görüşleri ele alınır. İkinci fasılda ise insanın neden dine ihtiyacı olduğu hakkındaki görüşleri ele alınır.

[20] Merâtib-i vücûd hakkında detaylı bir değerlendirme için bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Sufi Hermenötik: İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi*, trc. Semih Ceyhan (İstanbul: Mana Yayınları, 2018), 47-207.

Dinin Tanımı, Çeşitleri ve Dindarlık

Arap dilinin klasik sözlüklerine göre din kelimesi Arapça deyn kökünden masdar veya isimdir. Bu bağlamda dilcilerden Cevherî (ö. 400/1009'dan önce) dinin anlamını "âdet, durum, ceza, mükâfat, itaat" şeklinde tespit eder ve ıstılah olarak dinin itaat anlamından türediğini söyler.[21] Râğıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) *Müfredât*'ında dinin Kur'ân'da "tâat" ve "ceza/karşılık" anlamlarında kullanıldığını ve dinin millet kelimesiyle ilişkili olduğunu belirterek istiâre olarak şerîata din denildiğini nakleder.[22]

Lisânü'l-ʿArab'ın müellifi İbn Manzûr (ö. 711/1311) ise dinin anlamlarına "hesap" ve "İslâm"ı ekler.[23] İbn Manzûr'un din hakkındaki tespit ettiği anlamlar daha sonraki çalışmalarda kısa açıklamalar veya örnekler farklılaştırılarak hemen hemen aynen tekrar edilir. Nitekim Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415) *Lisânu'l-Arab*'dan faydalanarak din kelimesinin otuz kadar anlamını verir.[24] Fîrûzâbâdî'nin çağdaşı ve Vahdet-i Vücûd okulunun önemli temsilcilerinden biri olan Molla Fenârî (ö. 834/1431) de dinin ceza/karşılık, âdet, tâat, şe'n, izlâl, kahır, hüküm, mülk, İslâm, şerîat, tevhîd, hesap ve huzû' anlamlarına gelen birden çok anlamı karşılayan bir kelime olduğunu naklederek bu hususta onu izler.[25]

Murtaza ez-Zebîdî (ö. 1205/1791) de *Lisânu'l-Arab*'dan faydalanarak dinin anlamlarını tespit eder ve yer yer kendi açıklamalarını kaydeder. Buna göre din âdet ve şe'n anlamına gelir. Zebîdî, dinin bu anlamının aslî anlamlarından olduğunun iddia edildiğini söyler. Din, Allah'a ibâdet anlamı taşır. Yumuşak yağan yağmura da din denir. Dinin anlamlarından bir diğeri tâattir. Zebîdî bunun dinin aslî anlamı olduğu görüşündedir. Örnek olarak da Hâricîler hakkındaki hadisi getirir. Bu hadiste okun yaydan çıkması gibi dinden çıkarlar ifâdesini bu bağlamda değerlendirip kendisine itaat edilmesi farz kılınmış olan imamın itaatinden çıkarlar şeklinde yorumlamıştır. Yine Zebîdî'nin tespit ettiğine göre din, mücâzînin fiili ölçüsünde cezâ/karşılık verme anlamına gelir. Dinin diğer bir anlamı da zül ve inkıyâddır. Bu da dinin aslî anlamlarından kabul edilir. Bu anlam dolayısıyla şerîat din diye adlandırılmıştır. Din bu anlamların yanı sıra hesap, egemenlik, kahır, galebe, istilâ, mülk, sîret, tedbir, hastalık, tevhîd, veraʿ, mâsiyet, hâl, ikrâh gibi anlamlara da gelir.[26] Hasîrîzâde Elif Efendi (ö. 1927) ise Kur'ân lügatinde bu kelimenin Kur'ân'daki anlamlarını sıralar. Buna göre din kelimesi Kur'ân'da dîn-i İslâm, dîn-i Yehûd, dîn-i Nasârâ, dîn-i Mecûs gibi Hakk'a ubûdiyyet ve kurbet kasdıyla insânın İslâm ve gayrısından iltizâm ve muhâfaza ettiği sîret ve tarîkat anlamında, itâat, inkıyâd, ibadet, cezâ, hisab, sultân yanî kahr ve galebe, huccet ve tasarruf, âdet ve kânûn anlamlarında kullanılmıştır.[27]

Dilcilerin yanı sıra dînî terimler üzerine eserler veren âlimler de din kavramının tanımı üzerinde dururlar. Onların bu husustaki ortak noktası dinin ilâhî bir kaynak çerçevesinde tanımlanmasıdır. Nitekim Şehristânî (ö. 548/1153) dinin Kur'ân'da "itaat ve inkıyad", "ceza ve hesap" anlamına geldiğine dikkat çeker ve sadece ilâhî vahiyden kaynaklanan inanç biçimlerinin din olarak

---

[21] Cevherî, Sıhâh, (Kahire: 1376/1956), "dyn" maddesi.
[22] Râğıb el-İsfahânî, Müfredâtü'l-Kur'ân, (Cidde: Dâru'l-Kalem, 2009), 232.
[23] İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, (Beyrut: Dâru's-Sâdır, ty), 13/170.
[24] Fîrûzâbâdî, *el-Kāmûsu'l -Muhît* (Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 1198
[25] Molla Fenârî, *ʿAynu'l-Aʿyân* (İstanbul: Rifʿat Bey Matbaası, 1325), 211-212.
[26] Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-ʿArûs* (Kuveyt: Turâsü'l-Arabî, 2001), 35/52-60.
[27] Hasîrîzâde Elif Efendi, *en-Nûru'l-Furkān fî Şerhi Lügati'l-Kurân*, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015), 1/412.

adlandırılabileceğini savunur. Millet ve şerîat kavramlarını ise dinle aynı anlam öbeğini ifade eden kelimeler arasında sayar.[28] Cürcânî (ö. 816/1413) dini akıl sahiplerini peygamberin katındaki şeyleri kabule çağıran ilâhî bir kanun şeklinde tanımlar.[29] Zebîdî'nin naklettiğine göre İbn Kemâl (ö. 940/1534) dini akıl sahiplerini peygamberler kanalıyla gelen şeye çağıran vaz'-ı ilâhî şeklinde tanımlayarak Cürcânî'yi takip etmiştir. Zebîdî'nin naklettiği bir diğer tanım ise akıl sahiplerini ihtiyârlar-ı mahmûdlarıyla hayr-ı bizzâta sâik vaz'-ı ilâhî şeklindedir. İsmail Hakkî Bursevî (ö. 1137/1725) de dini mahlûkâtın kendisiyle Allah'a kullukta bulundukları ve Allah'ın da yerine getirmelerini emrettiği her şeyin ismi olduğunu söyler. Dolayısıyla din, onların âdetleri olması için verilmiş bir emirdir.[30] Tehânevî (ö. 1158/1745'ten sonra) de dinin yukarıda zikrolunan kelime anlamlarından bazılarını saydıktan sonra onu ıstılâhen "Din, akıl sahiplerini kendi iradeleriyle bu dünyada salâha, âhirette felâha sevkeden vaz'-ı ilâhî" şeklinde tanımlar. Ona göre din, akaid ve amelleri kapsar. Genel açıdan her peygamberin milletine din denir. Bununla beraber özel olarak İslâm'a karşılık gelir. Din kendisinden sudûru itibariyle Allah'a, kendisinden zuhûru itibariyle peygambere, tedeyyün etmeleri ve inkıyâdları dolayısıyla da ümmete nisbet edilir. Din, bu açılardan şerîat ve millet lafızlarıyla eşanlamlı sayılmıştır.[31] Kadı Abdünnebî Ahmednagarî (ö. 1762) ise dinin İslâm, âdet, ceza, mükâfaat, kazâ ve tâat gibi kelime anlamlarını zikrettikten sonra onun terim anlamını akıl sahiplerini bizzât hayır olan şeye sevk eden semâvî kanun şeklinde verir.[32]

İlk dönem sûfîleri din kavramının içeriğine dair hayli malzeme bırakmış olsalar da kavramın bizâtihî kendisini tanımlama konusunda isteksiz davranmışlardır. Bundan dolayı ilk tasavvuf klasiklerinde din kavramının tanımına rastlanmaz. Bağdat tasavvuf geleneğinin XII ve XIII. asırdaki önde gelen isimlerinden biri olan Şihâbüddin Ömer Sühreverdi (ö. 632/1234) dini tanımlayan belki ilk sûfî müelliftir. Sühreverdî dinin dûndan türetilmiş ve anlamı huzû' ve inkıyâd olan bir kelime olduğunu belirtir. Buna göre tezellül eden bir şey dûn/alçak olur. Din de insanın kendisini Rabb'i için alçaltması demektir.[33] Bu bağlamda Sühreverdî, dini kul ile Tanrı arasındaki bir ilişki olarak görmektedir ve bu ilişkide kul, Tanrı karşısında münfail olarak tasavvur olunmaktadır. Bu tanım sûfîlerin genel din tasavvurlarına uygundur ve hemen bütün devirlerinde ilişki tarzının bu şekilde ele alındığı görülmektedir.

Vahdet-i Vücûd okulunda da din, genel olarak tasavvufun din tasavvuruna uygun bir biçimde Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin doğasıyla alakalandırılır. Bununla beraber okulun mensuplarının din tanımları göz önünde bulundurulduğunda dini genel ve özel anlamlarda kullandıkları görülür. Bu bağlamda din, genel olarak bütün inanç biçimlerinin ortak adıdır. Özel olarak ise yalnızca vahyedilmiş şerîatlara din denir.[34] Özel olarak din tanımında dinin şer'î ıstılahtaki anlamı göz önünde bulundurulur. Yani okul mensupları sadece vahye dayalı olan gelenekleri gerçek anlamda din sayarlar. Bununla beraber yukarıda zikri geçen şer'î ıstılahtakinden farkı dinin hem ilâhî cihetten

---

[28] Şehristânî, *Milel ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Feslsefî Sistemler Tarihi*, trc. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 50-51.
[29] Seyyid Şerîf Cürcânî, *et-Ta'rîfât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyyye, 2003), 109.
[30] İsmail Hakkî Bursevî, *Kitâbu'l-Furûq: Kelimeler arasındaki Farklar*, trc. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2011), 111.
[31] Tehânevî, *Keşşâfu Istılahâti'l-Funûn*, thk. Refîku'l-Acem (Lübnan: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1997), 1/847.
[32] Kadı Abdünnebî Ahmednagarî, *Düstûru'l-Ulemâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 2/83.
[33] Şihâbüddin Ömer Sühreverdî, *Avârifu'l-Maârif*, thk. Muhammed Ali Beyzâvî (Beyrut: 1999), 13.
[34] Nitekim aşağıda da değinileceği üzere Abdülganî Nablûsî, dini bütün inanç biçimlerinin ortak adı sayar.

hem de insanî cihetten Allah'a ulaşma çabalarının ortak adı kabulünde ortaya çıkar. Nitekim okulun önemli müntesiplerinden biri olan Molla Câmî'nin tanımına göre Allah'ın kulları için meşrû kıldığı hükümler ya da kullarından bazılarının meşrû kıldığı ve Allah'ın da dikkate aldığı hükümler bütünüdür.[35] Bu açıdan din, Allah ve kullar katındaki din olmak üzere iki ana yöne sahiptir. Allah katındaki din, peygamber vasıtasıyla kullara bildirilir ve bu bağlamda kullar katındaki din ile Allah katındaki din arasında peygamberin dini bir berzah hükmündedir. Kullar da peygamberin getirdiğine ek olarak Allah'a erişme gayretiyle birtakım pratikler ortaya koyarlar. Bunlar da Allah'ın şerîat vaz etme ve din göndermedeki amacıyla örtüştüğü için makbul sayılmış ve ehl-i salâh nezdinde din olarak adlandırılmıştır.[36] Bununla beraber, makalemiz içerisinde de gösterileceği üzere Vahdet-i Vücûd okulu dinle ilgili hususları yalnızca bir kul-Allah ilişkisi bağlamında dar bir kapsamda değerlendirmez. Okul, dini ontolojik ve epistemolojik boyutlarını da devreye sokarak geniş bir kapsamda değerlendirir. Bunun nedeni eşyanın hakîkatlerinin doğası ve bilinmesi konusunda Vahdet-i Vücûd'un ürettiği teoridir. Şöyle ki, İnsan doğası gereği araştırmaya meyilli bir varlıktır. Bu araştırma merakı insanı eşyanın hakîkatini bulmaya sevk eder. Sonuç olarak insan eşyanın kaynağını ve onun doğasını araştırır. Bütün bu araştırmalarında ise elinde olan bütün yöntemleri dener. Duyular ve akla dayalı yöntemleri tüketen insan, bunlar vasıtasıyla gerçeği elde edemediğinin farkına varır. Burada Tanrı'nın insan dünyasına şu veya bu şekilde müdahalesi devreye girer. Aklı ve duyuları ile gerçeğin nihâî bilgisine ulaşamayıp hayrette kalan insana ilâhî yardım erişir. İşte bu yardım vahiy ile gelen dinden başka bir şey değildir. Okulun mensuplarının iddiasına göre din insanın vahiy kesildikten sonra da Tanrı'ya ulaşmasına yardımcı olan bir yol tesis etmiştir ve bu yoldan gitmek insanı Tanrı'ya eriştirme konusundaki yegâne yol olarak görülmüştür.[37]

Vahdet-i Vücûd okulunun din tanımı ve tasavvuru üzerinde büyük ölçüde İbnü'l-Arabî'nin etkisi vardır. Şeyh-i Ekber her ne kadar dinin doğası hakkındaki yorumlarıyla din âlimlerince benimsenen genel kabulün dışına çıkmış görünse de din kavramını tanımlama ve yalnızca ilâhî kaynağa dayanan inanç biçimlerini din sayıp şirki din kabul etmeme[38] konusunda onlarla aynı görüşü paylaşır. Nitekim İbnü'l-Arabî, dini Cevherî ve İsfahânî'nin de tespit etmiş olduğu üç sözlük anlamı olan inkıyâd, cezâ ve âdet anlamları bağlamında tanımlar. Bu tanımlar ise yine Şeyh-i Ekber'in din çeşitleri için belirlediği Allah'ın, Allah'ın bildirdiği kimsenin ve Allah'ın bildirdiğinin bildirdiği kimsenin katındaki din ile halkın katındaki din şeklinde belirlediği din türleri bağlamında anlam kazanır. İlk din türü Allah tarafından seçilip beğenilmiş olan ve halkın katındaki dine üstün tutulan dindir. Bu çerçevede inkıyâd yani boyun eğme anlamıyla din, İbnü'l-Arabî tarafından iki boyutlu olarak incelenir. İlk boyut Allah'ın katında olan ve Allah'ın kullar için seçip beğendiği şerîattır. İkinci boyut ise kulun bu şerîata inkıyâdıdır. Dolayısıyla burada din, Tanrı ile kul arasında müşterek bir anlam öbeği durumundadır. Diğer bir ifâdeyle Tanrı dini vazeden, kul ise vazedilen dini ikâme

---

[35] Molla Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 208.
[36] Abdürrezâk Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, thk. Mecdî Hâdîzâde (Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 2004), 234.
[37] Nitekim okulun önemli isimlerinden biri kabul edilen Davud el-Kayserî, eşyanın hakîkatleri konusunda nazar yöntemini kullanan ve aklı ön çıkaran felsefe ve kelâm geleneklerinin kulun Allah'a vuslatını temin etmediğini iddia eder. Bkz. Davud el-Kayserî, *Tasavvuf İlmine Giriş*, trc. Muhammed Bedirhan, (İstanbul: Nefes Yayıncılık, 2013), 42.
[38] Suad el-Hakîm, *İbn Arabî Sözlüğü*, 155.

edendir. Tanrı'nın vazettiği şerîat nâmûs/yasadır. Kul bu yasaya inkıyâd eder. Binâenaleyh din, bir taraftan Tanrı'nın diğer taraftan da kulun fiili durumundadır.[39]

Din konusundaki inkıyâd da aslında tek taraflı değildir. Zîrâ kul, Tanrı'nın katında olan dini ikāme edip etmemesine bağlı olarak Tanrı'nın da bu akde inkıyâdını sağlar. Dolayısıyla kul ya şerîat ahkâmını yerine getirir. Bunun neticesinde Tanrı kendisine muvâfık bir karşılık ile inkıyâd eder. Ya da ahkâmı yerine getirmez ancak Tanrı'nın rahmetini mûcib bir hakîkati bulunduğu için Tanrı ona rahmetle karşılık verme açısından inkıyâd eder. Ya da ahkâmı yerine getirmemesi dolayısıyla itâbı ve azabı mûcib bir hakîkati olduğu için Tanrı bu açıdan kendisine karşılık vermekle inkıyâd eder. Bu durumda dinin anlamı karşılık/cezâdır.[40]

İbnü'l-Arabî, dinin üçüncü anlamı olarak zikrettiği âdeti diğer iki anlama göre daha metafizik bir derinlik içinde tartışır. Burada devreye eşyânın hakîkatleri olan a'yân-ı sâbitenin devreye girdiğini görüyoruz. İbnü'l-Arabî, a'yânın belirlenimi hususunda Tanrı'nın herhangi bir müdâhelesinin olmayışına gönderme yaptıktan sonra kulların fiillerinin ve bu fiillere uygun şekilde verilen karşılıkların bu kulların hakîkatlerinin zorunlu muktezâları olduğu üzerinde durur. Bu bağlamda kul, başına gelen saâdet ve şekâvetin doğrudan sorumlusudur. Zîrâ hakîkati neyi gerektirmekteyse ona uygun amel etmiş ve neyi gerektirmişse ona uygun karşılık bu fiilin akabinde ukûbet mâhiyetinde kendisine avdet etmiştir. Bu bağlamda din, âdet/dönüş demektir.[41]

Dinin tanımı ve çeşitlerine bağlı olarak dindarlık biçimleri hakkında da çeşitli açıklamalar yapan İbnü'l-Arabî, Tanrı tarafından vahiy ile belirlenmiş olan dine bağlılık tarzı ile vahiy tarafından meşrû olarak vazedilmemesine rağmen insanların kendileri tarafından aklî yasalar çerçevesinde vazedilen bir takım bağlanım ve tapınım şekilleri şeklinde tezâhür eden iki tür dindarlık tarzından bahseder. Tanrı ilk dindarlık tarzında kendi yasaları doğrultusunda hareket etmiş olmaları ya da olmamalarından dolayı insanlara bir karşılık verdiği gibi insanların Tanrı tarafından belirlenmeyen fakat aklın maslahatına uygun olarak ortaya çıkan söz gelimi ruhbanlık gibi uygulamalara da hakkıyla riâyet edilip edilmemesine göre karşılık verir.[42]

Dine Duyulan İhtiyacın Nedeni

Genel anlamda dinler kendi varoluş gayelerini insan dünyasındaki önemli bir probleme getirdikleri çözümle açıklarlar. Bu problemleri büyük ölçüde iki ana hatta toplamak mümkündür: meâd ve meâş saâdeti. Birtakım dinler insanın dünya hayatında lânet, hastalık veya herhangi bir yetersizlik gibi başına gelen şeyler nedeniyle yaşadığı sıkıntıları giderip onu meâş yani bu dünya hayatında mutlu kılma hedefine dönüktür. Bunlar umumiyetle vahye dayalı olmayan ve daha çok animist veya putperest karakterli olan dinlerdir. Bu dinlerde ölüm sonrası hayata dair bir inanç var olsa da dünya hayatıyla sıkı bağlantılı bir ölüm sonrası hayat tasavvuru geliştirmişlerdir. Dolayısıyla bu inançta insanın dünya hayatındaki mutluluğu, refahı, sağlığı, güzelliği ya da bedbahtlığı, hastalıkları, sıkıntıları, fakirliği vb. şeylerinin öbür dünyada devam edeceğine inanılmaktadır. Öte yandan insanın bu dünya hayatının geçici olduğunu ve ölümden sonraki hayatta belirleyici ölçünün

---

[39] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, thk. Ebu'l-Alâ Afîfî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-arabî, t.y.), 94-95.
[40] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 95-96.
[41] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 96.
[42] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 96.

dünyevî refah, mutluluk, sağlık, efendilik, kölelik, bedbahtlık, hastalık gibi şeyler olmadığını ileri süren dinler insana meâd yani âhiret saadetini elde ettirme konusunda iddialara sahiptirler. Hıristiyanlık, Zerdüştîlik, Mani dini, bazı Hint dinleri, Budizm gibi dinler varoluş gayelerini buna bağlar. İslâm da bir din olarak insanın mutluluğuyla ilgilidir. Bununla beraber İslâm paydaşı olduğu âhiret eksenli dinlerden farklı olarak insanın aynı zamanda meâş saadetini de ihmal etmez.

İslâm'ın bu genel çerçevesi İslâm içinde ortaya çıkan hemen hemen bütün dinsel hareketlere sirayet etmiştir. Bundan dolayı onların da temel hedefi insanın kurtuluşu ve bu çerçevede meâş ve meâd saadetini kazanmasıdır. Tasavvuf hareketi de bu konuda benzer bir amaca sahiptir. Bununla beraber tasavvuf hareketi, İslâm içindeki diğer dindarlık hareketlerinden farklı olarak insanın mutluluğunun mârifetle gerçekleşeceğini ve mârifetin de gerçek anlamda insanı kurtaran unsur olduğunu iddia eder.[43] Vahdet-i Vücûd okulu tasavvufun genelinde görülen bu iddiayı yinelemekte ve buna çeşitli açılardan bazı eklemeler yapmaktadır. Bu açıklamaların bütünü bize Vahdet-i Vücûd okulunun dine duyulan ihtiyacı mutluluk ve kurtuluş bağlamında değerlendirdiklerini ve problemi de buna göre çözdüklerini gösterir.

Vahdet-i Vücûd okuluna mensup sûfîler, insanın dine ihtiyacını büyük ölçüde mârifetullah ekseninde ele alırlar. Burada söz konusu olan din ise Allah indindeki din olup vahiy yoluyla tebliğ edilen şerîatı karşılamaktadır. Bununla beraber onlara göre vahye bağlı olsun ya da olmasın insanların doğaları gereği zorunlu olarak bir inancı vardır ve bu inanç daha sonra değinileceği üzere Hakk'ın bir yönüne tekābül etmektedir. Zîrâ Tanrı, Kur'ân'da da belirtildiği üzere (Zâriyât, 56) insanları ve cinleri ibâdet etmesi için yaratmıştır. Bir şeyin illet-i gâiyyesi ne ise o şey için o hedef kolaylaştırıldığı için de insan şöyle veya böyle mutlaka âbiddir.[44] Yani bir tür din sahibidir.

Vahdet-i Vücûd'cu sûfîler, dine ihtiyaç konusundaki açıklamalarında çoğunlukla vahye bağlı dine vurgu yaparlar. Zîrâ bu durum daha ziyâde yukarıda zikrettiğimiz üzere mârifetullahın tahakkuku ile irtibatlıdır. Bu okula göre insanın kemâli ve bu bağlamda mutluluğu ve kurtuluşu mârifetullah ile gerçekleşir. Çünkü bilmek insan türünün ayırt edici özelliği kabul edilmektedir ve insan bilgisinin en yüce hedefi de mârifetullahtır. Dolayısıyla mârifetullahı elde etmek aynı zamanda ebedî mutluluk ve kurtuluşu da elde etmek anlamına gelir.[45] Burada mârifetullahı elde etmenin kaynağı dikkat çeker. İnsan vahyi dikkate almaksızın iki farklı kaynağa dayalı olarak Tanrı hakkında kanaat sahibi olur. Bunların biri akıl, diğeri ise hayal gücüdür. Akıl, rasyonel bir tasavvur inşa ederken, hayal gücü mitolojik bir tasavvur ortaya koyar.

Genel olarak hemen hemen bütün ehl-i tasavvuf özelde ise Vahdet-i Vücûd okulu mensupları mârifetullahın kâmil mânâda gerçekleşmesi konusunda rasyonel yöneteme sıcak bakmamaktadırlar. İşte tam bu noktada dine yani Allah katından vahiy yoluyla gönderilmiş şerîata ihtiyacın olduğuna dikkat çekerler. Onlara göre mârifetullah konusunda aklın yetersiz kalışının çeşitli nedenleri vardır. Bunların başında insanın mânevî hayatının merkezi kabul edilen kalbin akıl tarafından tatminin

---

[43] Mârifet yoluyla kurtuluş iddiasının birörneği için bkz. Aynulkudat Hemedânî, *Temhîdât: Aşk ve Hakîkat Üzerine Konuşmalar*, trc. Halil Baltacı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 51-56.

[44] Abdülkerîm Cîlî, *el-İnsânu'l-Kâmil* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 259-260.

[45] İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 3/406-428.

imkânsızlığı ve aynı zamanda aklın belirli bir sınırının olması yer alır.[46] Aklın mârifetullah konusundaki sınırlılığı, onun Tanrı'yı yalnızca tenzîhî açıdan bilmesiyle ilgilidir.[47]Akıl, doğası gereği Tanrı'nın sonsuz ve sınırsızlığını kavrayamaz. Bu yüzden de Tanrı'nın âlemle irtibâtını temin eden yönünü idrâk etmek konusunda yetersiz kalır. Her ne kadar mümkünlerden hareketle bir yaratıcının olduğuna, bunun tek olduğuna, zorunlu varlık olduğuna, diri olduğuna, bilgisine ve kudretine ulaşsa da Onun teşbîhî yönünü anlayamaz. Onu ancak değilleme cihetinden tanır. Bu yüzden de Vahdet-i Vücûd okuluna göre Tanrı'nın âlemi yaratmasındaki gaye olan ve âlemin varlığının da hedefi olan mârifetullah tam olarak gerçekleşmez. İşte bu sorunu aşmak ancak Tanrı'nın vahiy yoluyla yani din ve şerîat ile kendisini kullarına açıklaması ve tanıtmasıyla mümkündür.[48]

Diğer taraftan hayal gücü de tek başına insana mârifetullahı doğru biçimde veremez. Bu husustaki en temel sorun hayal gücünün Tanrı'nın şânına lâyık olmayan teşbîhler yapmasıyla ilişkilidir. Dinler tarihi içinde özellikle mitolojik unsurların yoğun biçimde gözlendiği inanç biçimlerine bakıldığında bunu rahat bir şekilde gözlemlemek mümkündür. Bundan dolayı Allah katındaki din, insanlara vahiy yoluyla ve peygamberler aracılığıyla teblîğ edildiğinde onlara Tanrı hakkındaki doğru teşbîhin nasıl olması gerektiğini de öğreterek Tanrı'nın sınırsız ve sonsuz oluşunu ve bu bağlamda hem münezzeh hem de müşebbeh olduğunu göstererek kâmil anlamda mârifetullahı temin eder.[49]

Şu hâlde Vahdet-i Vücûd okuluna göre insanın dine ihtiyacı onun mutluluğuyla doğrudan ilişkilidir. Dinin hedefi de insanı mutlu etmektir. Mutluluk, ancak kemâlin tahakkuku ile zuhûr eder. Kemâl ise ancak kurtuluş sayesinde gerçekleşir. Vahdet-i Vücûd okulu açısından kurtuluş daha sonra işaret edileceği üzere ancak mârifetullah yoluyla kazanılacağı için insan, ancak mârifetullah ile mutlu

---

[46] Dâvûd Kayserî, *Risâle fî İlmi'-Tasavvuf*, *er-Resâil* içinde, (Kayseri: Kayseri Büyük Şehir Belediyesi, 1997), 119.

[47] İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye,* 3/461-462.

[48] Nitekim Kayserî bu hususu şu şekilde değerlendirir: "Bil ki, mahlûkâtın Allah Teâlâ'ya ulaşması ancak peygamberlere ve velîlere tâbî olmakla mümkündür. Çünkü akıl Allah'a tam anlamıyla götürmez. Kalb akılla tatmin olmaz ve akıl, sahibinden şüpheyi gidermez. Mümkün varlıklara bakıp onlardan onları var edene –ki, O Hakk'tır- akıl yürütme dışında Hakk'ı tanımaya akıl için bir yol yoktur. Ayrıca akıl, Hakk'ın tekliğini, zorunluluğunu, bilgisini ve kudretini kavrayabilir. Bununla beraber Hakk'ın teşbîhî sıfatlarından ancak bu kadarını ve tenzîhî olanlardan da cisim olmama, zamana ve mekâna bağlı bulunmama ve benzerleri gibi sıfatlarını bilebilir. Bu tür bir istidlâl ancak perde arkasından yapılmış istidlâldir. Bu tür istidlâl yöntemiyle çıkarım yapan kişi ise kendisi evde olduğu ve şahsı görmediği hâlde güneşte ayakta duran şahsın gölgesini gören kişi gibidir. Bu kişi kesin olarak bilir ki, dışarıda ayakta duran biri var. Ancak bu dışarıdaki adamın kim olduğunu bilemez. Kendisini göremediği için dışarıda duran o adamın şekli nedir, görünüşü nasıldır ve evsafı nelerdir bunları bilemez. Bu adam, bir şeye dokunan bir kör gibidir. Bu kör, dokunma organıyla dokunulan şeyin bazı özelliklerini idrâk eder. Ne var ki, dokunduğu o şeyi göremez, o şeyin gerçekte ne olduğunu ve bütün sıfatlarını bilemez. Akılcılar o kimseler gibidirler ki, Allah Teâlâ onlar hakkında *"Onlara uzaktan seslenilir"* (Fussilet, 44) buyurdu. Çünkü onlar Hakk'ı kendilerinden uzak kıldılar ve Onu bütün mümkünlerin dışında mâsivânın tamamından farklılaşmış müşahhas tek bir fert kabul ettiler. Mümkün varlıklar Ondan çıkmışlardır. Bununla beraber Hakk, kendisi hakkında kendisinin yakın olduğunu bildirmektedir: *"Kullarım Senden Beni sorduklarında bilinmiş olsun ki, Ben yakınım"* (Bakara, 186), *"Biz ona şahdamarından daha yakınız"* (Hadîd, 4) ve *"Biz ona sizden daha yakınız ancak siz görmezsiniz"* (Bakara, 115) âyetleri buna işarettir. Yine ayrıca *"O evvel, âhir, zâhir ve bâtındır"* (Âl-i İmrân, 31) buyurmaktadır. Allah bu haberlerde kendisini zâhir ve bâtın olan her şeyin aynı kılmıştır. O da kendi zâtını başkasından daha iyi bilir. Hakk'ın sözü doğrudur ve ona inanmak zorunludur. Buradaki yakınlık iki cisim arasındaki yakınlıktan farklı olsa da onun bir anlamı vardır. Ancak bu anlam bir hakîkatle ondan taayyün eden fertlerin arasındaki yakınlık gibidir. Bu mânânın sırrı Allah'ın *"Nerede olursanız olun Allah sizinle birliktedir"* (Hadîd, 4) ve *"Nereye yönelirseniz Allah'ın vechi oradadır"* (Bakara, 115) âyetlerinin sırrı kendisine keşfolan kimseye zâhir olur. Allah'a yöneliş ya Allah'ın kendi zâtından, isimlerinden ve sıfatlarından haber vermesiyle veya kulları için tecellî etmesi ve kendisini onlara göstermesi iledir." (Dâvûd Kayserî, *Risâle fî İlmi'-Tasavvuf*, 119-120)

[49] Sadreddin Konevî, *Mârifet Yolcusuna Kılavuz: Tebsıratu'l-Mübtedî ve Tezkiretü'l-Müntehî*, trc. Ahmed Remzi Akyürek (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 80-81.

olur. Mârifetullah salt akıl ya da salt hayal gücü ile temin edilemez. Tanrı'nın bu hususta bir din vahyetmesine ihtiyaç vardır. Öyleyse insan meâş ve meâdda mutlu olmak için dine muhtaçtır.

Dinlerin Birliği Ve Çokluğunun Anlamı

Makalemizin bu bölümünde dinlerin Vahdet-i Vücûd doktrinine göre neden tek bir hakîkate dayandırıldığı, bütün ibâdet edilenlerin sûretinde gerçekte Allah'a ibâdet edildiği iddiasının ne anlama geldiği ve dinler ve inançlardaki çokluğun nasıl açıklandığı gösterilmeye çalışılacaktır. Bölüm üç ana fasıldan oluşmaktadır. İlk fasılda dinlerin hakîkatinin tekliği üzerinde durulacaktır. İkinci fasıl dinlerdeki çokluğun kaynağı ile ilgilidir. Üçüncü fasıl ise vahdet-i ma'abûd probleminin incelendiği fasıldır.

Bu fasıllara geçmezden önce meselenin doğru anlaşılması açısından bazı noktalara dikkat çekmek gerekmektedir. Öncelikle Vahdet-i Vücûd okulunun din anlayışı yukarıda da açıklandığı üzere genel ve özel din tanımlarına bağlı bir yapıdadır. Özel anlamda din tanımı ise tek din-farklı şerîatlar ilkesi üzerine kuruludur. Yani semâvî dinler olarak gördüğümüz tezâhürler gerçekte tek dinin farklı biçimleridirler. Özellikle vahye dayalı gelenek dikkate alındığında Hz. Âdem'den son peygambere kadar aslında tek bir din vardır. Bu tek din zaman ve coğrafyanın farklılaşması nedeniyle birbirinden farklı şerîatlarla tezâhür etmiştir. Bundan dolayı her bir peygamberin diğer peygamberlerle ortak bir mesajı olduğu gibi onlardan ayrışan bir takım emir ve yasaklar manzumesi ve kendine özgü bir yöntemi vardır. Böylece her bir şerîat, tek bir hakîkatin arazları durumundadır. Bu arazlar birbirinden farklı hakîkatlere sahip olmaları nedeniyle de tek hakîkati paylaşsalar da birbirlerinden ayrışırlar. Bu bağlamda bu şerîatların hepsi aynı kök ve gövdeye bağlı dallar gibidirler. Son şerîat olan Muhammedî şerîat ise bu ağacın bütününü ifade eder ve onun zuhûru ile bütün şerîatlar kemâle erip hükümleri geçerliliğini yitirir. İşte Vahdet-i Vücûd okulu dinlerin birliği ve çokluğu meselesini bu kuramsal çerçevede değerlendirmektedir. Bu açıklamadan sonra dinlerin hakîkatinin birliği ve dinlerdeki çokluk problemlerinin okul mensupları tarafından nasıl ele alındığını görelim.

Dinlerin Hakîkatinin Birliği

Yukarıda da incelendiği üzere Vahdet-i Vücûd'un ontolojisine göre Tanrı, dinler ve düşünce sistemleri dâhil her şeyin hakîkatidir. Bununla beraber Tanrı'nın nasıl dinler ve inançların hakîkati olduğu ve bu çokluğun Ondan hangi sâik dolayısıyla zuhûr ettiğinin açıklanması gerekir. Zîrâ sâir eşya arasında olduğu gibi dinler ve Tanrı hakkındaki düşünceler arasında da birbiriyle uyumlu olanlar olduğu kadar birbiriyle zıt hatta çatışan örneklere rastlarız. Dolayısıyla bunlar arasındaki ilişkileri ve bu ilişkilerin kaynağını tespit etmek, Vahdet-i Vücûd okulunun din felsefesinde önemli bir yer tutar.

Vahdet-i Vücûd okulunun din felsefesinde "Dinler" ile kastedilen şey ehl-i İslâm, ehl-i küfür, ehl-i bid'at ve zeyğ bütün dinlilerin hepsinin kendisiyle tedeyyün ettiği şeydir. Bütün bu dinlerin tamamı ise Tanrı'nın kendisiyle vasıflandığı vasfının evsâfıdır. Dolayısıyla bu dinler Allah'ın mahlûkātıdır.[50] Bu bağlamda onların kökeni, diğer tüm şeylerde olduğu gibi a'yân-ı sâbitedir. A'yân-ı

[50] Abdülganî Nablûsî, *el-Keşf ve'l-Beyân fî Esrâri'l-Edyân*, 30b.

sâbitenin ilâhî isimlerin sûretleri olmaları dolayısıyla kökenleri Tanrı'nın zâtıdır. Bu durumda dinler Tanrı'nın isimleri yoluyla Tanrı'nın zâtından kaynaklanmaktadırlar. Bu durum Allah indindeki din olan İslâm için kabul edilebilir bir durum olmakla birlikte bâtıl dinlerin Tanrı'dan nasıl kaynaklandığı izâha vâbestedir. Vahdet-i Vücûd okulunun pîrlerinden olan Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî bu hususu mitolojik bir çerçeveye taşıyarak açıklar. İlâhî isimlerin intākına başvurulan bu anlatıda mümkünler, ilâhî isimlere yokluktan şikâyet ederler ve onlara yokluğun birbirlerini görmelerine engel olduğunu, ilâhî isimlerin kendileri üzerindeki etkisini yokluk yüzünden anlayamadıklarını söylerler. Onlardan dış dünyada varlıklarını talep ederler. Böylece mümkünler yokluk sıkıntısından kurtulup var olabilecekler, ilâhî isimler de mümkünler üzerinde bi'l-kuvve etki etmekten bilfiil etki etme derecesine çıkacak ve otoritelerini tahakkuk ettirebileceklerdir. Mümkünler de onlara bundan dolayı gerekli saygıyı gösterecektir. Mümkünlerin bu talepleri üzerine ilâhî isimler kendi etki ve eserlerinin ortaya çıkması için mümkünlerin hâriçte var olması gerektiğini anlarlar. Bunların var edilmelerini temin etmek için öncelikle Allah'ın yaratıcı ve var kılıcı özelliğini ifâde eden el-Bâri ismine mürâcaat ederler. el-Bâri bu konuda yetkisiz olduğunu ve kendisinin el-Kādir isminin taht-ı tasarrufâtında olduğunu beyân eder ve isimleri ona yönlendirir. el-Kādir ismi ise kendisinin el-Mürîd isminin tasarrufu altında olduğunu söyleyerek onları bu defa da el-Mürîd ismine gönderir. el-Mürîd, isimlerin dış dünyada eser ve etkilerini ortaya çıkacak mazharların var edilmesi konusunda bilgi olmadan iş yapmayacağını bu bilginin ise el-Âlim isminde olduğunu söyler. İsimleri de el-Âlim'e yönlendirir. İsimler el-Âlim'e mürâcaat ettiklerinde o, bu hususta mertebe gözetmek gerektiğine dikkat çekip en üst otorite konumunda olan Allah ismine başvurmaları gerektiğini onlara hatırlatır. Bunun üzerine isimler topluca Allah ismine mürâcaat ederek ondan mazharlarının var edilmesine izin verilmesini talep ederler. Allah ismi ise isimlerin hepsi ile isimlenenin aslında kendisi olduğunu onlara hatırlatır ve taleplerini zât-ı ilâhiyyeye ileteceğini söyleyip talebi Tanrı'nın zâtına sunar. Zât, ilâhî isimlerin mümkün mazharları ile ilgilenebileceklerine müsaade eder. Kendisinin mümkünlerden müstağnî oluşunu, mümkünleri talep edenin kendi zâtı değil kendisine ait bir mertebe olduğunu, mümkünlerin de bu mertebeyi talep ettiklerini söyler. Zât, el-Vâhid isminin yalnızca kendisine âidiyetini vurgulayıp mümkünlerin bu isimde kendisine ortak olmadığını zikreder. Bunun ardından Allah ismi, yanına el-Mütekellim ismini de alarak huzûr-i ilâhîden çıkar. İsimlere durumu anlatır. Bunun ardından el-Âlim, el-Mürîd, el-Kāil ve el-Kādir birlikte Allah isminin emirlerini yerine getirmek için harekete geçerler. Böylece el-Mürîd'in tahsisi ve el-Âlim'in hükmü ile mümkünlerin ilki meydana gelir.[51]

İlâhî isimlerin etkileri ve mümkünler dış dünyada var olduğunda kendilerinin hakîkatleri olan ilâhî isimlerin hükümlerine göre birbirleriyle çatışma yaşamaya başladılar. Bu çatışma mümkünlerde başlangıçtaki yokluk hâllerine geri dönmelerine yol açacağı endişesi doğurdu. Onlar da bu çatışmaya son vermek ve bir düzen kurulmasını talep için el-Âlim ve el-Müdebbir isimlerinin kendilerine verdikleri bilgi ışığında isimleri uyardılar. İsimlerden belli ölçülerin koyulması ve sınırların çizilmesini talep ettiler. Böylece mümkünler yok olmaktan isimler de işlevsiz kalmaktan kurtulacak, mümkünler varlıklarını devam ettirebilecekler ve isimler de etkilerini zuhûr ettirebileceklerdi. İsimler durumu anladılar ve el-Müdebbir ismine başvurdular. O da Allah'ın mertebesine çıktı ve Onun emriyle er-Rabb ismine vardı. Ondan mümkünlerin dış varlıklarının devamı ve isimlerin de

[51] İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye,* 1/487.

etkilerinin açığa çıkması için gerekli olan şeyi yerine getirmesini talep etti. er-Rabb da el-Müdebbir'i ve el-Mufassıl'ı kendisine vezir yaptı. Sonra isimler ve mümkünler için sınırlar belirledi. Âlem ülkesinin düzeni ve mümkünlerden hangisinin amel bakımından daha iyi iş çıkaracağını denemek için birtakım düsturlar ortaya koydu.[52]

İbnü'l-Arabî er-Rabb tarafından belirlenen bu düsturların iki kısma ayrıldığını söyler. Bunların ilki insanların belirli maslahatlar için kendi akıllarıyla koydukları ve nevâmis diye adlandırılan kanunlardır. Görünüşte bunlar insan aklından kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte hakîkatte bu kanunlar Allah tarafından bu kanunları koyan büyük insanların fıtratlarına aktarılmıştır. İnsanlar da bunun ilâhî bir kaynağı olduğunu bilmeksizin bu kanunlara uyarak âlemde düzenin sağlanmasını temin etmektedirler. İkinci kısım ise bilinen şekil üzere Tanrı'nın bir peygamber göndermesi ve onun vâsıtasıyla birtakım hükümler ve yasalar ihdâs etmesidir. Birinci durumda yasalar görünüşte insan eliyle konulsa da bunlar vâsıtasıyla âlemde düzen kurulması amaçlandığı için yine er-Rabb isminden kaynaklanmaktadır. Ayrıca bir düzenin ortaya çıkışına bağlı olarak bir takım ruhbanlık uygulamalarına da yine er-Rabb ismi kaynaklık eder. Böylece hem vahye dayalı dinler hem de insanlar tarafından geliştirilen din ve yasalar aslında er-Rabb isminin birer tecellîsidir.[53]

er-Rabb isminin bu şekilde dinlere ve yasalara kaynaklık etmesinin nedeni nedir? Bu sorunun cevabı er-Rabb isminin mertebesi olan rubûbiyyet mertebesi ile ilgili birtakım özelliklerden kaynaklanır. Öncelikle Rubûbiyyet mertebesi mahlûkātın tamamının kulluğunun kendisine döndüğü asıldır. Zîrâ er-Rabb ismi âlemde etkin olan bütün fiil isimlerinin kendisinin emrinde olduğu bir isimdir. Dolayısıyla celâl ve cemâle ait bütün tecellîleri kendisinde toplayan bir kemâle sahiptir. Bundan dolayı hem azamet hem de ünsiyetin mertebesidir. Azameti dolayısıyla fiillerde etkin olan ilâhî isimler onun emrine girerler. Ünsiyet dolayısıyla da kendisine erişilmek istenir ve yardım ve imdâdı umulur. Ünsiyet irtibâtını temin etmek ise ancak Tanrı'yı râzı etme yollarını bulmakla mümkün olduğundan insanlar Ona yol bulmaya çalışırlar. Yukarıda da zikrolunduğu üzere bu hususta Allah tarafından ya açıkça peygamberler gönderilmek sûretiyle ya da farkında olmaksızın fıtrata koyulmuş birtakım özelliklerden hareketle ona erme yolları gösterilir. Bunların tamamı er-Rabb ismi ile bağlantılı olarak gerçekleşir.[54]

er-Rabb ismi din olarak kabul edilen ne varsa her şeyin kaynağı olmakla birlikte Allah indindeki geçerli din ile diğer dinlerin zuhûrunun sebebi yine er-Rabb isminin tasarrufu altında yer alan iki isime dayanır. Bunlar el-Hâdî ve el-Mudill isimleridir. el-Hâdî ismini rıdvân sıfatı, el-Mudill ismini ise gazap sıfatları takip eder. Bundan dolayı el-Hâdî'nin tecellîsi olan dine uyan kişi rızaya kavuşurken el-Mudill isminin mazharı olan dinlere tâbî olanlar ebedî bedbahtlığa ve Allah'ın gazabına uğrarlar.[55]

---

[52] İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye,* 1/487-488.
[53] İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye,* 1/488.
[54] Abdülkerîm Cîlî, *Merâtibu'l-Vücûd ve Beyânu Hakîkati İbtidâi Külli Mevcûd* (Mısır: Mektebetü'l-Cendî, t.y.), 16; Abdullah Bosnevî, *Kıra'r-Rûhî el-Memdûd li Azyâfi'l-Vâridîn min Merâtibi'l-Vücûd*, Abdullah Kartal, *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd İle İlgili Bir Risâlesi* içinde (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996, Basılmamış Y. Lisans Tezi), 24-31.
[55] Abdülganî Nablûsî, *el-Keşf ve'l-Beyân fî Esrâri'l-Edyân*, 30b.

Dinler ve Şerîatlardaki Çokluk

Dinlerin hakîkatlerinin ontolojik birliğine karşın gerek tek din olan İslâm'ın vahyedilmiş şerîatlar açısından farklılaşması gerekse de vahiy kaynaklı olmayan dinlerin çoğalmalarının açıklanması Vahdet-i Vücûd anlayışı açısından önemli bir problemdir. Problem büyük ölçüde ilâhî isimler ekseninde değerlendirilir. Dolayısıyla inançlardaki çokluk aslında isimlerdeki çokluğun bir sonucu olarak karşımıza çıkar. Bununla beraber mesele büyük ölçüde tek din olan İslâm'ın ilk insandan son peygambere dek vahiy geleneklerindeki farklılaşması dolayımında çözülmeye çalışılır. Vahiy eksenli olmayan beşerî dinlerin çoğalması sorunu hemen hemen hiç gündeme alınmaz. Nitekim Vahdet-i Vücûd mektebinin Şeyh-i Ekber'i İbnü'l-Arabî'nin bu problemle ilişkili olarak *Futûhât* isimli eserindeki açıklamaları bu yöndedir. Bu açıklamalara göre şerîatların farklı farklı olması ilâhî nisbetlerin farklılıklarından kaynaklanır. Şerîatlar farklılaştığı için tecellîler farklılaşır. Tecellîler farklılaşınca bu durum maksatların farklılaşmasına yol açar. Maksatlar farklı farklı olduğunda yönelişler de farklı olur. Yönelişler farklı farklı olunca hareketler de farklı olur. Hareketler farklı olduğunda harekete bağlı ortaya çıkan bir durum olan zaman farklılaşır. Zaman farklılaşınca hâller farklılaşır. Hâller farklılaştığı için ise ilâhî nisbetler farklılaşır. İlâhî nisbetlerin farklılaşması ise tekrar şerîatların farklaşmasına yol açarak döngüyü tamamlar.[56]

Bu döngüde ilâhî nisbet olarak nitelenen unsurlar ile Şeyh'in kastı ilâhî isim ve özelliklerdir. Burada yine er-Rabb isminden kaynaklanan yasaları hatırlamamız gerekmektedir. Çünkü ilâhî nisbetlerden dolayı değişen yasa yani şerîatların kaynağı yukarıda da zikrettiğimiz üzere er-Rabb ismi idi ve bu isim çok ilâhî fiillere dair tüm isimleri tasarrufu altında tutmakta idi. İşte ister vahyedilmiş yasa yani şerîattan isterse kulların kalbine Tanrı tarafından yerleştirilmiş unsurlardan kaynaklanan yasalardan kaynaklanan hükümler aslında er-Rabb'ın altında yer alan ilâhî nisbetlerin farklılığından dolayı farklılaşırlar. Şeyh bu durumu şerîatların ve bunlardaki hükümlerin birbirinden farklılığını delil göstererek açıklar. Söz gelimi bir şeyin hükmü bir peygamber zamanında yasakken diğer biri zamanında serbest olabilmektedir. Eğer bu şeyin hükmünü oluşturan nisbet ya da ilâhî isim aynı olacak olsaydı o zaman hükmün değişmemesi gerekecekti. Hükmün değiştiği kesin olduğundan dolayı nisbetin de değişmesi ona bağlı olarak kesindir.[57]

İlâhî nisbetlerin değişken olmasının nedeni olan hâllerin değişmesi ise Şeyh'e göre âlemde ortaya çıkan hâllerin sürekli değişkenliğiyle ilgilidir. Zîrâ hasta olanın hâli, aç olanınkinden ya da boğulmakta olanınkinden farklıdır. Bunların her biri kendi hâllerine uygun nisbetler cihetinden Tanrı'ya yönelir. Hasta olan şifâ ve âfiyet veren olmayla ilgili eş-Şâfî ve el-Mu'âfî ismine yönelir. Aç olan er-Rezzâk ismine yönelir. Boğulan ise el-Muğîs isminden yardım çağırır. Ayrıca Tanrı bir taraftan el-Muizz, diğer taraftan el-Müzill'dir. Yani yücelten ve alçaltandır. Bu bakımdan O'nun farklı ve zıt nisbetlerinin olduğu açıktır. Bu nisbetlerin her birinin aynı anda tek bir şeyde hükmünün olmadığı da görülmektedir. Dolayısıyla bunlar âlemdeki hâllerin durumuna göre değişkenlik arz etmektedirler.[58]

---

[56] İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye,* 1/400.
[57] İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye,* 1/400.
[58] İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye,* 1/400.

Şeyh-i Ekber'in anlayışına göre nisbetlerin farklılaşmalarına kaynaklık eden hâllerde ortaya çıkan değişkenlik ise zamanların farklılaşmasına bağlıdır. Zîrâ zamanlar her an aynı değildir. İlkbahardaki hâl, yazda, sonbaharda, kışta ortaya çıkan hâllerden farklıdır. Zaman tabiî nesneler üzerinde bu şekilde etkisini göstermekte, onlarda hâllerin değişmesine yol açmaktadır. Şeyh'e göre zamanın farklılaşması ise hareketlerin farklılaşmasından kaynaklanır. Şeyh bu hususta görünüşte klasik Aristocu zaman anlayışına bağlı bir yorum yapar ve zamanı feleklerin hareketinin ölçüsü gibi yorumlar. Buna göre feleklerin hareketleri en basitinden gece ve gündüzün oluşumunun kaynağıdır. Yıllar, aylar, mevsimler de hep feleğin hareketinin sonucunda meydana gelen zamanlardır.[59]

Hareketlerin farklılığının kaynağı ise ilâhî irâdenin bu hareketi ortaya çıkarmaktaki yöneliminden ileri gelir. Bu yönelim Tanrı'nın yaratma fiili ile hareketlere yönelişiyle ilişkilidir. Şeyh'in muhtelif eserlerinde zikretmekle beraber bu konuda işâret etmediği ancak Vahdet-i Vücûd ontolojisinin temelinde yer alan âlemin sürekli değişkenliği ve buna bağlı olarak akozmizm doktrini hatırda tutulmalıdır. Zîrâ âlemde gerçekte zamanı oluşturacak olan hareket de yoktur ve bir hayaldir. Bu hayali sürekli gibi algılamaya yol açan durum Tanrı'nın bu hareketin kaynağı olarak görülen feleklerin hareketine yaratma fiiliyle yönelişidir. O'nun bu yönelişi dolayısıyla felekler ve onlara bağlı olan gök cisimlerinde birbirlerinden değişik hız ve ölçülerde hareket zâhir olur. Hareketlerdeki farklılaşmanın kaynağı ise bu hareketteki amaçtır. Feleklerin her birinin hareketinde birbirinden farklı amaçlar söz konusudur. Ay'ın hareketi Güneş'in hareketinden farklı bir amaca hizmet etmektedir. Şeyh bu hususta daha çok geleneksel kozmolojinin bir unsuru olan astroloji sanatındaki ana fikre yani yıldızların, gezegenlerin ve burçların Ay-altı âlemde birtakım etkilerin oluşmasına yol açtıkları fikrine yakındır. Bununla beraber genel astroloji kuramında gördüğümüz burçlar ve yıldızları bağımsız sebepler olarak değerlendirmediğini not etmek gerekir.[60] Şeyh'e göre ilâhî fiillerin yönelişlerini farklılaştıran maksatların farklılığı eserlerin farklılaşmasının kaynağıdır. Nitekim Ay'ın hareketindeki maksat, Güneş'in hareketindeki maksattan farklı olduğundan dolayı bunların hareketlerine yöneliş de farklılık arz etmektedir. Tanrı'nın bir kişiye rızâ ile başkasına ise gazapla yönelmesindeki amaç da farklıdır. Birinde ödüllendirme ortaya çıkarken diğerinde cezalandırma eseri meydana gelmektedir. Dolayısıyla amaçlar yönelişleri, yönelişler de hareketleri etkilemektedir.[61]

Yönelişleri farklılaştıran amaçları birbirinden farklı kılan unsur ise tecellîlerdir. Tecellîler tek bir vetîrede gerçekleşmiş olsa âlemde hiçbir ayrışma olmayacağından tecellîlerin özel yönlerinin olduğu ve bu yönlerin maksatları, maksatların da hareketleri farklılaştırdığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca hiçbir tecellînin bir diğerinin aynısı olmaması da tecellîleri farklılaştıran diğer bir unsurdur. Şeyh, bunu Tanrı'nın sonsuzluğunu ifâde eden vüs'ati ile bağlantılı görür. Ebû Tālib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) tecellîde tekrarın olmamasına dair görüşünü burada tekrar eder ve Tanrı'nın iki kişiye tek bir sûrette tecellî etmediği gibi aynı sûrette iki defa tecellî etmediğini söyler. Buradan hareketle tecellîde sürekli bir değişimin olduğunu keşf yöntemi üzere kanıtlar.[62]

---

[59] İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye,* 1/400-401.
[60] Konu hakkında detaylı bir okuma için bkz. Titus Bruckhardt, *Mystical Astrology According to İbn Arabi*, trc. Bulent Rauf (İngiltere: Fons Vitae, 2001).
[61] İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye,* 1/401.
[62] İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye,* 1/401.

Tecellîlerdeki farklılıklar şerîatların da birbirinden farklı farklı olmalarını doğurur. Burada Şeyh, bütün şerîatları ve kendisi aslında ifâde etmese de Tanrı hakkındaki bütün fikirleri değiştiren asıl kaynağın bu tecellîler olduğununa işâret eder. Nitekim şerîatların Allah'a götüren yollar olduğunu söyler. Yukarıda zikrettiğimiz üzere Şeyh ve Vahdet-i Vücûd okuluna bağlı diğer sûfîler, Tanrı hakkındaki bütün kanaatleri Tanrı'ya götüren yollar olarak kabul etmekteydiler. Çünkü bunların hepsi Tanrı'ya ait bir nisbetten kaynaklanmaktadır ve Onun bir isminin mazharından başka bir şey değildir. Bu durumda ister vahyedilmiş bir şerîata dayalı, isterse insan düşüncesinin ürünü bir tasavvur olsun her türlü Tanrı tasavvurunun kaynağı bu tecellîlerdir. Şeyh, bununla da kalmayıp dine dair her türlü yorumun da söz gelimi müctehidlerin yorumlarının da farklılığını tecellîlere bağlar. Tecellîler farklıdır. Bu yüzden mezhebler farklıdır.

Şeyh, Tanrı tasavvurları bağlamında inkâr ve küfrün ortaya çıkışının nedeni de tecellîlerdeki farklılığa bağlar. Zîrâ Tanrı iki farklı grup veya kişiye bilmedikleri bir tarzda tecellî ettiğinde onlar bu tecellî kendi zihinlerindeki sûrete uymadığı için Tanrı'nın bu sûretini inkâra kalkar ve kendi katlarındaki tasavvurun doğruluğunu ispat için güçlü argümanlar bulmaya çalışır. Şerîatların farklılığının ilâhî nisbetlerdeki farklılıktan kaynaklandığı savı ile döngü tamam olur.

Şeyh'in açıklamalarından hareketle dinler ve Tanrı'ya dair inançların farklılaşmalarının ontolojik bir kökene dayandığını söyleyebiliriz. Zîrâ âlemde görülen farklılaşmaların insan dünyasının ürünlerindeki farklılaşmalarla aynı ontolojik kaynağın ürünü olduğu görülmektedir. Dolayısıyla dinler ve inançların farklılığı, ilâhî isimler ve buna bağlı ortaya çıkmış olan merâtib-i vücûd anlayışının bir sonucudur.

Ma'bûdun Tekliği

Yukarıdaki açıklamalar ışığında Vahdet-i Vücûd okuluna göre Tanrı'ya götüren yollar olarak kabul edilen dinler ve inanç biçimleri, kendi içlerinde farklılık arz etseler de nihâî hakîkatlerinin tek olduğu hususu bu şekilde açıklık kazandığına göre Vahdet-i Vücûd sisteminin din felsefesi açısından belki de en tartışmalı konulardan biri olan vahdet-i ma'bûd yani ibâdet edilenin hakîkatte tekliği problemi ele alınabilir. Vahdet-i ma'bûd şeklinde ifâde ettiğimiz bu problem her şeyin hakîkati olan Tanrı'nın bütün sûretlerde tecellî ettiği iddiasının doğal sonucu olarak bütün tapınılan sûretlerin de kaçınılmaz olarak O'na ait olması ile ilgilidir.

Bu husus birkaç anahtar kavram etrafında döner. Bunların başında Tanrı'nın hem münezzeh hem de müşebbeh olmasını temin eden mutlaklığının bir sonucu olan Tanrı'nın âleme ait her sûretle tecellî edebilme ve bununla beraber bu sûretlerden münezzeh olma durumunu ifâde eden *tahavvul fi's-suver* veya *tecellî fi's-suver* yani sûretler içinde değişme veya sûretlerde tecellî etme kavramı yer alır. İnsanların zihinlerinde canlanan Tanrı tasavvurlarını ifâde eden ilâh-ı mu'tekad kavramı ise bunu takip eder. İnsanların zihinlerinde ortaya çıkan Tanrı tasavvurlarının onların Tanrı'ya dönük özel yönlerinin bir gereği olması nedeniyle bu tasavvur, yine Vahdet-i Vücûd ontolojisinin önemli anahtar kavramlarından biri olan rabb-i hâs kavramıyla da ilintilidir.

Bu kavramsal çerçeve ışığında meseleyi ele alırsak, Allah dışında ibâdet edilen herhangi bir şeye yapılan ibâdetin de yine Allah'a olması yani vahdet-i ma'bûd, Allah'ın hakîkatu'l-hakāyık olması ile yakından ilgilidir. Buna göre Allah her şeyle maiyyeti nedeniyle o şeylerin vücûdu bakımından

aynıdır. Dolayısıyla onların hakîkatidir. Bu yüzden tapınılan şey ister put gibi duyularla algılanan, ister cin gibi hayal gücü ile idrâk edilen, ister melek ya da felekler gibi akledilen unsurlar olsun gerçekte vücûdları bakımından Allah olmaları dolayısıyla ibâdet edenler yalnızca Allah'a ibâdet etmektedirler. Bu durum, küfür, şirk, tevhîd gibi akîdevî kavramların da yeniden tanımlanmasına yol açar. Buna göre şirk, ulûhiyette Tanrı'ya mahlûkāttan herhangi birini ortak kılmak şeklinde tanımlanır.[63] Küfür ise ya Tanrının mutlaklığını yani hiçbir sûretle mukayyed olmadığını kabul etmeyip O'nu tek bir sûretle sınırlandırmaktır.[64] Ya da Tanrı'nın eşyânın hakîkatlerinin hakîkati olması dolayısıyla eşyanın tamamı ile zuhûr ettiği ve sûretlerde tecellî kıldığını bilmeksizin bir sûreti Tanrı'nın gayrı kabul edip ona ulûhiyet izâfe ederek tapınmaktır. Bununla beraber Tanrı'yı tek sûretle sınırlandıran ya da sûretleri O'nun gayrı sanan âbidler de gerçekte Allah'a ibâdet etmelerine rağmen bundan gāfildirler. Çünkü onlar eşyâyı Allah'ın gayrı kabul etmektedirler. Bu yüzden ibâdet ettiği nesneyi Allah dışında farz edip ona ibâdet ettiğinde bu görüşü nedeniyle kâfir olur.[65] Tevhîd ise vücûdun vâcibin zâtı olduğu ve bundan dolayı da bir olması gerektiğini kabuldür. Nitekim önemli bir Vahdet-i Vücûd okulu mensubu olan Abdülganî Nablûsî (ö. 1143/1731) konuyu benzer bir şekilde ele alır. Ona göre Vahdet-i Vücûd ile İslâm'ın temel esası olan tevhîd birbirine eşit durumlardır. Dolayısıyla Vahdet-i Vücûd, "Allah'tan başka ilâh yoktur" ifadesi ile aynı anlama gelir. Bu ayniyet vücûd lafzının anlamı ile Allah ya da ilâh ifadelerinin anlamı arasındaki uyuşmadan kaynaklanmaktır. Zîrâ sûfîler, vücûdun bir şeyin kendi nakîzına dönüşmemesi ve kendi nakîzı tarafından öncelenmemesi, kendi nakîzının kendisinde bulunmaması gibi temel mantıksal yasalar dolayısıyla vücûdun ademden çıkmayacağı, kendisinde asla adem bulunmayacağı ve asla ademe dönüşmeyeceği için ademe yani yokluğa en uzak kavram olmasından hareketle vâcib bir tabîat işâret ettiğini kabul ederler. Vâcibin tek olma zorunluluğu nedeniyle de vücûdun Tanrı'nın zâtına işâret ettiğini savunurlar. Dolayısıyla Vahdet-i Vücûd demek Tanrı'nın zâtının tekliğini ifâde ettiğinden dolayı tevhid demektir. Çünkü her iki ifadenin anlamı "Her şeyin kendisine muhtaç olduğu ve her şeyden müstağnî olan ancak Allah'tır" demektir. Nitekim böyle bir kabul, Tanrının mebdeiyyet cihetinden her şeyle maiyyeti olması nedeniyle O'nun, bu mebdeiyyet cihetinden her şeyin aynı olması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla asıl Tanrıyı tek bir sûrete indirgemek, hulûl, ittihâd ve tecessüm anlamlarına geleceği için Tanrıyı tek bir sûretle sınırlı kabul etmek küfürdür.[66]

Küfür, şirk ve tevhîd gibi ana kavramların bu çerçevede tanımlanması vahdet-i ma'bûd fikrinin ne anlatmak istediğini daha da belirgin kılar. Buna göre her ibâdet eden gerçekte Allah'a ibâdet etmektedir. Çünkü Allah dışındaki bir şeye ibâdet edenin ibâdeti, zarar ya da fayda veren, alçaltan ya da yükselten, ihsân eden ya da engel olana karşı yapılmaktadır. Bütün bu fiiller ise ancak gerçek ilâh olan Allah'a aittir. Dolayısıyla ibâdeti yapan ister bilsin ister bilmesin gerçekte Allah'a ibâdet etmektedir.

---

[63] İbnü'l-Arabî, *Futûhât*, 6/314; Mustafa Râsim Efendi, *Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 663.

[64] Mekkî Efendi, *İbn Arabî Müdâfaası* (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004), 179.

[65] Mekkî Efendi, *İbn Arabî Müdâfaası*, 171. Bu husus ayrıca *Fusûsu'l-Hikem*'de Nûh Fassı'ndaki bir bölüm olması hasebiyle şerhlerinde de etraflıca işlenmiştir. Bu bakımdan her sûrette ibâdet edilenin Allah olması ile ilgili şârihlerin açıklamalarına örnek olarak bkz. Dâvûd Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, thk. Hasan Hasanzâde Âmülî (Kum: Bostan kitâb, 1382), 1/47-50; Mehâimî, *Husûsu'n-Niam fî Şerhi Fusûsi'l-Hikem*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 158-162; Abdullah Bosnevî, *Terceme-i Fusûs: Tecelliyyâtu Arâisi'n-Nusûs fî Manassâti Hikemi'l-Fusûs*, (t.y., b.y.), 1/313-315; Bâlî Efendi, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 68-72.

[66] Abdülganî Nablûsî, *el-Kavlu'l-Metîn* (Kahire: 1344), 74-75.

Peki, putlara ya da âlemdeki birtakım nesnelere yapılan ibâdetin gerçekte Allah'a olması bu ibâdetlerin de sahîh ve geçerli olmasını gerektirmez mi? Vahdet-i Vücûd'a göre bu sorunun cevabı ontolojik gerçeklik ile şer'î geçerlilik çerçevesinde verilir. Buna göre herhangi bir nesneye ibâdet edenin ibâdetinin Allah'a olması ancak nefsü'l-emr düzeyindedir. Küfür ya da şirkin ortaya çıkışı ise bu dünyada ibâdetin Allah'a olduğunun bilinip bilinmemesi ile ilgilidir. Kâfir olanlar ibâdetlerinin Allah'a olduğunu bilmeyip yalnızca putları şeklinde ortaya çıkan sûretlere tapmaktadırlar. Bu ise gerçeği örtmek anlamına geldiği için küfürdür. Çünkü Allah, her ma'bûdun sûretinde zuhûr etmektedir. Zîrâ bütün sûretler kendisine ait olduğu için Onun hiçbir belirli sûreti yoktur. Bütün sûretlerin Allah'ın kendisine ait olması, bununla beraber Onun hiçbir sûretinin olmaması durumunun anlamı ise ilâhî isimler ve sıfatlar ile zât ayrımından hareketle açıklanır. Buna göre Allah'ın hiçbir sûretinin olmaması ancak zâtı bakımındandır. Öte yandan bütün sûretlerin Ona ait olmasının anlamı ise Allah'ın musavvir, hâlık ve bârî olmasıdır. Dolayısıyla ister mâkul ister mahsüs olsun bütün sûretleri gerçekte yaratan, tasvir eden ve ortaya çıkaran Allah'tır.

Allah'ın hâdis sûretlerle zuhûr etmesi Onun tenzîhini bozmaz mı? Bu tarz bir itiraz Vahdet-i Vücûd sisteminde ne anlam ifâde eder? Vahdet-i Vücûd okuluna mensup sûfîler bu itirazı ilâhî isimlerle âlem arasındaki zâhir-mazhar ilişkisine başvurarak çözerler. Söz gelimi el-Musavvir ismi kendi eserini ancak bizim duyularla veya hayal ile idrâk edebildiğimiz sûretler çerçevesinde ortaya koyar. Sûretler ise arazdır. Bu bakımdan sûretler iki zamanda bakî kalamazlar. Bilakis sûretlerin var olma zamanı, yok olma zamanlarına bitişiktir. Dolayısıyla sûretler sürekli yok olan şeylerdir. Onları bu sürekli yok oluştan kurtaran ise Allah'tır. Allah, sûretleri sürekli yok oluş sıkıntısında bir diğer ismi vesîlesiyle çıkarır. Bu isim el-Hayyu'l-Kayyûm'dur. Her şey, bu isim sayesinde kāim olmaktadır. Bu durumda el-Musavvir isminin ortaya çıkardığı ve araz olan sûretleri el-Kayyûm ismi kāim kılmaktadır. Bu durumda ister mâkul ister mahsüs olsun bütün sûretlerin tamamı Allah'a ait olmuş olur. Hatta âlemin tamamı Allah'a ait olmuş olur. Bu hususu Hz. Mûsâ'nın Tûr Dağı'nda yanan bir ateş görmesine dair âyetlerde görürüz. Bu âyetlerde anlatıldığı üzere Hz. Mûsâ çölde yolunu kaybetmişken uzakta bir ateş görmüş ve yol sormak amacıyla ateşin bulunduğu yere gitmiştir. Ateşe ulaştığında ise Allah kendisine ateşten seslenmiş ve "Ben senin rabbinim" demiştir. Dolayısıyla Allah ateş sûretinde tecellî ederek Hz. Mûsâ'nın duyularına görünmüştür. Çünkü ateş o sırada Hz. Mûsâ için fayda veren şeydir. Şu durumda Tanrı'nın farklı sûretlerle zuhûr etmesi Tanrı'nın mutlaklığına ve tenzîhine zarar vermez. Zîrâ bu durum bir insanın kendi düşüncesinde birtakım şeyler tasarlamasına benzer. Söz gelimi bir fâil kendi nefsinde bir sûret tasavvur ettiğinde bu sûret bu fâile ait olur. Bu tasavvuruna rağmen fâil kendi aslî durumundan çıkmaz. Dolayısıyla bütün sûretleri tasavvur eden gerçekte Allah olmakla beraber kendi aslî mutlaklığına bir halel gelmez.[67]

Sûretlerde tecellînin yanı sıra vahdet-i ma'bûd anlayışı aynı zamanda Tanrı'nın âlemi özellikle de insanı yaratma gayesi ile de ilgilidir. Tanrı, âlemi yukarıda da zikrettiğimiz üzere bilinme sevgisi dolayısıyla yaratmıştır. Dolayısıyla bilme potansiyeline sahip her özne Tanrı'yı zorunlu olarak bilir. Şu kadarı var ki, her özne bilhassa insan, Tanrı'yı bilirken O'nu mutlak olması cihetinden değil

[67] Nablûsî, *el-Cevâbu'l-Maksûd an Suâli'l-Ma'bûd fî Sûreti Külli Ma'bûd* (Dımışk: Zâhiriyye Ktp., Tasavvuf, 678), 101a-103.

kendisine dönük bir vechi itibariyle bilir. Bundan dolayı zihninde Tanrı'ya dair bir tasavvur taşır. Bu durum kişi ister ateist ister inançlı olsun fark etmez.

Vahdet-i Vücûd öğretisi açısından Tanrı, mutlak vücûd olduğu için insanın Tanrı hakkında zihnindeki tasavvuru ve bu tasavvura bağlı olarak dış dünyada tapınmakta olduğu tüm sûretler hakîkatte Tanrı'nın sûretleridir. Bu sûretler bilindiğinde gerçekte Tanrı bir yönü itibariyle Tanrı hakkında bilgi sahibi olunmaktadır. Bu bakımdan insanlar zorunlu olarak Tanrı'yı bilir ve fakat bunların yalnızca bir kısmı Tanrı'yı bildiklerini bilirler. Tanrı'yı bilenlerin O'nu bir yönü itibariyle bilmeleri dolayısıyla O'nu bilenlerin sayısı kadar çok Tanrı tasavvuru ve inanç biçimi ortaya çıkar. İşte bu Tanrı tasavvurları Vahdet-i Vücûd öğretisinde ilâh-ı mu'tekad adıyla adlandırılır. Tanrı, bu ilâh-ı mu'tekadları dikkate alır. Yani kulların zannına göre onlara tecellî eder. Şu kadarı var ki, her tasavvur birbirinden farklı olduğu için tasavvurlar arasındaki farklılık bir çatışma doğurur. Dolayısıyla bu çatışmadan dolayı bir tasavvurun sahibi diğer tasavvurun sahibini dinsizlikle, küfürle ve şirkle suçlayabilir. Gerçekte ise bütün bu zihinlerdeki tasavvurlar da gerçek anlamda Tanrı'ya karşılık olmaktan uzaktır. Bu husus, Müslüman veya gayrimüslim herkesi kuşatır. Diğer taraftan bütün bu ilâh-ı mu'tekadlar ve bunların zihnî ve hâricî sûretleri gerçekte Allah'ın mahlûkudur. Bu nedenle Tanrı her şeyin hakîkati olması bakımından bunların da hakîkatidir. Bu bağlamda Tanrı'ya dair bütün tasavvurlar, hakîkatte tek olan Tanrı'dan kaynaklanmaktadır. Buna göre ister zihnî tasavvur olsun, ister hâriçte bir nesneye yönelik olsun bütün ibâdetler aslında O'na yapılmaktadır.[68]

Vahdet-i ma'bûd fikrinin inanç alanına tatbikinin yapıldığı ve bütün inanç biçimlerinde aslında Allah'a bir yönüyle inanılıp ibâdet edildiğinin örneklendiği de görülmektedir. Önemli bir Vahdet-i Vücûd yorumcusu olan Abdülkerîm el-Cîlî (ö. 832/1428) bu husustaki en başarılı çalışmaya sahip isimdir. Nitekim magnum opusu *el-İnsânu'l-Kâmil* adlı eserinin son bâbı olan altmış üçüncü bâbda dinlerin ve ibâdetlerin sırlarını açıklar ve burada vahdet-i ma'bûd anlayışının din ve inanç biçimlerinde nasıl tezâhür ettiğini gösterir. el-Cîlî tek ma'bûd anlayışını açıklamaya ibâdet fiilinin doğasını inceleyerek başlar. Ona göre ibâdet, bütün âlemi kuşatan kapsamlı bir fiildir. Dolayısıyla âlemde hâliyle, sözüyle ve fiiliyle Allah'a ibâdet etmeyen herhangi bir şey yoktur. Bu nedenle ibâdet bütün âleme yayılmış genel bir fiil olup yaratılış gayeleri ibâdet etmek olan cinler ve insanları bile aşarak hayvanları da içine alır. El-Cîlî, ibâdet için iki farklı tür tanımlar: mutlak ve mukayyed. Buna göre Allah'a mutlak olarak ibâdet eden muvahhid, mukayyed olarak yani bir mazhar veya hâdis bir varlık üzerinden ibâdet eden ise müşriktir. İbâdetler mutlaklık açısından olduğunda Allah'ın zâtına yönelik iken mukayyedlik cihetinden olduğunda ise ya Allah'a ait sıfatlara, isimlere veya bunların vâsıtasıyla ortaya çıkan fiillerin mazharlarına yani hâdis varlıklara yönelik olur. Neticede isim, sıfat ve mazharların hepsi Allah'ın tecellîleri oldukları için ibâdet yine Allah'a yapılmış olmaktadır. Bu çerçevede kulların ibâdetleri Allah'ın ya zâtı, ya nefsi, ya hüviyeti, ya sıfatları ya da isimleri yoluyla Allah'a ulaştığından dolayı bütün tapınılanlarda tapınılan gerçekte Allah'tır.

Abdülkerîm el-Cîlî'ye göre ibâdet edenler ister muvahhid isterse müşrik olarak ibâdet etsin on ana grup altında toplanırlar. Bu gruplar kâfirler, tabîatçılar/natüralistler, filozoflar, senevîler/düalistler (bunlar Mecûsîler'dir), Berâhime, Dehriyye, Yahudiler, Hıristiyanlar,

[68] Suâd Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, 361-362.

Müslümanlar şeklinde sıralanır. Kâfirler, Allah bütün varlığın hakîkati olmasından dolayı Allah'a bizzât ya da Allah'ın zâtının ve hakîkatinin aynı olan zâtları ve hakîkatleri ile ibâdet ederler. Çünkü kâfirler varlığın içindeki şeylerdendir. Bu nedenle Allah, onların da hakîkatidir. Dolayısıyla kâfirler Allah kendilerinin hakîkati olması ve Allah'ın rabbinin olmaması, bilakis O'nun mutlak rab olması nedeniyle kendileri için bir rabbin bulunduğunu inkâr ettiler. Bunun için kâfirler Allah'a kendi zâtları muktezâsı bakımından ibâdet etmişlerdir.

Abdülkerîm el-Cîlî, putperestlikteki ibâdetin de Allah'a yönelik olduğunu söyleyerek İslâm inancının en hassas olduğu tevhîd-şirk ayrımının Vahdet-i Vücûd açısından vahdet-i mâ'bûd kavramı çerçevesinde nasıl yorumlandığının örneğini verir. Buna göre putperestler ibâdetlerini Allah'ın vücûdunun sırrı dolayısıyla yapar. Bu durum Allah'ın varlığının, âlemin fertlerinden her bir fertte hulûl ya da mezc olmaksızın sereyân etmesiyle ilgilidir. Bu sereyân nedeniyle Allah, putperestlerin ibâdet ettikleri putların hakîkatidir. Bunun için onlar ancak Allah'a ibâdet etmektedirler. Fakat putperestler putlarına ibâdet ederlerken gerçekte Allah'a ibâdet ettiklerinden gāfildirler.

Doğaya tapanlar da gerçekte Allah'a ibâdet etmektedirler. Bununla beraber el-Cîlî, bu tapınımın kâfirlerdeki gibi zât bakımından değil Allah'ın sıfatları bakımından yapıldığı görüşündedir. Ona göre doğaya tapınanlar Allah'a dört ana sıfatı bakımından taparlar. Çünkü hayat, ilim, kudret ve irâdeden ibâret olan bu dört sıfat, Vahdet-i Vücûd ontolojisinde âlemdeki şeylerin meydana gelişlerini temin eden dört ana sıfattır. Sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk, bu sıfatların âlem-i ekvândaki mazharlarıdır. Yaşlık hayat, soğukluk ilim, sıcaklık irâde, kuruluk da kudret sıfatlarının mazharıdır. Bu mazharların hakîkati ise bu sıfatlarla mevsûf olan ilâhî zâttır.

Burada dikkat edilmesi gereken şey, doğaya tapınım ile kastedilenin doğal dünyadaki nesnelerde bir tür ulûhiyet gören animizm olmadığıdır. Burada doğaya tapınım ile ifâde edilen şey aslında daha ziyade Sokrat öncesi filozoflarda gördüğümüz dört unsuru fizik dünyanın kurucu unsuru kabul etme anlayışın bir devamıdır. Bu bağlamda el-Cîlî, doğaya tapınanların bir tür mistik tecrübe sonucunda bu dört tabîatı tanrılaştırdıkları görüşündedir. Ona göre tabîatçıların ruhlarının gözleri, dört ilâhî sıfatın mazharları olan dört tabîatta mevcut olan ilâhî latîfeye ilişince ve Hakk'ın dört ilâhî sıfatın eserini bunlarda görünce ve sonra bunları varlıkta sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlık doğaları üzerine uygulayınca yani bu doğalardan tekevvün edince, ilâhî istidâd bakımından kābiliyetler, bu sıfatların bu sûretlerin mânâları olduğunu bildiler. Bu sır dolayısıyla da bu tabîatlara ibâdet ettiler. Tabîata tapanların kimi bunu bilir, kimi de bilmez. Bilen öne geçer ve bilgisiz olan ise tâbî olur. Dolayısıyla Tabîatçılar Hakk'a sıfatları bakımından tapınırlar.

Abdülkerîm el-Cîlî, filozofları bir tür yıldızlara tapan grup olarak kabul eder.[69] El-Cîlî'nin yıldıza tapan filozoflar ile kastı muhtemelen Harran Sâbiîleri tarafından temsil edilen pagan felsefedir. Ona göre bu gruptakilerin Allah'a ibâdetleri Allah'ın isimleri bakımındandır. Çünkü Vahdet-i Vücûd ontolojisinde yıldızlar, Allah'ın isimlerinin mazharlarıdır. Allah ise zâtıyla yıldızların hakîkatidir. bu çerçevede yıldızlar ile ilâhî isimlerin ilişkisi üzerinde duran el-Cîlî, Güneş'in Allah'ın Allah isminin

[69] Muhtemelen bu anlayışının kaynağı Yeni Eflatuncu kozmolojidir. Zîrâ bu kozmoloji büyük ölçüde Eski Yunan ve Roma dininin etkisi altında kalan pagan filozoflar tarafından geliştirilmiştir. Bu nedenle yıldızlara bir tür ulûhiyet atfedildiği ve bunların akıl ve nefislerinin olduğu ileri sürüldüğü görülür. Ay-altı âlemdeki şeylerin bu yıldızların etkisinde var olup yok oldukları kabul edilir. Bu anlayış bir tür sahte bilim kabul edilen astrolojinin de temel argümanları arasındadır.

mazharı olduğunu ileri sürer. Çünkü Güneş, ışığıyla kevkeblerin/gezegen-yıldızların hepsine ışık sağlar. Allah ismi de böyle olup diğer isimlerin hepsi hakîkatlerini ondan alır. Ona göre Ay, er-Rahmân isminin mazharıdır. Çünkü Ay, Güneş'in ışığını yansıtma konusunda en kâmil gezegen-yıldızdır. Aynı şekilde er-Rahmân ismi de Allah isminde toplanan isimlerin tamamının mertebe olarak en üst olanıdır. Jüpiter er-Rabb isminin mazharıdır. Zîrâ gökteki en mutlu gezegen-yıldız Jüpiter'dir. Aynı şekilde er-Rabb ismi, merbûbu iktizâ etmesi nedeniyle Kibriyâ'nın kemâlini kuşatması dolayısıyla mertebeler içinde en seçkin mertebeye sahip isimdir. Abdülkerîm el-Cîlî'ye göre Satürn, Vâhidiyyet'in mazharıdır. Çünkü diğer felekler onun ihâtasındadır. Vâhidiyyet ile Satürn arasındaki benzerlik ilişkisi de buradan kaynaklanır. Zîrâ Vâhidiyyet, tüm isimler ve sıfatların el-Vâhid isminin altında toplanmasından dolayı isimlerin mazharları da Satürn tarafından kuşatılır.

Mars, kudretin mazharıdır. Çünkü Mars, kahır sıfatına özgü fiillere tahsis edilmiştir. Venüs, irâde sıfatının mazharıdır. Çünkü o kendi özünde çok hızlı dönüşür. Hakk da böyledir. Her an bir şey murâd eder. Merkür, ilim sıfatının mazharıdır. Çünkü Merkür, gökteki kâtiptir. Geri kalan bilinen yıldızlar ve gezegenler, Allah'ın sayıma giren esmâ-i hüsnâsının mazharıdırlar. Geride kalan gayr-i mâlum yıldız ve gezegenler ise sayım-dökümün kendisine ermediği esmânın mazharlarıdırlar. el-Cîlî'ye göre ilâhî fıtrat ile mevcûd olan istidâda ait idrâk nedeniyle filozofların ruhları bunu tadınca her bir gezegen-yıldızda bulunan ilâhî latîfe dolayısıyla bu gezegen-yıldızlara tapınmaya başlamışlardır.

Seneviyye yani düalistlerin ibâdetleri ise el-Cîlî tarafından Allah'a nefsi cihetinden tapmak olarak değerlendirilir. Vahdet-i Vücûd anlayışına göre Allah, câmiu'l-ezdâd yani zıtları toplayan olarak kabul edilir. Yani Allah özü gereği her türlü zıt şeyin kaynağıdır. Bundan dolayı da hem Hakk'a ait mertebeleri hem de halka ait mertebeleri kapsar. İki hükümle de, iki vasıfla da zâhir olur. İki cihânda da iki nakîzla zuhûr eder. Dolayısıyla Hakk'a ait hakîkate mensup olan herhangi bir şey nûrlarda zuhûr eder. Halka ait hakîkate mensup bir şey ise zulmettir. İki vasfı, iki karşıtı, iki itibârı ve iki hükmü cem eden bu ilâhî sır yüzünden Senevîler nûr ve zulmete taparlar. Allah, herhangi bir şeyi ve o şeyin zıddını yaratan olması dolayısıyla her türlü zıt şey aslında Ondan kaynaklanır. Bunun için O her şeyin zıddını kendi özünde cem eder. Senevîler Allah'ın kendi nefsinde iktizâ ettiği işte bu ilâhî latîfe bakımından Allah'a ibâdet ederler. Hakîkatte O, Hakk ile de halk ile de vasıflanandır. Zulmet de, nûr da Odur.

Senevîler'den bir grup olan Mecûsîler'i de ele alan el-Cîlî bunların Allah'a mutlak anlamda değil Ahadiyyeti bakımından ibâdet ettiklerini ileri sürer. el-Cîlî, Ahadiyyet ile ateş arasında bir ilişki tespit eder ve onların ateşe tapmalarının aslında Allah'a ibâdet olduğunu bu ilişki bağlamında değerlendirir. Buna göre Ahadiyyet, bütün mertebeleri, esmâ ve evsâfı fânî kıldığı gibi ateş de böyledir. Çünkü ateş, ustukusların en güçlüsü ve en üstünüdür. Zîrâ ateş, karşısında duran bütün doğaları yok eder. Bütün doğalara ateşin gücü egemen olduğu için sonunda her doğa ateşe dönüşür. Ahadiyyet de böyledir. Onun mukābilinde olan herhangi bir isim, bir resim Ahadiyyet'te münderic ve onda muzmahil olur. İşte bu sebepten ötürü Mecûsîler ateşe taparlar. Gerçekte ateşin hakîkati ise Allah'ın zâtıdır.

el-Cîlî, Dehrîler'in yani âlemde içkin ya da âlemden aşkın bilinçli bir yaratıcı güç kabul etmeyen ve daha çok âlemdeki nesnelerin rastlantısal bir şekilde zaman ile meydana gelip yine zamanla yok

olduklarını savunan materyalistlerin de gerçekte Allah'a ibâdet ettikleri görüşündedir. Bunların ibâdetleri ise Allah'ın hüviyeti cihetindendir. Çünkü zaman/dehr âlemdeki şeyler cümlesinden olup onun da hakîkati Allah'tır.

Abdülkerîm el-Cîlî, Berâhime'nin yani İslâm milel ve nihâl literatüründe nübüvveti inkâr edip Allah'ı kabul eden ve ona kişisel olarak mistik bir yolla bağ kurulabileceğini savunanların da aslında Allah'a ibâdet ettiklerini ancak bunların Allah'a herhangi bir nebî veya resûl yönüyle değil de mutlak olarak ibâdet ettiklerini kabul eder. Hatta onların âlemde ne varsa Allah'ın mahlûku olduğunu kabul ettiklerini ve bundan dolayı Allah'ın vücûdda birliğini ikrâr ettiklerini savunur. Onların ibâdetlerindeki problem, nübüvvet cihetindendir. Bununla beraber el-Cîlî, Berâhime'nin ibâdetinin nübüvvet öncesi peygamberlerin ibâdetinin benzeri olduğu fikrindedir. Ayrıca Abdülkerîm el-Cîlî, Yahudi ve Hıristiyanların ibâdetlerinin de Allah'a olduğunu açıklayıp onların ibâdetlerindeki bazı sırlara dikkat çeker. Bütün bunların ötesinde ise gerçek anlamda Allah'a bilinçli olarak ibâdet eden zümre Müslümanlar olup diğerlerinin ibâdetleri gerçek anlamda ibâdet değil bilakis küfürdür.[70]

Sonuç

Bu makalemizde Vahdet-i Vücûd okulunun dine dair genel bakışını sunmaya çalıştık. Bundan dolayı okul mensuplarının bu genel bakış çerçevesinde din mefhumunu nasıl tanımladıkları ve nereye konumlandırdıklarını inceledik. Okulun monistik dünya görüşüne bağlı olan din anlayışının yüzleştiği sorunları gösterdik. Bu sorunların hangi zeminde oluştuğunu anlatabilmek için öncelikle Vahdet-i Vücûd doktrinini kısaca tanıttık. Bunun din alanına uygulanmasıyla ortaya çıkan din tanımı, dine duyulan ihtiyaç, dinlerin ontolojik hakîkatlerinin birliği ve bütün tapınılan sûretlerin ontolojik tek hakîkati paylaşmaları sorunlarını ele aldık.

İncelememiz çerçevesinde okulun din felsefesinin ana ilkelerini teşkil eden bu temel problemlerle yetinilmiş olmakla birlikte detayları incelenmemiş olsa da okulun din felsefesindeki kurtuluş teorisinin de bazı unsurlarına değinilmiştir. Buna göre Vahdet-i Vücûd okulunun bir tür prennialist din felsefesi geliştirdiği görülmektedir. Fakat okulun geliştirmiş olduğu bu perennializmin söz gelimi İhvân-ı Safâ okulunun din felsefesindeki gibi dinlerin eşit düzeyde hakîkate eriştiren yollar olduğu ve bütün zamanlarda bütün dinlerin pratiklerinin Hakk'a götürdüğü sonucuna ulaşan pluralist bir perennializm veya Ekber Şâh'ın din füzyonu denemesinde görüleceği gibi bir perennializm içermediği açıktır. İncelememize göre Vahdet-i Vücûd okulunun din teorisi bu tarz perennialistlerin teorisinden oldukça farklıdır. Zîrâ Vahdet-i Vücûd okuluna göre en kâmil anlamda kurtuluş Muhammedî tevhidle gerçekleşir ve Kur'ân'ın tanımladığı anlamda ebedî mutluluğun elde edilmesi yalnızca İslâm ile mümkündür. İslâm'ı uygulamak diğer dinleri kâmilen uygulamaktır. Diğer dinleri uygulamak ise İslâm'ın eksik versiyonunu uygulamak demektir. Bu bakımdan tüm zamanlarda tüm dinlerin kurtuluşa götüren yollar olduğu iddiası okulun din

[70] Abdülkerîm el-Cîlî, *el-İnsânu'l-Kâmil fî Ma'rifeti'l-Evâil ve'l-Evâhir*, 259-260. Abdülkerîm el-Cîlî'nin vahdet-i ma'bûd fikrini bu şekilde savunması çeşitli eleştirilere yol açmıştır. Nitekim *el-İnsânu'l-Kâmil* isimli eseri şerh eden Kuşâşî'nin (ö. 1071/1661) bu bölüme şiddetle itiraz ettiği ve bu görüşün bâtıl olduğunu iddia ettiği rivâyet edilir. Öte yandan Kuşâşî'nin itirazları çağdaşı Abdülganî en-Nablûsî tarafından *el-Keşf ve'l-Beyân fî Esrâri'l-Edyân* isimli risâlede ele alınır. Nablûsî, Kuşâşî'nin iddialarını doğru bulmaz ve *el-İnsânu'l-Kâmil*'in 63. bölümü olan dinlerin sırlarına dair kısmı bu eserde şerh eder. (bkz.: Abdülganî Nablûsî, *el-Keşf ve'l-Beyân fî Esrâri'l-Edyân*, 28b-29a)

felsefesinin bir sonucu değildir. Buradan hareketle Vahdet-i Vücûd'cu perennializmin zâhir-i şerîata uygun bir perennializm olduğu söylenebilir.

Kaynakça

Aynulkudat Hemedânî. *Temhîdât: Aşk ve Hakîkat Üzerine Konuşmalar*. trc. Halil Baltacı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.

Bâlî Efendi, Sofyalı. *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

Bosnevî, Abdullah. *Kıra'r-Rûhî el-Memdûd li Azyâfi'l-Vâridîn min Merâtibi'l-Vücûd*. *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd İle İlgili Bir Risâlesi* içinde (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996, Basılmamış Y. Lisans Tezi).

Bosnevî, Abdullah. *Terceme-i Fusûs: Tecelliyyâtu Arâisi'n-Nusûs fî Manassâti Hikemi'l-Fusûs*. (t.y., b.y.).

Bursevî, İsmail Hakkı. *Kitâbu'l-Furûq: Kelimeler arasındaki Farklar*. trc. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2011.

Cevherî. *Sıhâh*. Kahire: 1376/1956.

Cîlî, Abdülkerîm. *el-İnsânu'l-Kâmil*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Cîlî, Abdülkerîm. *Merâtibu'l-Vücûd ve Beyânu Hakîkati İbtidâi Külli Mevcûd*. Mısır: Mektebetü'l-Cendî, t.y.

Dâvûd Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, thk. Hasan Hasanzâde Âmulî. Kum: Bostan kitab, 1382.

Dâvûd Kayserî. *Risâle fî İlmi'-Tasavvuf*. *er-Resâil* içinde. Kayseri: Kayseri Büyük Şehir Belediyesi, 1997.

Dâvûd Kayserî. *Şerhu Te'vîlâti'l-Besmele*. *Resâil* içinde. Kayseri: Kayseri Büyük Şehir Belediyesi, 1997.

Davud Kayserî. *Tasavvuf İlmine Giriş*. trc. Muhammed Bedirhan. İstanbul: Nefes Yayıncılık, 2013.

Fîrûzâbâdî. *el-Kāmûsu'l -Muhît*. Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 2005.

Gürer, Dilaver. "İbn Arabî'de "Dinlerin (Aşkın) Birliği" ve "İbadet" Meselesi' Hakkında Bir Değerlendirme" *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 4/11 (2013), 9-54.

Hasîrîzâde Elif Efendi. *en-Nûru'l-Furkān fî Şerhi Lügati'l-Kurân*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015.

Haydar Âmûlî. *Nakdu'n-Nukûd*. *Câmiu'l-Esrâr ve Menbau'l-Envâr* ile birlikte. Tahran: Encümen-i İran-ı Şinasi-yi Fransa, 1989.

İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru's-Sâdır, ty.

İbn Türke, Sâinüddin. *Temhîdü'l-Kavâid*. Tahran: Encümen-i İslâmî Hikmet ve Felsefe-i İran, 1402/1360.

İbnü'l-Arabî. *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

İbnü'l-Arabî. *Fusûsu'l-Hikem*. thk. Ebu'l-Alâ Afîfî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-arabî, t.y.

İzutsu, Toshihiko. *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concept*. A.B.D.: University of California Press, 1984.

Kadı Abdünnebî Ahmednagarî. *Düstûru'l-Ulemâ*. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000).

Kartal, Abdullah. *İlâhî İsimler Teorisi*. İstanbul: Hayy Kitap, 2009.

Kâşânî, Abdürrezâk. *Letâifu'l-İ'lâm*. Kahire: Mektebetu's-Sekāfeti'd-Dîniyye, 2005.

Kâşânî, Abdürrezâk. *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*. thk. Mecdî Hâdîzâde. Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 2004.

Kâşânî, Abdürrezâk. *Tasavvuf Sözlüğü*. trc. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Kâşânî, Abdürrezâk. *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*. (Abdurrahim Alkış, *Abdurrezzak Kaşani ve "Şerhu Fususi'l-Hikem" adlı eserinin tahkik ve tahlili*. MÜSBE 2008, basılmamış doktora tezi içinde).

Keller, Carl-A. "Perceptions of The Other Religions in Sufism". *Muslim Perceptions of Other Religions*. ed. Jaques Waardenburg, New York: Oxford University Press, 1999.

Mehâimî. *Husûsu'n-Niam fî Şerhi Fusûsi'l-Hikem.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.

Mekkî Efendi. *İbn Arabî Müdâfaası*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004.

Molla Câmî. *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

Molla Fenârî. *'Aynu'l-A'yân*. İstanbul: Rif'at Bey Matbaası, 1325.

Muhammed Bedirhan. "Vücûdun Vücûbu". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Kilitbahir]* 9 (2016), 63-80.

Murtazâ ez-Zebîdî. *Tâcü'l-'Arûs*. Kuveyt: Turâsü'l-Arabî, 2001.

Mustafa Râsim Efendi. *Tasavvuf Sözlüğü: Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.

Nablûsî, Abdülganî. *el-Cevâbu'l-Maksûd an Suâli'l-Ma'bûd fî Sûreti Külli Ma'bûd*. Dımışk: Zâhiriyye Ktp., Tasavvuf, 678.

Nablûsî, Abdülganî. *el-Kavlu'l-Metîn*. Kahire: 1344.

Nablûsî, Abdülganî. *el-Keşf ve'l-Beyân fî Esrâri'l-Edyân*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., H. Hüsnü Paşa, 680.

Nasr Hâmid Ebû Zeyd. *Sufi Hermenötik: İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi*. trc. Semih Ceyhan. İstanbul: Mana Yayınları, 2018.

Râğıb el-İsfahânî. *Müfredâtü'l-Kur'ân*. Cidde: Dâru'l-Kalem, 2009.

Sadreddin Konevî. *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi: Şerhu Esmâillahi'l-Hüsnâ*. trc. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

Sadreddin Konevî. *Miftâhu'l-Gayb*. *Misbâhu'l-Üns*'le birlikte. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1416.

Sadreddin Konevî. *Miftâhu'l-Gayb: Tasavvuf Metafiziği*. trc. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Seyyid Şerîf Cürcânî. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyyye, 2003.

Suad Hakim. *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*. trc. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.

Şehristânî. *Milel ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Feslsefî Sistemler Tarihi*. trc. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.

Şihâbüddin Ömer Sühreverdî. *Avârifu'l-Maârif*. thk. Muhammed Ali Beyzâvî. Beyrut: 1999.

Tehânevî. *Keşşâfu Istılahâti'l-Funûn*. thk. Refîku'l-Acem. Lübnan: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1997.