

## Tasavvufta Vahdet-i Vücut Kavramı Üzerine Değerlendirme

### Evaluation of the Concept of Unity of Body in Sufism

Yurdal CİHANGİR<sup>1</sup>

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8472-5804>

E. mail: [yurdal@hotmail.com](mailto:yurdal@hotmail.com)

DOI: <https://doi.org/10.32955/neuram2023-12-8.ch29>

#### Abstract:

The "Vahdat-i Vücut" claims that everything can only exist because it is an aspect of the "Divine Reality," hence the "Divine Unity" itself. However, even though Sufism scholars claim that the Vahdat-i vücut can be interpreted as seeing the face of God everywhere, they also claim that this does not mean that it reduces God to everything. God commands in his scripture that everything created and comes out resembles him, but this should not be interpreted with the synonym of "simile." For coming from Allah, recollecting to Allah and believing that Allah is blown to us from the spirit of "Inna lillahi ve Inna ileyhi raciun" (إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ) and also "Va nefahtü fihi min ruhi" (وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي) means believing in the truth of the verses; If the axle is considered shirk.

From a philosophical point of view, God is pure. From the mystical and devotional point of view, Allah is the "Absolute Beauty"; be it form, thought, or action, it is only a faint reflection of earthly beauty. Our finite and scarce minds cannot grasp "Infinity"; we can only talk with metaphors. Surprised by her beauty, Sufi Muslims see her as beautiful forever above all else. So Sufi chants borrow the fiery language of the lover. He is lovely, and the whole universe mirrors His beauty. Seventy thousand veils are said to separate "Absolute Being" or beauty from the world of matter and senses.

Sufism speaks of progressing as a journey through spiritual life and those who follow God as a devotee or a wanderer. His teaching aims to guide the traveler to attain perfect knowledge, God's ingenuity, and the one all-pervasive reality. A believer progresses slowly, and he learns the authorities from the sharia. Through the experience of certain stages, by acquiring circumstances, it continues along a path (seyr ü suluk), proceeds with the sect, gains knowledge

---

<sup>1</sup> Yrd. Doç. Dr., Eğitim Fakültesi, Girne Amerikan Üniversitesi, Girne- KKTC

by acquiring knowledge, and finally finds itself in reality, the fena fillah (truth), the desired goal of union with God.

It is here that the Sufi, on his journey along the "Inner Way," passes through these curtains over time, passing through seven "phases" and encounters ten thousand more in each of them. The "Absolute Being" concept transforms from objective reality into the One that identifies with itself and the universe during this progress. The changes in perception reached in this way can be expressed as follows: In the first stage, the simple reputation "There is no god but God" indicates three things: There is no agent but Allah, and there is no worship except Allah. There is no other being but Allah. In the next stage, the belief is "There is no god but you." In the last scene, the faith, "There is no god but me." This is the goal of the Sufi's journey on the road. In this article, the concept of "unity with God and "Unity of Body" will be explained by considering the relationship between man and God according to these transcensions.

**Keywords:** Human-God relationship, Unity-i Body, Unity, Sufism

#### **Özet:**

Vahdet-i Vücut doktrini, var olan her şeyin ancak “İlahi Gerçekliğin” bir yönü, dolayısıyla “İlahi Birliğin” kendisinin bir yönü olduğu için var olabileceğini iddia eder. Ancak tasavvuf bilginleri, Vahdet-i Vücut’un Sufizmin her yerde Tanrı’nın yüzünü gördüğü şeklinde yorumlanabileceğini iddia etse de bunun Tanrı’yı her şeye indirgediği anlamına gelmediğini de iddia ediyorlar. Allah, yaratılmış olan ve ortaya çıkan her şeyin ona benzediğini kendi kutsal kitabında buyuruyor fakat bunu “teşbih” eşanlamıyla yorumlamamak gerek. Çünkü Allah’tan gelmek, Allah’a rücu etmek ve Allah’ın ruhundan bizlere üflendiğine inanmak “Inna lillahi ve inna ileyhi raci’un” (إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ) ve ayrıca “ve nefahtü fihi min ruhi” (وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي) ayetlerinin gerçekliğine iman etmek demektir; aks takdirde şirk sayılıyor.

Felsefi bakış açısından, Tanrı saftır; mistik ve adanmışlık bakış açısından, O, “Mutlak Güzelliktir”; ister biçim ister düşünce ister eylem olsun, dünyevi güzelliğin sadece sönük bir yansımasıdır. Sonlu ve kıt zihinlerimiz “Sonsuzluğu” kavrayamaz; sadece metaforlarla konuşabiliriz. Güzelliği karşısında mest olan Sufi Müslümanları, O’nu her şeyden önce sonsuza dek güzel olarak görürler. Dolayısıyla Sufi ilahileri, sevgilinin ateşli dilini ödünç alır. O tamamen güzeldir ve tüm evren O’nun güzelliğinin aynasıdır. Yetmiş bin perdenin “Mutlak Varlığı” veya güzelliği madde ve duyu dünyasından ayırdığı söylenir.

Tasavvuf, manevi yaşamda bir yolculuk olarak ilerlemeden ve bir salık veya bir gezgin olarak Tanrı'nın peşinden gidenlerden söz eder. Onun öğretisi, yolcunun mükemmel bilgiye, Tanrı'nın marifetine, her şeye yayılan tek gerçekliğe erişmesine rehberlik etmeyi amaçlamaktadır. Mümin ilerlemesi yavaş aşamalarla ileri gider, makamları şeriattan öğrenir. Belirli aşamaların deneyimi yoluyla, ahval edinerek, bir yol boyunca (seyr ü süluk) devam eder, tarikat ile ilerler, bilgi edinerek marifet sahibi olur ve sonunda Tanrı ile arzu edilen birleşme hedefine, fana fillah (hakikata), gerçeklikte kendini bulur.

İşte Sufi, "İç Yol" boyunca yaptığı yolculukta bu perdelerin arasından geçerek zamanla yedi "evre" den geçer ve her birinde on bin tane dahası ile karşılaşır. Bu ilerleme sırasında, "Mutlak Varlık" kavramı nesnel gerçeklikten kendisiyle ve evrenle özdeşleşen Bir'e dönüşür. Bu şekilde ulaşılan algıda meydana gelen değişiklikler şu şekilde ifade edilebilir: Birinci aşamada, "Allah'tan başka ilah yoktur" basit itibarı üç şeye işaret eder: Allah'tan başka vekil yoktur, Allah'ın dışında ibadet yoktur. Allah'tan başka bir varlık yoktur. Daha sonraki aşamada, inanç, "Senden başka tanrı yoktur" şeklini alır. Son aşamada inanç, "Benden başka tanrı yoktur." Bu, Sufi'nin Yol üzerindeki yolculuğunun nihai amacıdır. Bu makalede İnsan- Tanrı ilişkisi bu aşmalara göre dikkate alınarak "Tanrıyla birliktelik", "Vahdet-i Vücut" kavramı açıklanacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İnsan-Tanrı ilişkisi, Vahdet-i Vücut, Tevhid, Tasavvuf

\*\*\*

### Giriş:

Kusursuz insan "Kamil İnsan" olarak Tanrı'nın aşkıyla onun birliğini ve "Vahdat-i vücut" kavramını tasavvufun ana temeli olarak dikkate alır. Tasavvufta vahdet-i vücut anlayışı ile birlikte "miad" konusu İslam'da iki temel öğreti olarak görülmektedir. (Werbner, 2003)Bu anlayışa göre Tanrı tüm varlığın temelidir ve O'ndan başka hiçbir şey yoktur. Böylece amacımız ona geri dönmek ve O'na kapılmaktır. İnsanlık ile Tanrı arasında temel bir birlik olduğuna inanılıyor. "Rica'at" veya ölümle yeni doğuş olayı aslında her iki öğreti de birbirini tamamlayıcı niteliktedir. Ancak bu denemede vahdet-i vücut'a odaklanacağız.

Vahdet-I vücut doktrini, var olan her şeyin ancak "İlahi Gerçekliğin" bir yönü, dolayısıyla "İlahi Birliğin" kendisinin bir yönü olduğu için var olabileceğini iddia eder. Ancak Sufi bilgeler, vahdet-i vücut, Sufizmin anlatımına göre her yerde Tanrı'nın yüzünü gördüğü şeklinde yorumlansa da bunun Tanrı'yı her şeye indirgediği anlamına gelmediğini iddia ederler. Tanrı, ortaya çıkan ve var olan her şey, ona benzese de (taşbih) bu yaklaşım tarzı aşkın bir tecellisi ve

insan Tanrı'dan başka hiçbir şeyi görmediğini, inanmadığını, benzetmediği ve sevmediği ifade eder(tanzih). (Glasse, 1977, s. 21)

Felsefi bakış açısından, Tanrı eşsiz, kemalî mutlak, cemalî mutlak, vücudî mutlak. Mistik ve adanmışlık bakış açısından O mutlak güzelliştir ister biçim ister düşünce ister eylem olsun, dünyevi güzelliğin sadece sönük bir yansımasıdır. Sonlu ve kısıtlı algıya sahip olan zihinlerimiz "Sonsuzu" kavrayamaz: sadece metaforlarla konuşabiliriz. Onun güzelliğinden mest olan Sufî Müslümanları, O'nu her şeyden önce ebediyen güzel olarak görürler. Dolayısıyla Sufî ilahileri, sevgilinin ateşli dilini ödünç alır. O tamamen güzeldir ve tüm evren O'nun güzelliğinin aynasıdır. Yetmiş bin perdenin "Mutlak Varlığı" veya "Güzelliği" madde ve duyu dünyasından ayırdığı söylenir.

Sufizm, manevî yaşamda bir yolculuk olarak ilerlemeden ve bir salık veya bir gezgin olarak Tanrı'nın peşinden gidenlerden söz eder. Öğretisinin amacı, yolcuyla mükemmel bilgiye, Tanrı'nın marifetine, her şeye yayılan tek gerçekliğe erişmeye yönlendirmektir. Bir inanan, tedricî aşamalar, makamat ve belirli aşamaların deneyimi yoluyla, bir yol boyunca, gerçekte tarikat yoluyla, (fana fillah)hakiaqat, absorpsiyon (yok olma) adı verilen Tanrı ile arzu edilen birleşme hedefine yönlendirilir. Yani, tarikat- şariat, hakikat sonucu yolun sonuna gelerek marifet menziline ulaşmış olur insan.

İçsel yol boyunca yaptığı yolculukta bir Sufî, bu perdelerin arasından geçerek zaman içinde her birinde on bin tane daha karşılaşılan yedi "aşama" sahasında geçer. Bu ilerleme sırasında "Mutlak Varlık" kavramı nesnel bir gerçeklikten kendisiyle ve evrenle özdeş olan "Tevhid" Bir'e değişir. Bu şekilde ulaşılan algıda meydana gelen değişimler şu şekilde ifade edilebilir: İlk aşamada, "Allah'tan başka ilah yoktur" ilkesi üç şeye işaret eder: Allah'tan başka vekil yoktur, Allah dışında ibadet yoktur Allah'tan başka bir varlık yoktur. Daha sonraki aşamada inanç, "Senden başka tanrı yoktur" şeklini alır. Son aşamada inanç, "Benden başka tanrı yoktur." Bu, Sufî'nin Yol üzerindeki yolculuğunun nihai amacıdır.

### ***1. Tasavvufta Tevhid Anlayışı***

Kusursuz insan olan İnsân-i Kamil ve Vahdet-i vücud kavramlarının her ikisi de Tevhid doktrini ile bağlantılıdır ve bu nedenle Sufî İslam'da Tevhid konusunu, ilk olarak Tanrı'nın birliğine inanarak yolunu sürdürür. İkincisi, bu inancın ışığında iç ve dış yaşamın disiplini; üçüncüsü, Tanrı ile birleşme ve birleşme deneyimi; ve dördüncüsü ise mistik deneyimin ışığında teosofik veya felsefi bir gerçeklik anlayışı devam eder.

İlk iki duyu bütün Müslümanlar tarafından kabul edilir. Yani, “Tevhid” ve “İman” her Müslüman tarafından dikkate alınır. Ancak üçüncü ve dördüncü duyular, Sufi İslam anlayışının özel öğretisidir. Onlara göre üçüncü anlamda Tevhid, mistik deneyim yoluyla Tek Varlık algısına sahip olmaktır. Tanrı'nın birliğinin en yüksek deneyimidir. Dördüncü anlamda, kişi kendi kimliğini kaybeder ve “Bir” varlığıyla bir olur. Bu aşamada, birkaç formülasyon bulunmasına rağmen, Tevhidi Vücutî veya Vahdet-i vücud doktrininin en ayrıntılı ve güçlü formülasyonu İbn El-Arabi'den başlayarak daha sonraki dönemlerde dikkate alınır. (Kılıç, 2017, s. 55-98) Yani, Her şey Allah'ta gelerek Allah'a inanıp sonunda ona döndüğümüzü savunur ve döndüğümüzde asıl hayat başlar ve orda dünyevi hayatta neler yapıp neler ettiğimizin hesapını vermiş oluruz. Bu bağlam Şii- Alevi düşüncesiyle tam örtüşen temel anlayış 5'e ayrılmaktadır. 1. Tevhid, 2 Nübüvvet (Peygambere asıl yol gösterisi olarak içten inanmak), 3. Adalet, 4. İmamet (Peygamberin sülasesinden gelenlere inanmak), 5. Miad (mahşeri Kabul etmek).

Dolayısıyla, tasavvufî anlayış ve vahdet-i vücud kavramı Kuranî Kerim ayetleriyle de uyum içindedir. “Allah'tan gelmişiz, ona döneceğiz!”<sup>1</sup>

## 2. Arka plan

Tasavvufta tüm doktrin akılla ilgilidir. Allah'ın ilahi ismi, tüm hakikatlerin sentezi ve dolayısıyla tüm doktrinin köküdür. Vahdet-i vücud doktrini birkaç yüzyıl boyunca geliştirilmiş ve genişletilmiş olsa da, Sufiler kökenlerinin Sufi tefsirciler, yorumcuları tarafından yorumlandığı gibi Kuran pasajlarında olduğuna inanırlar. İkinci ve üçüncü yüzyıl koşullarında (AH), Müslüman olan dini aydınlar iki gruba ayrıldı: bir yanda Ulema ilahiyatçılar ve hukukçular, diğer yanda dine daha kişisel bir temel verenler dinsel olarak özveri ile yaklaşan kesim İktidardakilerin materyalist yolları ve daha sonra gruplar arasındaki çeşitli tartışmalar, örneğin Mutezile ve Hanbeliler, Sufi fikirlerinin daha da gelişmesini teşvik etti.

## 3. Başlangıç

İslam'ın ilk iki yüzyılı boyunca Sufi doktrini ve uygulaması, kendiliğinden bir fenomendi ve başlangıcı, 'münzevi (Zuhhad)' olarak bilinen en eski inananlardan etkilenen bireylerin faaliyetlerinde başlamış oldu. Birinci ve en büyük mutasavvıfların birinci ve dördüncü halife, Peygamber'in yakın dostu

---

<sup>1</sup> “innâ lillâhi ve innâ ileyhi râciûn”

ve kayınpederi Ebu Bekir ile Peygamber'in kuzeni ve damadı Hz. Ali olduğuna inanılıyor.

Peygamberin diğer sahabe ve yakınları arasında, münzeviliği uygulayan Ebu Dharr gibi bazıları da İslami kaynaklarda zikr edilmektedir. Kuran'ı okurken ve vaaz ederken ağlayan okuyucular (Kurra) vardı. Aynı zamanda "Kıssas" veya hikaye anlatıcıları olarak da bilinen bu popüler vaizler, Yahudi ve Hristiyan gibi diğer kaynaklardan gelen materyallerin yardımıyla Kuran hikayelerini açıklayarak kitleler üzerinde güçlü bir etki yarattılar. (Rahman, 2005, s. 78-85) Sufi yaşam tarzı tanınmış bir uygulama olarak yaygınlaştıkça Sufi terimi yavaş yavaş bu inananlar grubuna Zuhhad ve nussak'ın uyguladığı eski isimlerin yerini almıştır.

Hızla muazzam güce sahip bir kurum haline geldiler. Görünen o ki, bir yandan Sufi uygulaması ile onun örtük ideolojisi ve diğer yandan ortaya çıkan ortodoks sistem arasındaki giderek artan farklılıklar ile Sufiler, duruşlarını haklı çıkarmak için daha çok Kuran ayetlerine ve Hz. Muhammed (s.a.v) hadis ve rivayetlerine dayanarak tasavvuf düşüncesini genişletmiş oldular. Böylece üçüncü yüzyıldan itibaren hem pratikleri hem de öğretileri ile ortodoksluğu ve Sufizmi bu şekilde bütünleştirmeye çalışan bir dizi önemli yenilikçi Sufiler ortaya çıktı.

İslam'ın üçüncü ve dördüncü yüzyıllarında Sufizm, içsel bir deneyimsel bilgi olan Gnosis (marifet) doktrini geliştirdi. 'Tanrı'nın birliği', Sufi mistik deneyim yoluyla Tanrı ile 'birliğe' dönüştürüldü. Tevhid terimi hem "bir şeyi bir olarak görmek" hem de "bir şeyin başka bir şeyle birleştirilmesi" anlamında alındı. Sufiler, yalnızca Tanrı'nın gerçekten var olduğu doktrini yaydı ve bundan sonra "Tanrı her şeyin yegâne gerçeği" inancına geçti.

İslam hukukunun ve teolojinin biçimsel disiplinlerinin gelişmesiyle birlikte, git gide tasavvuf bilgisi büyüdü, İslamiyet sonra tasavvuf düşüncesi İslami literatürden daha ileriye giderek ilk etapta Fars ve İranlı "bilginler" tarafından edebiyata işledi. ulemaların yanı sıra birçok din dışı olan edebiyat bilginleri, bilim ulemaları tarafından genişletildi ve sonraki yıllarda, yaklaşık 8-9 yüzyıllar arasında Pers sınırlarının kuzey doğu sınırlarıyla komşu olan Doğu Türkistan, Orta Asya sakinleri sayılan Türklerin İslamiyete temayül göstermeleri sonucu, tasavvuf edebiyatı Ahmet Yesevi tarafından daha da geniş bir sahada yerini bulmuş oldu. (Golkarian G. , Divine Love in Rumi Lore and Mysticism, 2018, s. 416-423)

#### **4. Kur'an pasajları ve vahdet-i vücud**

Sufî tefsirciler ve diğ̈er tasavvuf edebiyatı ile ilgili çalışan azarlar öğretilerini desteklemek ve detaylandırmak için, Tanrı'nın kendisine (insana) boynunun damarından daha yakın olduğunu iddia eden Kuran ayetlerinden alıntılar yapmışlardır.<sup>1</sup> “Kendi yüzü dışında her şey mahvolacak”<sup>2</sup>, “Siz nereye dönerseniz dönün, Allah'ın rızası vardır”<sup>3</sup>.

### 5. *Vahdet-i vücud doktrininin erken belirtileri*

İslam'ın başlangıcından itibaren sadece iki yüz yıl içinde, münzevi hareket yerini doğru mistisizme, yani ruhun Tanrı ile birliğe, “fenâfillah” şeklinde kendinden geçmiş atılımları olarak tanımlanabilecek deneyimlere bıraktı. Sufî yaşamının bu nihai amacına giden yol, resmi bilgidен farklı olarak Tanrı'nın ruhunu ve mistik bilgisini arındırmak, kendini inkâr etmektir. Ancak fena olmak çeşitli şekillerde düşünülüyordu: Aşırı durumlarda, bazıları Tanrı'nın ihtişamı ile doldurulmak için kendilerini terk edeceklerdi. Terk etmenin bu aşkın mutluluğuna “sarhoşluk” (mesti aşk ilhai), kendi kendine ölmek deniyordu. Fenaya doğru ilerlemede, bazı mistikler deneyimlerini ortodoks ulema için sapkın ve İslami olmayan görünecek kadar abartılı bir dille anlattılar. (Golkarian G. Ö., 2019, s. 58-100)

Örneğin, Bayezid el-Bistami (ö. 875) trans halindeyken “Şükürler olsun bana! Cenabı Allah ne kadar büyük!” ve bir rüyada cennete yükseldiğini iddia etti. Bu, Sufinin kendisinin aynı Tanrı makamında olduğunu iddia ettiği, vecd yoluyla elde edilen, Tanrı ile ruhani bir birlikteliktir. “Ben” ve “Tanrı” arasında ayırım yapmak, Tanrı'nın birliğini reddetmektir. Bununla birlikte, Muhasibi (ö. 857), Zil Nun (ö. 861), Harraz (ö. 899) ve el-Cüneyd (ö. 910) gibi daha aydın Sufiler, mistik deneyimlerini daha az içten bir dille ifade etmişlerdi.

### 6. *Arabulucu İmam Gazali*

Sufilerin karakteristik eğilimi İslami kanunlara dışsal uyumu göz ardı etme eğilimi ve aşırı ifadeleri onları Ortodoks Sünnilere karşı çekilmez kılıyordu. Nihayet Sufî doktrininin İslam'ın biçimsel çerçevesi ile uzlaştırmayı başaran, büyük İranlı hukukçu, filozof ve ilahiyatçı Ebu Hamid el Gazali'dir (ö.1111). Çalışmalarının bir sonucu olarak, “Sufî” bir sistem değildi. Gazali, Fars olmasına rağmen eserlerini Arapça yazdı. “İhya Ulum-id-Din” adlı eseri, karakteri disipline etmek ve ona tüm manevi nezaketlerle yatırım yapmakla ilgilendir. Eser aynı zamanda tüm topluma yazdığı mistik temeli hatırlatmanın da bir yolu sayılıyor. Bununla birlikte, Sufî İslam'a saygı ve tanınma kazanan,

---

<sup>1</sup> Kurân-ı Kerim, Sure 50, Ayet 15

<sup>2</sup> Kurân-ı Kerim, Sure 28, Ayet 88 ve Sure 55, Ayet 26-27

<sup>3</sup> Kurân-ı Kerim, Sure 2, Ayet 115

Gazali'nin daha genç çağdaşı Abdal Kadir el-Gilani (ö. 1166) idi. (Masood, 2018, s. 32-48)

Tasavvuf, İslam literatüründe her zaman hem büyük bir teşvik hem de kalıcı bir baskı olmuştur. Bu dönemden itibaren birçok üretken yazar ve özellikle birinci dereceden İranlı şairler mistikti. Örneğin, büyük Pers şairleri Ömer Hayyam (ö.1124), Mevlâna (ö.1277), Sa'di Şirazî (ö.1292) ve Hafız'ın (ö.1390) eserlerinde görülebilir.

### 7. *İbnü'l-Arabi'nin vahdet-i vücud kavramı*

Gazali'den sonra ortaya çıkacak bir sonraki önemli şahsiyet, bu kez İspanya'da Muhyi al-Din Ibn Al-Arabi (ö. 1240) idi. Etkili bir Sufi mistik ve yazardı. İbn-i Arabi, "en büyük şeyh" El-şeyh el-Akber olarak bilinir. Düşüncesi ve terminolojisi, müteakip Sufi entelektüel söyleminin temelini oluşturdu ve içeriği kadar anlaşılmazlığıyla da ünlü olan hacimli edebi çıktısı, birçok dilde çok sayıda yoruma konu oldu. (Eposito, The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World, 2002) Al-Arabi yaşamı süresince İrfan ve tasavvufla yakından ilgilenecek yaklaşık 400 eser yazmıştır. (Esposito, 2002) En büyük katkısı tasavvuf alanında olmuştur. Yirmi ana tasavvuf eserinden en önemlileri şunlardır: 1.al-Futuhât al-Makkiyya fî asrâr al-malikiyya vel'l-mulkiyya (Mekke vahiyleri). Otuz yedi ciltlik imza metni İstanbul'da muhafaza edilmektedir. 2. Fusus al-hikam vel-husus al-kilam (Bilgelik Bezelleri). Bu iki koleksiyon, mistik öğretisi üzerine standart Sufi ansiklopedisini oluşturur.

İbnü'l-Arabi'nin teorisine göre, her şeyin varlığı Tanrı'dır: O'ndan başka hiçbir şey yoktur. O, bazı çıkarımlardan kaçınmanın zor görüldüğü vahdet-i vücud doktrini savundu. Örneğin: Varlık ve varoluş vardır hepsi birdir ve Tanrı'da birleştirilmiştir; Tanrı'dan ayrı olan varlık, ancak O'nun iradesi sayesinde var olur, fakat ayrılmadan önce, Tanrı ile birdir; mükemmel insan (el-insan el-kâmil), Allah ile birliği bilen, Allah'ı seven ve Allah tarafından sevilen kişidir. (Muslims, 1998, s. 128)

İbnü'l-Arabi yazısında gizemlerin açığa çıkmasıyla ilgileniyor gibi görünüyor, ancak bazıları onun sözünün bir dereceye kadar deneyimini paylaşmayanları anlayamayacak kadar karmaşık olduğunu düşünüyor. Rönesans'ın zirvesinde Avrupa'da böyle bir ileri düşünce kurulmadan neredeyse tam üç yüzyıl önce yorumu onu radikal bir hümanist ve akılcı olduğunu gündeme getirdi.

İbnü'l-Arabi'nin fikirleri, çalışmaları üzerine yapılan yorumlar ve Sadr al-Din el-Kunavi (ö. 1274) gibi müritleri tarafından yayıldı. Onun öğretileri İran'da büyük Sufiler Abdul-Kerim al-Jili (ö. 1417) 12, İmam şehidi ve Celal ad-Din

Rumi tarafından ele alındı. Onlar aracılığıyla öğretileri İslam'ın her alanına yayıldı. Tabi ki, Şems Tebrizi'nin Mevlânâ üzerindeki etkisi bir yandan, Alevi Bektâşi düşünce tarzı diğer yandan tasavvufî düşünce ve Hurufîlik tarikatıyla başlamış olan ve Nesimi'den sonraki "Ene'l Hakk" inancı ile güçlenmiş tasavvuf yerini bulmuştur.

Nesîmî şairlik gücünü fikirlerini yaymak için kullandı. "Tanrı'nın insan yüzünde tecelli etmesi" ve "vücudun bütün organlarını harflerle izah" gibi fikirleri Sünnî çevrelerde tepkiyle karşılandı. Halep ulemâsı onun ulûhiyyet iddia ettiğini, görüşlerinin İslâm'a aykırı olduğunu ileri sürerek öldürülmesi için fetva verdi. Bu fetva, Memlûk Sultanı el-Melikü'l-Müeyyed Şeyh el-Mahmûdî'nin onayını alan saltanat nâibi Emîr Yeşbek tarafından boynu vurulup derisi yüzülmek suretiyle uygulandı. (Bilgin, 2007, s. 5-6)

### 8. *Vahdet-i vücud, vahdet-ş şuhud'a karşı*

Tanrı'nın şahsına ilişkin herhangi bir açıklamanın eksik olduğu ve yanlış anlaşılabilirliği apaçık ortadadır; vahdet-i vücud'un doktrini ve yorumu farklı değildir. Örneğin bazıları, bu öğretinin dünya ile Tanrı arasında bir süreklilik veya tözün özdeşliği anlamında yanlış yorumlanabileceğini, dünyanın kılık değiştirmiş Tanrı olduğunu düşündü. Böylece bu tehlikeye karşı vahdatîş şuhud (Bilinç Birliği veya Vizyonda Varlık Birliği) fikri ortaya çıktı. (McDonald, 1985, s. 14-28)

Sufizm, Tanrı ile ilgili spekülasyonları açısından birçok gruba ayrılarak alt gruplara ayrılrsa da bazıları Sufilerin iki ana gruba ayrılabilirliğine inanmaktadır. Bunlardan daha büyük olanı, her şeyin aynı özde olduğu kişilerden oluşur. Onlara göre itikat, Allah'tan başka Tanrı yoktur, Allah'tan başka varlık olmadığı anlamına gelir. Bunlara itihadiya veya alternatif olarak "Vahdet el- vücudiyye" denir. İkinci grubu oluşturanlar, tek tanrılı öğretye uyma kaygısı içinde, mistik yazarların panteistik ifadelerini açıklayarak, onları evrenin varlığının ve içerdiği her şeyin Tanrı'nın gerçekliği tarafından o kadar aşıldığı anlamında yorumlayarak, hiçbir şey sayılmaz. Bu sınıftaki sufilere "İlhamiya" deniyor; genellikle tüm varoluşun Bir olduğu inancı olan vahdet-ş şuhud'un doktrinini desteklerler; vizyonda varlığın birliği veya bilincin birliği anlamında yorumlanır. (Sirhindi, 2002, s. 56-72)

### 9. *Sirhindi'nin Vahdet-i vücud eleştirisi*

İbnü'l-Arabi'nin mistisizmi Yemen, Türkiye, İran ve Hindistan'da yaygın olarak öğretildi. İbn Teymiyye (ö.1327), Taki al-Din el-Subki, İbn Haldun, onun mistik fikirlerini anlamsız olduğunu iddia ederek eleştirdi. Ancak İbn el-Arabi, Suyuti, İdris ve diğerlerinden daha ziyade savuncu rolünü üstlendi. (Shah, 1974, s. 182)

İran ve Hindistan'da bazı ulema, onun vahdet-i vücud açıklamasına karşı yazı yazdı. Önemli olan, fikirleri Nakşibendi tarikatının ikinci veya Müceddidi aşamasını şekillendiren seçkin bir Hint Sufi olan Ahmed Sirhindi (ö. 1624) idi. Örneğin son tanrısal tezahüre ulaşmada İbnü'l-Arabî'yi aştığı iddiaları, meslektaşlarının güçlü bir muhalefetini uyandırdı. Sufi öncesi evresinde, Şiiliği çürüten, zamanının bir âliminin tipik eserlerini yazdı. Sufi döneminde, manevi içgörüsüyle dolu bir dizi eser üretti. Bunlardan en önemlisi, Maktubat-i İmami Rabbani olarak bilinen 534 mektubunun koleksiyonudur. (Sirhindi, 2002, s. 56-72)

Sirhindi'nin başlıca kaygısı, Sufi fikirlerini Sünni çerçeveye entegre etmektir. El Arabî'nin öğretilerinin çoğunu kabul etti, ancak birçoğunun inandığı gibi, vahdet-ş şuhud (tanık birliği) kavramını, İbn Al-Arabî'nin vahdet-i vücud (varlığın birliği) üzerine yükseltti. Ona göre inananlar, "Her şey O'nundur" yerine "Her Şeyin On'dan olduğunu" anlamalıydı. Bununla birlikte, yorumu Nakşibendî- Müceddidi düşüncesinde vahdet-i vücud'un yerine geçmedi, ancak manevi farkındalığa ulaşmanın bir yolu olarak şeriata ve sünnete itaat etme konusundaki vurgusu Nakşibendiye tarafından geniş çapta kabul edildi ve halefleri tarafından Orta Asya'ya taşındı, Türkiye ve ilham kaynağı olduğu Arap toprakları dahil olmak üzere. (Eposito, The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World, 2002)

### **Sonuç:**

Sufi inananlarının çoğu Kuran ve Sünneti vahdet-i vücud doktrini ışığında yorumlamaya çalışır. Ancak, bunu onaylamayan başkaları da var. Mesela vahdet-i vücud'un temel doktrinine inanan Veli Allah (ö. 1762), Peygamberlerin sözlerini vahdet-i vücud çizgisinde yorumlayan, onları bilmez ve yollarını bilmez demiştir. Peygamberlerin doğal dil olan tevrü'l-fitre ile konuştuklarına istinaden vahdet-i vücud ile ilişkilendirilen ontolojik dille kendilerini açıklayanlar olarak savunur ve inanıyordu. İşte Nesimi bunlardan bir örnektir. (Golkarian G. , Nasimi's thought and effect in Comparative Literature in Foreign Resources: "Analyzing with Goethe's, S. Remiev's and Dafydd ap Gwilym", 2020, s. 264-272)

Sufi çevrelerindeki bazı muhalefetlere rağmen, bugün çoğu Sufi bilgin ve teorisyeni bu doktrini içtenlikle vurgulamaktadır, çünkü Şeyh Ahmed Al-Alevî'nin dediği gibi, "Ruhsal Üstatlar" her şeyden önce Vahdet-i Vücud'u" vurgulamalıdır, çünkü Allah Yüce'dir. Gerçektir ve dolayısıyla tüm mistisizmin nihai amacı sayılıyor. (Ling, 1993)

### KAYNAKÇA

- Abbaspour N., B., Sepora, T., & Zulkali, I. (2020). Romanticizing Rumi Through Paratexts: Titles and Front Covers. *PalArch s Journal of Archaeology of Egypt / Egyptology*, 17(6), s. 386-401.
- Ankaravî, R. İ. (2005). *Şerh-i Kebir-i Ankaravî* (2 b.). (İ. Sattarzadeh, Çev.) İstanbul: Zarrin.
- Bilgin, A. A. (2007). NESÎMÎ: Hurûfliği ile tanınan mutasavvıf Şair. A. A. Bilgin, & İ. Üzüm içinde, *İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 33, s. 5-6). ;istanbul: Türk Diyanet Vakfı.
- Esposito, J. (2002). *The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World* (Cilt 2). London: Oxford.
- Esposito, J. (2002). *The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World* (Cilt 4). Lond: Oxford.
- Esposito, J. (2002). *The Encyclopaedia of Islam* (Cilt 3). London: Oxford.
- Glasse, C. (1977). *The Concise Encyclopedia of Islam*. London: Hanington & Son Press.
- Golkarian, G. (2018). Divine Love in Rumi Lore and Mysticism. *HERALD NAMSCA*, 2(3), 416-423. doi:<https://doi.org/10.32461/2226-3209.1.2018.177230>
- Golkarian, G. (2020). Nasimi's Thought and Effect in Comparative Literature in Foreign Resources: "Analyzing with Goethe's, S. Remiev's and Dafydd ap Gwilym." *Revista Amazonia Investiga*, 9(29), 264-272. doi:<https://doi.org/10.34069/AI/2020.29.05.30>
- Golkarian, G. Ö. (2019). XIX. Asır Divan Şairi Kıbrısî Hilmi Efendi. *Türk Kültürü Araştırmalar Dergisi*, 4(12), 58-100.
- Hız. *Mevlâna'ya Göre Aşk Nedir?* (2020, 12 10). <https://www.islamveihsan.com/>:  
<https://www.islamveihsan.com/hz-mevlanaya-gore-ask-nedir.html>  
adresinden alındı
- Joshi, B. (2019). Tracing the Elements of Romanticism and Spirituality in Rumi's Masnavi. *International Peer Reviewed E Journal of English*

*Language & Literature Studies*, 1(1), s. 7-15. doi:DOI: 10.58213/ell.v1i1.2

- Kılıç, C. (2017). Günümüz Tasavvuf Tartışmalarına Imam-ı Rabbani'den Çözömler. *AKDEMİAR, Akademik İslam Araştırmaları Dergisi*, 2(2), 55-98. <https://dergipark.org.tr/en/pub/akademiar/issue/30819/333388> adresinden alındı
- Lashari, A. M., & Awan, S. M. (2014). The Concept of Love: A Comparative Study of MaulanaRumi and Shah Abdul Latif Bhattai. *European Scientific Journal*, 10(1), s. 1-14.
- Ling, M. (1993). *A Sufi Saint of the Twentieth Century- The Islamic Text Society*. London: Cambridge University Press.
- Masood, S. (2018). Wahdat al-Wujud: a fundamental of Sufism. *Myisticisim*, s. 32-48. 12 21, 2020 tarihinde <https://stevenmasood.org/article/wahdat-al-wujud-fundamental-in-sufism> adresinden alındı
- Mcdonald, D. B. (1985). *The Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*. London: Darf Publishers.
- Muslims, R. (1998). Their religious Beliefs and Practices. *Islamic Theology*, 1(14), 128.
- Rahman, F. (2005). *Sufism and Shairah in Islam*. Karachi: Islamic References books.
- Ritter, H. (1995). *The Ocean of the Soul: Men, the World and God in the Stories of Farid Al-Din Attar (11 b.)*. (B. Radtke, Dü.) Leiden: Brill Academic Publication.
- Shah, I. (1974). *The Way of the Sufi*. London: Penguin Books.
- Sirhindi, ř. A. (2002). *Maktubat-i-imami rabbani (Cilt 1)*. (N. Ahmed, Dü.) Karachi: İslamic Books.
- Top, H. (2007). *Mesnevî-i Mânevi şerhi*. Konya: Tablet yayınları.
- Werbner, P. (2003). *Pilgrims of Love: The Anthropology of a Global Sufi Cult*. Hurst & Co.

- بلخی, م. ج. (1352). غزلیات. در غزلیات دیوان شمس (ص. 780). تهران: عارف.
- بلخی, م. ج. (1352). غزلیات. در م. ج. بلخی, دیوان شمس (ص. 141). تهران: عارف.
- بلخی, م. ج. (1368). دیوان شمس (جلد 1). تبریز: ستوده.
- بلخی, م. ج. (غزلیات). غزلیات. (عارف, تدوین) 1374, تهران.
- تقی, پ. ن. (1375). دیدار با سیمرغ. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ذوالفقار, ر. ف. (1398 شمسی). قصه های عاشفانه در مثنوی. مطالعات عرفانی, 1(29), ص. 87-116.
- عبدالحسین, ز. ک. (1368). بحر در کوزه (جلد 3). تهران: انتشارات علمی.
- علیرضا, ر. ن. (1397). رابطه نی با عشق در مثنوی معنوی. قم: تبوک.
- محمود, ف. (1398). بلاغت تصویر. تهران: سخن.