

Vahdet-i Vücut ve Vahdet-i Şühud Açısından Müşâhede ve Rüyet Kavramları Üzerine Bir Değerlendirme

Mustafa Özgen

Yrd. Doç. Dr., Nemettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi
İlköğretim Bölümü Sınıf Öğretmenliği Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
mustafaözgen54@hotmail.com

Öz

Bu çalışmada kalb ile algılama olarak bilinen 'müşâhede'nin "görme" (rüyet), kabul edilip edilemeyeceği "vahdet-i vücut" ve "vahdet-i şühud" açısından incelenmiştir. Müşâhede ve rüyetin kelime ve ıstılahî manaları ile birlikte tarifleri verilmiş, vahdet-i vücudun temsilcisi olarak bilinen İbn Arabî ve vahdet-i şühudun temsilcisi olan İmam-ı Rabbanî'nin bu iki kavrama dair görüşleri karşılaştırılmıştır. İki ekole göre iki kavram arasındaki benzerlik ve farklar ortaya konmuştur.

Dünyada Allah'ın görülüp görülemeyeceği tartışması tecelli anlayışından kaynaklandığı için iki ekolün tecelli anlayışı belirlenmiş, "müşâhede" ve görmenin (rüyet) "yakın" ile bağlantısı da incelenmiştir. Dünyada görme bir suret ve şekli algılama olarak gerçekleştiği için Allah'a bir şekil ve suretin isnat edilip edilemeyeceği ile birlikte "tenzih" ve "tesbih" meselesi tahlil edilmiştir. Bazı mutasavvıfların müşâhedeyle görme olarak kabul etmesine yol açan sebepler araştırılmış ve iki mektebin Ehl-i Sünnete yakınlık ve uzaklıkları belirlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tecelli Anlayışı, Kalple Algılama, Allah'ın Görülebilirliği, Görme, Suret, Şekil

An Assesment on Mushahada and Ruyat in Terms of Vahdat-i Vucud and Vahdat-i Shuhud

In this study, whether "mushahada," perception with heart, signifies "ruyat," perception with eyes, was investigated in terms of "vahdat-i vüjud" and "vahdat-i shuhud." The definitions of two terms were given after their lexical and technical meanings. The differences and similarities between the two concepts were determined, and the views of two schools on them were compared.

As the discussions about Allah's visibility in the world stems from "understanding of tajalli," the views of the two schools about "tajalli" were determined, and the correlation between "mushahada" and "ruyat" was investigated in this frame. Since "vision" occurs with the perception of forms and figures in the world, whether a figure and a form can be attributed to Allah was investigated, and the problems of "tanzeeh" and "tashbeeh" were examined. The reasons why some sufis considered "mushahada" as "ruyat" were studied, and the distance of the two schools to Ahlessunna was determined.

Key Words: Understanding of Tajalli, Perception with Hearth, Allah's visibility, Vision, Form, Figure

Atıf

Mustafa Özgen, Vahdet-i Vücut ve Vahdet-i Şühud Açısından Müşâhede ve Rüyet Kavramları Üzerine Bir Değerlendirme, Marife, Yaz 2013, ss. 63-83

1. Giriş

Bu çalışmada mutasavvıfların müşâhede dedikleri kalbî algılamanın görme (rüyet) kabul edilip edilmeyeceği incelenmiştir. Müşâhedededen söz eden mutasavvıflar *'vahdet-i vücud'* ve *'vahdet-i şühud'*a inananlar olmak üzere ikiye ayrıldığı için mesele iki ekolün temsilcileri olarak bilinen İbn Arabî (ö. 638/1239) ve İmâm Rabbânî'nin (ö. 1034/1624) görüşleri çerçevesinde ele alınmış ve iki mektebin Ehl-i Sünnete yakınlık ve uzaklıkları belirlenmiştir.

"*Müşâhede*" kelime olarak "*şühûd*" ve "*şehadet*" kökünden bir mastardır. Kur'ân-ı Kerim'de "*müşâhede*" kelimesi geçmez ama aynı kökten türetilen başka kelimeler çok geçer. Ezherî (ö. 370/980) "*şühûd*" ve "*şehadet*" kelimelerine bilmek, beyan etmek, bildiğini ortaya koymak ve hazır bulunmak manalarını verir. Aynı kökten türetilen "*şehid*" kelimesinin bu manalarla bağlantısına işaret eder. Şehitlerin cennetlik olduğuna dair Allah'ın ve meleklerin şahitlik yapacağı için bu isimle isimlendirilmiş olabileceklerini söyler¹.

Râgıb İsfehânî (ö. 503/1110) bu kelimelere göz (basar) ve kalp (basîret) ile görmek ve hazır bulunmak manalarını da ilave ederek onları tasavvuftaki *'müşâhede'*ye temel teşkil edecek şekilde açıklar. Ona göre şehitler şehit edildikleri anda cennetteki nimetleri gördükleri veya o anda korkmasınlar diye melekler hazır bulunduğuna için "*şehit*" adını almış olabilirler². Cevherî (ö. 400/1009) ve Firuzâbâdî (ö. 817/1415) bu iki kelimeye "*kesin haber*" manasını da eklemiştirler³. Fahreddin Râzî'ye (ö. 606/1149) göre bu kelime göz önündeki şeyleri bilmeyi ifade eder. Dolayısıyla gözle görünen şeyi bilene "*şehîd*" denirken, göz önünde olmayana bilene de "*habîr*" denir⁴. "*Şühûd*" ve "*şehadet*"e yüz yüze görüşmek manası da verilmiştir⁵.

"*Müşâhede*" tasavvufi bir ıstılah olarak farklı şekillerde tarif edilmiştir. Tariflerin çoğunda onun kalbe ait bir algılama olduğu doğrudan ifade edilmiş, bazılarında da sadece ima edilmiştir. Mesela, Ebû Said Harrâz'a (ö. 277/890) göre bir kişi kalbiyle Allah'ı müşâhede edince O'nun azametinin karşısında O'ndan başka her şey kalbinden kaybolur⁶. Hucvirî (ö. 465/1072) müşâhede halindeki kişinin yalnızken ve topluluk içindeyken bile Allah'ı gördüğünü dikkate alarak onun tasavvuf-ta kalp ile görmeyi ifade etmek için kullanıldığına vurgu yapar⁷. İbn Arabî'ye göre "*müşâhede*" varlıkları tevhit delilleri olarak kabul etmek, onlarda Hakk'ı görmek ve

¹ Ezherî, *Tehzibü'l-Lügât*, VI, 72-77.

² İsfehânî, *Müfredât*, s. 300-302.

³ Cevherî, *Tâcü'l-Lügât*, I, 491; Firuzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, I, 361.

⁴ Râzî, *Şerhu Esmâillahi'l-Husnâ*, s. 277.

⁵ Ahmed Asım, *Okyanus Terceme-i Kamus*, I, 1180.

⁶ Serrâc, *el-Lüm'a*, s. 62, 63.

Serrâc, ismi verilen kitabın işaret edilen sayfalarında farklı tarifler zikretmiştir. Kuşeyrî ve Abdurrahman Camî de benzer tarifleri vererek müşâhedenin kalbe ait bir algılama olduğunu ifade etmişlerdir. Bk. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 86; Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, (*Evlîyâ Menkabeleri*), s. 391, 559, 806.

⁷ Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, (*Hakikat Bilgisi*), s. 474.

şüphe bulunmayan kesin bilgi (yakın) sahibi olmaktır⁸. Kalbin ilahi tecellilerle Allah'ı görmesidir⁹. Tehânevî müşahedeyi Hakk'ı sanki göz ile görmüşçesine şüphe etmeyecek şekilde kalp gözü ile görmek olarak tarif etmiştir¹⁰.

“Görme” (ruyet) için yapılan tariflerde ortak nokta göz ile algılamanın görme kabul edilmesidir. Tıp dilinde görme, belirli bir dalga boyundaki elektromanyetik radyasyonun (ışık), göz dokularından geçip retinaya ulaşmasıyla retinada meydana gelen kimyasal ve biyoelektrik sinyallerin belli bir düzende kortekse iletilip, korteksin değişik bölgelerinde analiz edilmesiyle oluşan bir duyum olarak tarif edilmiştir¹¹. Kalam âlimlerinden Taftazânî (ö. 791/1388) görmeyi beyinden çıkıp göze kadar gelen iki sinire yerleştirilmiş ve insanın kullandığı zamanda ışık, renk, şekil miktar, hareket, güzellik ve çirkinlik gibi şeyleri Allah'ın yaratmasıyla algılayan kuvvet olarak tarif etmiştir¹².

Kalam âlimleri, görme fiiline iki yönden ilgi duymuşlardır: Önce Yaratıcıya ait bilgi edinme sürecinde mühim neticelere ulaşma aracı olması bakımından, sonra dünyadaki inanç ve amelin neticesindeki en büyük mükâfat olan Allah'ın görülmesi ile bağlantısı bakımından. Onlar bir şeyin göz ile görüldüğü zaman başka türlü haberdar olduğundan daha iyi tanındığını öne sürer ve görmeyi en üst bilgi vasıtası kabul ederler¹³. Hatta Gazzâlî (ö 505/1111) görmeyi ilimden daha ileride ve onu tamamlayan bilgi safhası olarak görür¹⁴. Kelamcılardan bir şeyin kalpte tam olarak inkişafına görme diyenler olmuş ama hepsi gözle bakılan şeyin net bir şekilde anlaşılmasını görme kabul eder¹⁵. Hz. Peygamber'in, “*Haber, gözle görme gibi değildir*”¹⁶ hadisi de en kesin bilginin gözler vasıtasıyla edinildiğini ifade etmektedir.

Mutezile dışındaki İslam âlimleri Allah'ın cennette görüleceğine inanmış ama dünyada görülmesine dair farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Kelamcılar dünyada Allah'ın görülemeyeceğini söylerken, birçok mutasavvıf görülebileceğini iddia etmiştir. Hatta bazıları Allah'ı görmese O'na itaat etmeyeceğini bile ifade edecek kadar iddialı konuşmuştur. Bir gün Allah'ı gördüğünü söylediği için Zinnun Mısıri'yi (ö. 245/859) çocuklar deli diye taşlamaya başlar. Bunu görenler hakikaten öyle söyleyip söylemediğini sorarlar. O da “Allah'ı görmesem, O'ndan perdeli kalsam O'na itaat etmem” der¹⁷.

Cafer-i Sadık (ö. 148/769) hazretlerine (r.h) sorulur:

— Rabbini görüyor musun?

— Görmediğim Rabbe ibadet etmem. Tekrar sorulur:

⁸ İbn Arabî, “İstilahatü's-Sofiyye”, *Resâilü İbn Arabî*, ss. 407-417.

⁹ İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, V, 223; VI, 341.

¹⁰ Tehânevî, *Keşşâfü İstilâhâtü'l-Fünûn*, II, 474.

¹¹ Gündüz, *Retina ve Görme Yolları Anatomi ve Fizyolojisi-Elektrofizyolojik Özellikler*, ss. 1-57.

¹² Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 31.

¹³ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, IV, 181; İbnü'l-Hümmam, *el-Müsâyerât*, s. 36.

¹⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 48.

¹⁵ Harputi, *Tenkîhu'l-Kelam*, s. 221.

¹⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 215.

¹⁷ Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 477; Pârisâ, *Tevhide Giriş*, s. 270.

— “Gözler O’nu idrak edemez”¹⁸ ayeti varken Allah’ı nasıl görürsün? Cevap verir:

— Gözler Allah’ı müşâhede-i iyân olarak göremez ama kalpler iman hakika- tiyle görür. O, hisler ile idrak olunmaz, insanlarla mukayese edilmez¹⁹.

Yukarıdaki “müşâhede-i iyân” tabirindeki “iyân” kelimesi, göz manasına ge- len “ayn”dan türetildiğine göre bununla gözle (basar) görme kastedilmiş ve dün- yada Allah’ı gözle görmenin imkânsızlığı dile getirilmiştir. İman kalbe ait bir fiil olduğuna göre “iman hakikatiyle görme” kalbe ait bir algılama vasıtası olan basiret gözü ile görmeyi ifade eder. Cafer-i Sadık’ın yukarıdaki ifadelerinden kalp ile alğı- lamayı görme kabul ettiğini anlıyoruz.

Aslında tartışma dünyada Allah’ın görülüp görülemeyeceği kadar, müşâhede denilen kalbî algılamanın görme kabul edilip edilemeyeceği etrafında döner ve bir şeyin isim ve sıfatlarını algılamanın görme kabul edilip edilemeyeceği üzerine odaklanır. Dünyada bir varlığın görülebilmesi için suret ve şeklinin olması şarttır. Allah’ı görme söz konusu olunca da dikkatler O’nun bir suret ve şeklinin olup ol- madığı üzerinde yoğunlaşır. Bu çalışmada önce müşâhede rüyet kabul eden mu- tasavvıfların temsilcisi kabul edilen İbn Arabî’nin, sonra İmam-ı Rabbânî’nin gö- rüşleri verilecek, sonra her iki tasavvuf mektebinin Ehl-i sünnet kelimcilerine ya- kınlığı belirlenecektir.

2. İbn Arabî’nin Müşâhede Anlayışı

İbn Arabî müşâhede-i ilmî bir bağlamda ele alıp onu Allah hakkında bilgi (marifet) sahibi olmak manasında kullanır²⁰. Allah’ın gözle görülemeyecek kadar yüce olduğunu ifade eder²¹. Cafer-i Sadık gibi o da müşâhedenin iman gözü ile ger- çekleştiğini söyleyerek kalple bağlantısını ortaya koyar²². Ona göre müşâhede görmeden daha ileri bir algılamadır. Bir şeyi müşâhede eden onu gördüğünü söy- leyebilir ama her gören müşâhedededen bahsedemez. Bir şey gözle görülünce onun hakkında kesin bilgi sahibi oluşur ve onunla ilgili reddedilemeyecek kesinlikte bir inanç gelişir. Hâlbuki müşâhede edilen şey, müşâhede edilmeden önce bilindiği gibi ona dair bir inanç da vardır. Müşâhede edilenler inanılan şeyin doğru olduğu- na şahit olduğu için yaşanan duruma müşâhede adı verilir²³.

İbn Arabî müşâhede-i görme kabul ettiği için dünyada Allah’ın kalple (basi- ret) görülebileceğini söyler. Ona göre kalp Allah’ı İlahi tecelliler vasıtasıyla görür. İlahi tecelli ile Tur Dağı’nın parçalanması ve orada bulunan Hz. Musa’nın bayılması buna delildir. Dağ, bu dünyada Allah’ı gördüğüne göre Hz. Musa da görmüştür²⁴. Oradaki tecelliye anlatan ayette gelecek zaman için kullanılan iki edat, Hz. Musa’nın

¹⁸ En’âm, 6/103.

¹⁹ Gazzâlî, *Ravdatü’t-Tâlibîn*, s. 38.

²⁰ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, IV 228; Hakîm, *el-Mucemu’s-Sûfi*, s. 662.

²¹ İbn Arabî, “Kitabü’l-Fena fi’l-Müşâhede”, *Resâilü İbn Arabî*, ss. 17-23.

²² İbn Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, VII, 67.

²³ İbn Arabî, *age*. IV, 369.

²⁴ İbn Arabî, *age*. V. 223; VI, 341.

Allah'ı gördüğüne delalet etmektedir. “*Len terâni*”deki “*len*” ve “*sevfe terâni*”deki “*sevfe*” edatları Hz. Musa'ya, “sen beni şimdi görürsün ama bundan sonra göremezsin” dendiğini göstermektedir²⁵.

Hâlbuki Ehl-i sünnet kalamcıları dünyanın teklif ve gayba iman mekânı olusunu dikkate alarak burada Allah'ı görmenin caiz ama vaki olmadığına inanırlar²⁶. Hz. Musa'nın ve kavminin başına gelenleri buna delil gösterirler²⁷. İmâm Rabbânî de Ehl-i sünnet kalamcıları gibi Hz. Musa'nın doğrudan aldığı bir tecelli ile değil, sadece dağa gelen tecellinin yansımalarıyla baygın düşmesine dikkat çeker. Sonra, “*dünyada rüyet olsaydı Kelimullah Musa buna herkesten daha layık idi*” diyerek nihai görüşünü ortaya koyar²⁸.

İbn Arabî'nin dünyada Allah'ın görülebileceğine dair öne sürdüğü deliller, kalamcıların görülemeyeceğine dair sürdüğü delillerden zayıf görünmektedir. “*Beni göremezsin*” cümlesinden Ehl-i sünnet âlimleri gibi, “şu an da dâhil olmak üzere ahiretteki mükemmellik zamanına kadar beni göremezsin” manasını çıkarmak, İbn Arabî'nin “şimdi görürsün ama sonra göremezsin” şeklinde tefsir etmekten daha tutarlıdır.

İbn Arabî müşâhedeyi tecellinin bir neticesi olarak görür. Ona göre Allah'ın biri gayb diğeri şehadet olmak üzere iki tecellisi vardır. Allah önce insanın kalbine gaybî tecelli ile zatî olarak tecelli eder (tecelli-i zatî) ve bununla kalbe bir istidat bahşeder. Sonra ona şehadet âleminde şühûdî olarak tecelli eder. Kul ile kendisi arasındaki perdeyi kaldırır ve kalb O'nu tecelli edilen şeyin suretinde görür²⁹. İsmail Fenni Ertuğrul (ö. 1920) onun tecelli anlayışını şöyle özetler: Hakk'ın sırf vücud olan zatı, bir takım itibar ve izafelerle tecelli eder. Bu itibarlar ilahi sıfat ve isimlerden ibarettir. Allah bu isim ve sıfatlar itibarıyla birçok suretlerde tecelli etmektedir. Ancak bu tecelliler yine kendisiyle, kendisinde ve kendisindedir. Ortada farklı bir varlık yoktur³⁰.

Tecelli bir şeyin ikinci mekânda yansımaları olduğu için İbn Arabî onun yansıyacağı ikinci bir varlık bulmak zorunda kalır. Bu yüzden tecelli aynadaki görüntüye benzetir. Ona göre âlemin bir cüzü olan insan da ilahi isimleri yansıtan bir aynadır. İlahi isimlerle zat aynı olduğuna göre, âlem Allah'ı yansıtan bir ayna ol-

²⁵ İbn Arabî, *age*. VI, 183.

²⁶ Şehristânî *el-Milel ve'n-Nihâl*, I, 86-88; Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I, 141; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, IV, 210; Lukânî, *İthâfü'l-Mürîd bi Cevhereti't-Tevhid*, s. 175.

²⁷ Bâkallânî, *Temhîdü'l-Evâil*, s. 306-308. Hz. Musa'nın kavmi, “Allah'ı açıkça görmedikçe asla sana inanmayız” diyerek Allah'ı görmek isteyince bir anda çakan bir yıldırımla ölüvermişlerdi. Hz. Musa'nın kendisi de Allah'ı görmek isteyince “sen beni göremezsin” (Bakara, 2/55) cevabını almış sonra bu isteğinden dolayı tövbe etmişti. Durumu anlaşılar ve şükretsiner diye orada yıldırım çarpmasıyla ölenleri Allah yeniden diriltmişti. (Âraf, 7/143)

²⁸ İmâm Rabbânî, *Mektûbât*, I, mektub: 272, s. 290; III, mektub: 17, s. 20.

İmâm Rabbânî'nin *Mektûbât* isimli eserine referans verildiği yerlerde ayrıca mektup numaraları da belirtilmiştir.

²⁹ İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, s. 51.

³⁰ Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, s. 33.

maktadır. Aynaya bakan aynadan çok üzerindeki görüntüye yoğunlaştığı gibi kâinata bakan kişi de Allah'ı müşâhede eder³¹.

İbn Arabî'nin *Füsûs*'undaki anahtar kavramaları ele alan Izutsu, tecelliyi bi-zatihi gayb olan (dünyevi hisler ile algılanamayan) Hakk'ın kendini daha müşahhas suretlerde gösterme süreci olarak tarif eder. Ona göre İbn Arabî, tecelli ile Hakk'ın kendi kendini belirlemesini veya sınırlamasını kast etmektedir. Buna "*taayyün*" de denir. Allah kendini belli bir ayn kılmak için tecelli eder. Dolayısıyla tecelli Allah'ın kendini şahadet âleminde göstermesine işaret etmektedir³².

Bu noktada dünyadaki varlıklara benzemeyen Allah'ın tecelli ettiği anda insanların O'nu nasıl tanıyacağı sorusu akla gelir. İbn Arabî bunun Allah'ın yaratacağı hususi bir bilgi ile olacağını söyler. Ona göre her varlık Allah'ı müşâhede eder ama O, kendini bildirmedikçe O'nu müşâhede ettiğini bilemez. Yani Allah'ın veya Peygamber'in rüyada görüldüğünde tanınmasına benzer bir durum oluşur. Allah onlara kendini müşâhede ettiklerini bildirir³³.

Kelam âlimleri gibi İbn Arabî de bir şeyin dünyada görülebilmesi için bir suret ve şeklinin olmasını şart görür. Bu yüzden gördüğünü iddia ettiği Allah'a bir suret bulmak zorunda kalır ve Allah'ın âhirette müminlere dünyada tecelli ettiği bir surette tecelli edeceğini söyler³⁴. İbn Arabî'nin görüşlerini takip eden Şa'rânî (ö. 973/1565) de şunları söyler: "Hak Teâlâ hususi bir kuluna rüyet nasip ederek lezzet vermek suretiyle lütufta bulunmak isterse onun aklında Allah'ı hayal edebileceği bir misal oluşturur."³⁵ Buradaki "*misal*" dünyadaki varlıklardan birine benzeyen bir sureti ifade etmektedir. Aynı görüşte olan Abdülkerim el-Cîlî (ö. 832/1428) de benzeri ifadeler kullanır. Ona göre ilahi cemale ait bir takım suretler vardır. Bu suretler ilahi isim ve sıfatlardan ibaret olan manaların başka bir şeyde yansımasıdır (tecelli)³⁶.

Suret sonradan yaratılmış varlıkların bu dünyadaki sınır ve hudutlarını tayin etmek üzere yapılan bir sınırlamadır. Bu yüzden İbn Arabî Allah'a isnat edeceği suretin sonradan yaratılan (hadis) varlıkların suretinden farkını ortaya koyar. Tecellinin Allah'a layık bir şekilde olacağını söyler. O'nun herhangi bir şeye benzemediğine ve bir keyfiyete bürünmediğine vurgu yapar³⁷. Allah'a layık tecellilerdeki suretin diğerlerinden farkını "zattan gelen tecelli, tecelliyi alan varlığın suretinde olur"³⁸ diyerek ortaya koyar. Ona göre Allah, geçici olarak görünmek istediği varlığın suretini alır. "Geçici suret" ifadesiyle o, hem gördüğünü iddia ettiği Allah'a görme şartının gereği olan bir suret bulmuş, hem de bir şeye benzetme (teşbih) ifade eden bir keyfiyeti O'na isnat etmekten kaçınmıştır. Allah'ın sureti yoktur ama tecelli ettiği varlığa görünmek için sadece tecelli anında onun suretinde görünür.

³¹ Kaşânî, *Şerhu Füsûsi'l-Hikem*, s. 33.

³² Izutsu, *İbn Arabî'nin Füsûs'undaki Anahtar Kavramlar*, s. 219-224.

³³ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, VI, 339.

³⁴ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I, 698.

³⁵ Şarânî, *el-Yevâkîf ve'l-Cevâhir*, I, 217.

³⁶ Cîlî, *el-İnsânü'l-Kâmil*, s. 60.

³⁷ İbn Arabî, *age*. III, 594.

³⁸ İbn Arabî, *age*. VII, 67.

İbn Arabî'nin müşâhede edilen şeyin aynı zamanda görülmüş olduğunu iddia etmesi dünyada Allah'ın görülüp görülemeyeceği tartışmasını başlatır. Ehl-i sünnet kelimalarına göre bu, caiz ama mümkün değildir. Keşfî bilgilerin kelimâ âlimlerinin görüşlerine uyumunu düstur kabul eden İmâm Rabbânî'nin de İbn Arabî'den farklı düşündüğü ortadadır.

3. İmâm Rabbânî'nin Müşâhede Anlayışı

Vahdet-i şühudu temsil eden İmâm Rabbânî müşâhedenin tarifiyle ilgilenmekten çok onu görme kabul edenlerin iddialarına cevap sadedinde ele alır. Görme fiilinin zatı algılamak olduğunu iddia ederek Allah'ın zatının bu dünyada algılanmasının imkânsızlığı üzerinde durur. Vahdet-i vücuda inananların müşahedeyi görme (rüyet) olarak sunmalarına karşı çıkar. Ona göre havas, kalp gözü olan basiretlerinde bir şeyler algılar ama o algılama kelimâ ilmindeki görmeden farklıdır³⁹.

İmâm Rabbânî önce İbn Arabî'nin Allah'ın tecelli ettiği varlığın suretinde görüldüğüne dair iddiasını ele alır. İbn Arabî, nasıl veya ne şekilde olduğu tarif edilebilen bir suretten söz etmektedir. Hâlbuki İmâm Rabbânî'ye göre Allah, hayallerin bile ulaşamayacağı ötelere ötesindedir. Allah'ın suret ve misali olmadığı için bu dünyada görülmesi imkânsızdır. İbn Arabî'nin gördüğünü iddia ettiği şey Allah olsaydı ortada bir suret olmamalıydı⁴⁰.

Bu görüş İmâm Rabbânî'den önce Hucvirî tarafından da dile getirilmişti. O da bazı mutasavvıfların zikir ve fikir halindeyken Allah'ı kalplerinde vehimlerinin oluşturduğu bir suret (form) ile müşâhede ettiklerini sanmakla ciddi bir hata içinde olduklarını belirtmiştir. Tecellinin suret ile bağlantısını dikkate alarak onun görme kabul edilemeyeceğine hükmetmiştir. Tecellide nisbet edilen suretle Allah'ın sonradan yarattığı varlıklara benzetilmesini (teşbih) ciddi bir hata olarak görmüştür. Ona göre de sureti olmayan Allah'ın tasavvur edilmesi imkânsızdır⁴¹.

İmâm Rabbânî'ye göre Allah'ın tecelli vasıtasıyla görülebileceğini iddia etmek, görmeyi ispata değil, sanki inkâra götürmüştür. İbn Arabî Allah'ın dünyada görülebileceğine dair yaptığı açıklamalarla Mutezile ve filozoflarla aynı neticeye varmış ve Ehl-i Sünnete ters düşmüştür. Filozofların sınırlı akıllarına uyararak hata ettiği gibi, İbn Arabî de sahih olmayan keşfî bilgilerine uymakla hata etmiş ve görüşlerini ret ettiği kişilerle yan yana gelmiştir⁴². İmâm Rabbânî, Ehl-i Sünnet âlimlerinin Allah'ı yarattığı varlıklara benzetip onlardan birinin suretinde tasavvur etmeyi kabul etmediği gibi, keşif ve ilhamı da delil kabul etmediklerine işaret eder. Sahih olmayan keşif ve ilhamın bazen dinin zahiri hükümlerine ters düşebileceğini ortaya koyar. Dünyada Allah'ı görmenin imkânsızlığını ileri sürer ve müşâhedenin görme olamayacağına ısrar eder⁴³.

³⁹ İmâm Rabbânî, *Mektûbât*, I, mektub: 272, s. 292.

⁴⁰ İmâm Rabbânî, *age*, I, mektub: 272, s. 290; III, mektub: 74, s. 92; III, mektub: 79, s. 100; mektub: 90, s. 120.

⁴¹ Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcub*, s. 477.

⁴² İmâm Rabbânî, *age*, III, mektub: 90, s. 120.

⁴³ İmâm Rabbânî, *age*, III, mektub: 90, s. 120.

3.1. Allah Bu Dünyada Neden Görülemez?

İmâm Rabbânî Allah'ın dünyada görülmemesini dünyanın mümkün varlık oluşuna bağlar. Ona göre dünya keyfiyet sahibi mümkün varlık olduğu için ancak kendisi gibi mümkün varlıkların görülmesine uygundur. Dünya şartlarından çıkıp âhiret halleri yaşanmadıkça Allah görülemez. Amellerin neticesi olan görme şerefi âhirette nasip olacaktır. Burada sadece ibadet edilir, neticesi âhirete bırakılır⁴⁴. İmâm Rabbânî kesin hükmünü şöyle ifade eder: “*Âhiretin ekim yeri olan dünyada Matlubu (Allah) aramak, insanın kendini boşa yorması, helak etmesi veya matlup olamayana matlup sanmasıdır.*”⁴⁵

İmâm Rabbânî müşâhedeyi Allah'a daha yakın olan havassa ait bir sıfat olarak görür. Onu insanın şafak vaktinde güneşin varlığından daha kesin haberdar oluşuna benzetir. Gündüz güneşi görmek, şühudî imanı; gece güneşin mevcut olduğuna inanmak, gaybî imanı temsil eder. Gece güneş görülmez ama var olduğuna inanılır. Şafak vaktinde güneşin varlığına dair inanç güçlenir ama görülmez. İmâm Rabbânî dünya hayatını geceye, âhiret hayatını gündüze benzetir. Dolayısıyla peygamberler, onların sahabeleri ve onlara tabi olan mükemmel veliler bile dünyada kaldıkça gayba iman ederler. Gece güneş görülmediği gibi, dünya şartları devam ettiği sürece Allah da görülmez; O, daima gayb olarak kalır ama ölümle dünyevi bağlantı kesilir ve insan Allah'ı görmeye yaklaşır, cennette de güneş doğar⁴⁶.

İmâm Rabbânî, Allah'ı bildiren delillerden haberdar olmayı “*zuhurat*” kelimesiyle ifade eder. Ona göre zuhuratın en düşüğü dünyada, en yükseği cennette olmak üzere farklı dereceleri vardır. Hatta cennete bakarak dünya zuhur mahalli bile değildir. İsim, sıfat veya zat tecellisi de dâhil, dünyadaki her türlü tecelli, gölgemsi (zıllî) zuhurat ve misalleri gösteren (misalî) aynalardır. Dünyada sadece suret görülebilir ama âhirette hakiki görme zevkine ulaşılabılır. İnsan dünyada Allah'a en çok namazda yaklaştığı için âhiretteki görme zevkinin bir kısmını tadabilir ancak her şeye rağmen o da dünyevi bir ibadet olduğu için Allah onda da görülmez. Görme için daha yüksek standart gerekir. O da âhirette vardır. Dolayısıyla âhiret hayatının başlangıcı olan ölüm anında müşâhede edilenler, dünyanın en yüksek makamı olan namazdakinden, kabirdekiler ölüm anındakinden mükemmeldir. Cennete yaklaştıkça mükemmellik artar. Kıyamet arasatındakiler kabirdekenden, cennettekiler de hepsinden mükemmeldir. Dünyada insan Allah'ı göremeyecek kadar uzak olduğu için O'nu sadece hayal edebilir. Bu yüzden çoğu insan, hayallerle oyalanırken asıl aradığından mahrum kalır⁴⁷. Hâlbuki âhiret hayatında vehim ve hayal duvarı yıkılacak, Allah gerçekten müşâhede edilecek ve oradaki müşâhede hakiki görme olacaktır⁴⁸.

Hayal dünyasındaki insan, kâinata tek varlığın olduğuna inanır ve gördüğü şeyleri Allah'ın tecellileri sanır, vahdet-i vücuda inanmak gibi bir yanılığa düşer,

⁴⁴ İmâm Rabbânî, *age*, II, mektub: 93, s. 142.

⁴⁵ İmâm Rabbânî, *age*, I, mektub: 263, s. 258.

⁴⁶ İmâm Rabbânî, *age*, I, mektub: 272, s. 293; III, mektub: 100, s. 141.

⁴⁷ İmâm Rabbânî, *age*, I, mektub: 263, s. 257, 258.

⁴⁸ İmâm Rabbânî, *ay*.

kâinata gördüğü her şeyi ilahi vahdete giydirilmiş bir elbise olarak görür, onları Allah'ın farklı görüntüleri kabul eder ve her şeyde ilahi güzelliği gördüğüne inanır. Bu insan her gördüğü güzelliğin ve yemeğindeki lezzetin Allah'a ait olduğunu iddia eder. Ama bu durum için İmâm Rabbânî şu değerlendirmeyi yapar: *"Bu dünyada o güç ve kabiliyet olsaydı, ona gazap edilmez, Hz. Rasûlüllah "dünya lanetlenmiştir"⁴⁹ buyurmazdı. Kerametlere layık olan yer cennettir."*⁵⁰

İmâm Rabbânî dünya ve cennet farkını hurilerden birinin saç telinin dünyaya düştüğü takdirde dünyanın ebediyen karanlık görmeyeceğine inandığını söyleyerek ortaya koyar⁵¹. Bu konudaki nihai görüşünü şöyle ifade eder: *"Şekil (keyfiyet), sayı, miktar (kemiyet) ve sebepleriyle (limmiyet) ilgilenmeksizin Allah'ın âhirette görüleceğine (uhrevî rüyet) iman etmek gerekir. Dünyanın yaratılışının âhiretin yaratılış ve mevcudiyeti ile bir alakası yoktur. Bunlardan birini diğeri ile karşılaştıramayız. Buradaki görme (basar) oradakinden, buradaki fehim ve idrak oradakinden farklıdır. Buradakiler geçici, oradakiler daimidir. Buradakiler oldukça kirli ve son derece kesif, oradakiler tertemizdir."*⁵²

İmâm Rabbânî müşâhedeyi hakiki ve mecazî olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre hakiki müşâhede âhirette olacak, Allah âhirette görülecektir. Dünyada ancak mecazî müşâhede olabilir. Buradaki müşâhedede âlem aynasına yansıyanlar, isim ve sıfatların gölgesidir. İmâm Rabbânî, müşâhede ile rüyeti gölge ile asıl kadar farklı bulur ve bir şeyin kendi gölgesi ile aynı kabul edilmesine karşı çıkar⁵³. Ona göre Hz. Peygamber Miraç gecesinde dünya şartlarından çıkmış, gölgeleri geçmiş, uhrevî müşâhede ile ilahi zatı görmüş, şühudî imana kavuşmuştur. Dünya hayatı esnasında sadece onun müşâhede ettikleri, gayptan hayırlı olmuş ve gaybî imana ihtiyacı kalmamıştır. Başkasına âhirette vaat edilenler, ona dünya hayatı bitmeden nasip olmuştur. Ondan başka kimse âhirette Allah'ı görmek manasına gelen şühudî imana sahip olamamış ve olamayacaktır. Yaratılmışların en üstünü olan Hz. Peygamber bile dünya hayatında Allah'ı sadece bir kere görebildiğine göre ondan başkasının her gün, hatta her an gördüğünü iddia etmesi doğru değildir⁵⁴. Dolayısıyla İmâm Rabbânî, dünya hayatı devam ettikçe Hz. Peygamber'den başka herkesin gayba iman etmesini zorunlu görür ve *"gaybî iman"* ve *"şühudî iman"* farkını şöyle dile getirir:

"İbadet edilmeye layık olan, keyfiyet ve misalden münezzehe, vehim ellerimizin idrak eteğine erişemediği, keşif ve müşâhede gözlerimizin hayrete düştüğü, azamet ve celalini müşâhede etmekten aciz olduğu Allah Teâlâ'dır. Böyle keyfiyet ve misalden münezzehe olan ilaha iman, gaybî imandır. Şühudî iman, Allah'a değil, O'nun yarattığı

⁴⁹ Tirmizî, *es-Sünen*, nr. 25326; İbn Mâce, *es-Sünen*, nr. 4112.

⁵⁰ İmâm Rabbânî, *age*, III, mektub: 100, s. 136.

⁵¹ İmâm Rabbânî, *age*, III, mektub: 66, s. 84.

⁵² İmâm Rabbânî, *age*, III, mektub: 79, s. 104.

⁵³ İmâm Rabbânî, *age*, I, mektub: 260, s. 250; mektub: 272, s. 290.

⁵⁴ İmâm Rabbânî, *age*, III, mektub: 8, s. 11; I, mektub: 272, s. 290.

insanın oluşturduğu şeylere imandır; iman meselesinde Allah'a başkalarını ortak etmektir.”⁵⁵

İmâm Rabbânî müşâhedenin görme kabul edilemeyeceğine dair iddiasını çoğu Ehl-i Sünnet kelimcülerin kullandığı Hz. Musa ve kavmi misaliyle destekler⁵⁶. Tur Dağı'nda Hz. Musa'nın sadece dağa gelen tecellinin etkilerini müşâhede ettiği için bayıldığına inanır⁵⁷. Hâlbuki İbn Arabî'ye göre Hz. Musa'nın kendisi tecelliye erdiği için baygın düşmüştü. İmâm Rabbânî'ye göre dünyada zatî müşâhede ve tecelli olsaydı, her tecelli eren Hz. Musa gibi bayılır, bulunduğu mahal param parça olurdu. Öyle olmadığına göre zat tecellisine mazhar olmadıkları ortadadır⁵⁸. Zaten Hz. Musa da ilahi kelamı işittiği anda müşâhede halindeydi ama Allah'ı görmediği için o anda O'nu ayrıca görmek istemişti⁵⁹. Müşâhede ile rüyet aynı şey olsaydı müşâhede halinde iken rüyeti talep etmek, elde olanı aramak gibi bir tutarsızlık olurdu. İmâm Rabbânî bunları dile getirdikten sonra “Eğer rüyet devleti dünyada vaki olsaydı Kelimullah Musa buna herkesten daha layık idi” diyerek dünyada Hz. Peygamber'den başka kimsenin Allah'ı göremeyeceğine dair inancını dile getirir⁶⁰.

İmâm Rabbânî hal ve hayat tarzını tasvip ettiği mutasavvıfların tecelliler vasıtasıyla bir müşâhede erdiklerini ve müşâhede halinde kalpte bir algılama olduğunu da kabul eder ama onun rüyet olarak sunulmasına karşı çıkar. Bu durumda onların bu manevi tecrübesine yeni bir isim bulmak durumunda kalır ve ona kesin bilgi manasına gelen “yakın” ismini verir.

3.2. Yakın, Rüyet ve Müşâhede Bağlantısı

Tehânevi (ö. 1158/1745) kalpteki yakini göze (basar) benzeter ve gözden kaybolan şeyin yakın ile görülebileceğine inanır. Ona göre yakın, kalp keşfi ile gaypları müşâhede etmek ve fikirlerin bildirmesiyle sırları mülâhaza etmektir⁶¹. Burada kalp keşfi ile görünen âlemin değil, görünmeyen gayb âleminin müşâhede edileceğine işaret edilmektedir. Ruzbihân el-Baklî (ö. 606/1209) de yakinin kalp gözü makamı olup sıfat nurlarını görmekten ibaret olduğunu söyleyerek⁶² yakinin zatla değil, sıfatlarla bağlantısına vurgu yapmaktadır.

İbn Arabî'nin sağlam takipçilerinden olan Abdürrazzak Kâşânî (ö. 730/1329), bazı mutasavvıfların yakine müşâhede dediklerini belirtirken büyük ihtimalle kendi zamanındaki vahdet-i şühud mektebine mensup mutasavvıfları kastetmiştir. Ancak bazı mutasavvıfların yakini şüpheye açık kapı bırakan bir algı-lama olarak tarif ettiklerini belirttikten sonra şüphenin kalkmasıyla yakinin müşâhede dönüreceğini söylediklerini nakleder. Sözü İbn Arabî'nin çizgisine getirir ve

⁵⁵ İmâm Rabbânî, *age*, II, mektub: 9, s. 17.

⁵⁶ İmâm Rabbânî, *age*, I, mektub: 272, s. 290; III, mektub: 8, s. 11; Bakıllânî, *Temhîd*, s. 306; Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, 1, 141.

⁵⁷ İmâm Rabbânî, *age*, I, mektub: 217, s. 190, 191.

⁵⁸ İmâm Rabbânî, *age*, II, mektub: 217, s. 190, 191; III, mektub: 66, s. 84.

⁵⁹ İmâm Rabbânî, *age*, I, mektub: 260, s. 259.

⁶⁰ İmâm Rabbânî, *age*, III, mektub: 17, s. 20; I, mektub: 272, s. 290.

⁶¹ Tehânevi, *Keşşâfü İstîlâhâtî'l-Fünûn*, IV, 417.

⁶² Baklî, *Kitâbu Meşrabî'l-Ervâh*, s. 222.

müşâhedeyi yakinden daha güçlü bir algılama olarak gördüğünü belirtir. Bunu isbat etmek üzere karanlık bir odada ölü bir ceset ile yalnız kalan kişiyi misal verir. İnsan akıl gücüyle ölünün kendine zarar veremeyeceğine inanır ama bir taraftan da içindeki vehim onu rahatsız eder. Bu hale yakın denir. Ancak içindeki rahatsızlık da kaybolduğu takdirde müşâhede derecesindeki idrak seviyesine gelir. Kâşânî insan-daki endişenin kalkmasıyla oluşan müşâhedeyi gözün algılamasına benzetir. Her duyunun idrak ettiği şeyde şüphe duyduğu halde gözün gördüğünden şüphelenmediği gibi, müşâhede halindeki insan da idrak ettiği varlık hakkında şüphe duymaz. Kısacası Kâşânî müşâhedeyi görmeden ileri bir algılama olarak kabul eden İbn Arabî'yi takip ederek onun son idrak mertebesi olduğunu ve görmeden daha fazla kesinlik ifade ettiğini ilan eder⁶³.

İmâm Rabbânî 'yakîn'i misal âleminden hayal dünyamıza yansıyan manaların suretlerinin algılaması olarak tarif eder. Yakîn ile malum olan şeyin kalpte bir suret halinde ortaya çıktığına inanır. Müşâhedeyi rüyet kabul eden Sühreverdi'yi (ö. 585/1190)⁶⁴ Allah'ın dünyada göz ve kalp ile görülemeyeceğine inanan Kelabazî (ö. 380/990) ile karşılaştırır ve Kelabazî'yi haklı bulur⁶⁵. Hakikaten Kelabazî en büyük nimet olan rüyetin dünyada sunulduğu takdirde dünya ile cennetin farkının kalmayacağını öne sürer ve dünyada Allah hakkında ancak yakîni bilgi edinilebileceğini iddia eder⁶⁶.

İmâm Rabbânî, İbn Arabî'nin müşâhedeyi izah ederken bulduğu geçici suretin ilahi zata değil, şân ve sıfatlara ait oluşuyla ilgilenir. Ona göre Allah'ın bir misli yoktur ama "En yüce misaller Allah'a aittir"⁶⁷ ayetinde de ortaya konduğu gibi O'nu anlatmak için misaller bulunabilir. İlâhi zatla kaim olan ilâhi şân ve sıfatlar da dâhil, her varlığın misal âleminde bir sureti vardır ama İlâhi zatın yoktur. Bir başka ifadeyle, misal âleminde ilâhi zatın sureti yoktur ama O'ndaki mevcut manalardan ibaret olan şân ve sıfatların vardır. Allah'la ilgili verilen misaller ilâhi zatın değil, ancak O'nun sıfat ve şânlarının (şuunat) gölgelerine aittir. Dolayısıyla müşâhede halinde algılanan şân ve sıfatlardan haberdar olmaya müşâhede denir ama görme denemez⁶⁸.

İmâm Rabbânî görmenin zat ile bağlantısında ısrar eder. Ona göre fani varlıkların zatı bile hiçbir nispet, şân ve sıfatın izafe edilmediği üst kavram olduğuna göre Allah'ın zatına bu dünyada ve misal âleminde bir suret nisbet edilemez⁶⁹. Şekil ve sureti olmayan ve bir mekânda yer tutmayan zatın görüldüğü iddia edilemez. Suretten münezzeh olan ilâhi zat tecellisi, suret ve mekânla sınırlı olan âlemin ötesinde aranmalıdır. Orası da cennettir. Dolayısıyla İmâm-ı Rabbânî nihâî hükmünü

⁶³ Kâşânî, *Letâifü'l-İ'lâm*, s. 531, 532.

⁶⁴ Sühreverdi, *Avârifü'l-Meârif*, s. 21.

⁶⁵ İmâm Rabbânî, *age*, III, mektub: 116, s. 162.

⁶⁶ Kelabazî, *et-Taarruf*, s. 43.

⁶⁷ Nahl, 60.

⁶⁸ İmâm Rabbânî, *age*, III, mektub: 90, s. 119, 120.

⁶⁹ İmâm Rabbânî, *age*, III, mektub: 79, s. 100; mektub: 116, s.162; mektub: 90, s. 119.

Muhammed Nakşibend'in (ö. 791/1347) "*Müşâhede edilen, işitilen ve bilinen her şey Allah'tan başkadır ve "lâ" (hayır) kelimesiyle nefyedilmelidir*"⁷⁰ cümlesiyle belirtir.

Müşâhedeği rüyet kabul edip etmeme, yakine verilen mana ile de bağlantılıdır. Vahdet-i vücuda inanan mutasavvıflar Allah hakkında ayne'l-yakin derecesinde bilgi sahibi olduklarına inanır, O'nu gördüklerini iddia ederler. Duman ve ateş misalinde vahdet-i vücuda inanan mutasavvıflara göre dumanın varlığından yola çıkarak ateşin varlığını ispat etmek '*ilme'l-yakin*'dir. Bir yerde duman görülünce orada ateşin olduğuna inanılır. Ateş görülünce bir üst seviyedeki bilgi seviyesi olan "*ayne'l-yakin*" oluşur. Ateşe dokunarak tanımak da en üst derecedeki bilgi seviyesi olan "*hakka'l-yakin*" olur. Onlar bu dünyada ayne'l-yakin olarak Allah'ı gördüklerini iddia ederler.

Hâlbuki vahdet-i şühuda göre dünyada Allah hakkında ilme'l-yakinden ileri geçilemez. O'nu görerek ayne'l-yakine varmak imkânsızdır. Allah hakkında sadece dolaylı delillerle bilgi edinilebilir. Dolayısı ile bu dünyada müşâhede halinde görülen Allah değil, insanın içinde (enfüs) ve dışında (afak) O'nun varlığına delalet eden delillerdir. Bu yüzden müşâhede görme (rüyet) kabul edilemez. Yukarıda yakın için verilen misale göre ateş değil, onun varlığına delalet eden duman görülmüştür.⁷¹

Şu iki ayet, bu dünyada Allah'ı görmenin imkânsız ama dünya aynasında zahir eden her varlığın O'nun varlığına delil olduğunu anlatmaktadır. Allah Teâlâ, "*Biz O'nun Hak olduğu ortaya çıksın diye onlara ufuklarda ve nefislerindeki ayetlerimizi gösteririz*"⁷² buyurur. Diğer ayette, "*İnananlar için yeryüzünde nice işaretler vardır; kendi nefislerinizde de. Görmüyor musunuz?*"⁷³ denmiştir. Bu ayetlerde insanın içinde (nefis) ve dışında (afak) görülenlerin Allah'ı değil, O'na işaret eden isim ve sıfatları gösterdiği beyan edilmiştir. Delilleri bizzat gören veya onlara temas edenler, Allah'ın varlığına dair bilgi edindikleri için sadece ilme'l-yakine erişirler. Dolayısıyla afak ve enfüsteki gelişmeler, ilme'l-yakin ile delil getirmekten ibaret olur. Ayne'l-yakin ve hakka'l-yakin, insanın dışında ve içindekilerin (afak ve enfüs) ilerisindedir. Dolayısıyla İmâm Rabbânî'ye göre afak ve enfüstekileri müşâhede edenler Allah'ı değil, sadece O'na işaret eden delilleri görebilir. Bu bakımdan yakînî bilgiye misal verilen âlem ateş değil, ateşin varlığına delalet eden duman seviyesinde kalır. Sadece dumanı görenin ateşi gördüğünü söylemesi doğru değildir⁷⁴.

Aslında İbn Arabî de Allah'ın "*zat*" ve "*uluhet*" olmak üzere iki mertebesinden söz eder. "*Ehadiyet*" ismini verdiği zat mertebesinde Allah müşâhede edilemeyeceğine ve bilinemeyeceğine inanır⁷⁵. Ona göre hiçbir kayıt altına alınmayan mutlak zatın yaratılmışlarla bir ilişkisi olamaz. Yaratılmışlar Allah ile ancak "*vahidiyet*" denilen '*uluhet mertebesi*'nde münasebet kurabilir. "*Uluhet*" ilahi isimlerin zata nisbet edildiği ve mutlak zattan sonra gelen mertebe ve Allah'ın yarattığı varlıklara

⁷⁰ İmâm Rabbânî, *age*, I, mektub: 31, s. 43.

⁷¹ İmâm Rabbânî, *Mektûbât*, III, mektub: 100, s. 140.

⁷² Fussilet, 41/53.

⁷³ Zâriyât, 51/20, 21.

⁷⁴ İmâm Rabbânî, *age*, III, mektub: 100, s. 140.

⁷⁵ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, IV, 227.

dönük yönüdür⁷⁶. Dolayısıyla Allah mutlak zat mertebesinde görülemez. Görülenler, Allah'ın akıllar seviyesine inip kendini bildirmek üzere tecelli ettiği zuhur mahalleri olan kâinatır⁷⁷.

İbn Arabî'ye göre dünyada Allah'ın zatı görülemez çünkü görme, aralarında münasebet olan varlıklar arasında gerçekleşir. Hâlbuki Allah'ın zatıyla insanlar arasında bir münasebet yoktur. Buraya kadar İmâm Rabbânî ile aynı görüştedirler ama onun bundan sonraki açıklamalarına İmâm Rabbânî itiraz eder. İbn Arabî'ye göre tecelli ile âleme yansıyan görüntüler Allah'ın isim ve sıfatlarıdır. İsim ve sıfatlar zatın aynı olduğu için onları görmek, Allah'ı görme olarak sunulabilir⁷⁸. Çünkü insan yönünü Allah'a çevirince, Allah insanın gören gözü olur ve bu suretle Allah'ı bir dünya objesi olan kendi gözü ile değil, yine Allah ile görmüş olur. Yani İbn Arabî, gören göz ile görülen Allah'ı neredeyse aynı şey olarak kabul ederek arada sıkı bir münasebet kurar. Gören insan, görülen ise Allah'tır. Bu durumda insan, İbn Arabî'nin tabiri ile Hak'ı Hak ile görenlerden olur. Gören kul, görülen Hak'tır. Görmeye vasıta olan göz de Hak'tır ve en mükemmel görme budur. Zaten Allah'tan başka O'nu görecektir bir varlık da mevcut değildir.

İbn Arabî "*Gözler O'nu idrak edemez*"⁷⁹ mealindeki ayetteki "gözler" kelimesinin çoğul oluşuna dikkat çeker. Ona göre bu ayet "bu dünyada Allah'ı birçok göz idrak edemez ama O'nu görecektir ve idrak edecek bir göz vardır" şeklinde anlaşılmalıdır. Allah'ı gören göz ise yine Allah'ın insan suretinde tecelli eden hüviyetidir. Çokluk (kesret) âlemi O'nu idrak etmese de âlemin aslı olan Allah, insanın gözü olur ve kendini görür ve idrak eder⁸⁰.

İmâm Rabbânî de İbn Arabî gibi gören ile görülen arasında bir münasebeti şart görür ama Allah ile âlem arasında bir bağlantının olmadığına inandığı için keyfiyetlere (şekil ve form) bağımlı bulunan dünya varlıklarının keyfiyeti olmayan Allah'ı görmeye uyumlu olmadığına inanır⁸¹. İbn Arabî'den farklı olarak isim ve sıfatların suretlerini algılamayı görme kabul etmez. Ona göre "*şekil (keyfiyet) ile alakası olan varlıklara bu dünyada rüyetten bir şey zuhur etmez ve insanların ona iman etmekten başka nasipleri olamaz*"⁸². Hiçbir dünyevi varlık Allah'ın zatına ait misalleri yansıtmak kadar geniş değildir. Tecelli anında görülen, sadece insanın içinde (nefis) ve dışında (afak) Allah'ın varlığına delalet eden delil ve misaller olabilirler ama Allah'ın zatını gösteremezler⁸³. Zati göstermeyen deliller ise görme kabul edilemez. Kısacası, İmâm Rabbânî'ye göre "*gözlerin gördüğü, kulakların algıladığı, zanların kapladığı her şey, Allah Teâlâ'dan başka şeylerdir. Onlara bağlanmak, Allah Teâlâ'dan başkasına bağlanmaktır*"⁸⁴

⁷⁶ Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikâdî Görüşleri*, s. 97, 98.

⁷⁷ Karadaş, *age.* s. 81.

⁷⁸ Şârânî, *el-Yevâkîf ve'l-Cevâhir fî İtikâdi Ehli'l-Ekâbir*, I, 216.

⁷⁹ En'am, 6/103.

⁸⁰ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, VII, 67.

⁸¹ İmâm Rabbânî, *age.* III, mektub: 44, s. 62.

⁸² İmâm Rabbânî, *age.* II, mektub: 67, s. 111; III, mektub: 49, s. 61.

⁸³ İmâm Rabbânî, *age.* III, mektub: 100, s. 141.

⁸⁴ İmâm Rabbânî, *age.* I, mektub: 38, s. 51.

3.3. Teşbih ve Tenzih

İbn Arabî'nin Allah'ın sureti olmadığı halde kendini bildirmek için göstermek istediği varlığın suretine girerek ona tecelli ettiğine dair iddiası⁸⁵ Allah'ın yarattığı varlıklara benzeyip benzemediği tartışmasına yol açar. İnsan teşbihî olarak mı yoksa tenzihî olarak mı iman etmelidir? İbn Arabî'ye göre sonradan yaratılmış varlıkların sıfatlarından Allah'ın münezzehe olduğuna inanmak, bir noksanlık, hatta edep dışı bir davranıştır. İnsan Allah'ı tenzih etmekle birlikte O'nun fani varlıklara benzediğine de inandığı takdirde mükemmel olur⁸⁶. Allah hiçbir kayıt ile kayıtlanamayan '*mutlak varlık*'tır. Teşbih veya tenzihten birine bağlı kalmak, Allah'ı mutlaklıktan çıkarır. Âlem Allah'ın zuhuru olduğuna göre, O'nu bu âlemden ayrı düşünmek yanlış olur. Hak ve halk aynı şeydir. Onun için bu âlemin herhangi bir cüz'üne ibadet etmek yine Allah'a ibadet demektir⁸⁷.

İbn Arabî, "*teşbihî iman*" veya "*tenzihî iman*" konusunda avam ile havas arasında bir ayrım yapar. Sadece gözleri ile görebilen avam tenzihî iman sahibidir ama kalpleri (basiret) ile de gören havas, "*teşbih*" ile "*tenzihe*" aynı anda inanır. Avama göre âlem taştır, topraktır, ağaçtır ama basiret sahibi olan havassa göre Allah'ı gösteren aynadır. Dolayısıyla İbn Arabî'ye göre kâinattaki bu kadar çeşit varlık (kesret), Allah'ın birliğine (vahdet) giydirilmiş elbisedir. İlahi vahdet, tecelli ettiği varlıkların suretini alır ve onların suretinde görünür. Bu bakımdan âlemi göz önüne almadan sırf Allah'ın birliğini (vahdet) müşâhede etmek yanlıştır. Allah kendi sanatında seyredilmelidir⁸⁸.

Hakikaten Afîfî'nin (ö. 1966) de dediği gibi İbn Arabî, sisteminin materyalist bir renge büründüğü derecede teşbihte mübalağa yapar⁸⁹. Hakk'ın sonradan yaratılan her şeyin adını alabileceğini söyler. Cevher ve araz nazariyesini tartışırken Allah'ın Eş'arilerin bahsettiği cevher olduğu gibi, varlıklara tecellisinin o cevhere ait arazlar olduğunu bile iddia eder⁹⁰.

Ancak burada İbn Arabî'nin teşbih anlayışının Müşebbihe ve Mücessime'nin teşbihinden farklı olduğunu kaydetmeliyiz. Ona göre teşbih, Allah'ın el ayak gibi organları bulunan bir varlık olduğuna inanmayı zorunlu kılmaz. Onun teşbihi Allah'ın tecelli ettiği varlığın suretinde görünmesini ifade eder⁹¹. Onun teşbihi kelimelerin sübûtî sıfatları gibi Allah'ı insan zihnine yaklaştırmak için O'na bir takım sıfatları nisbet etmekten ibarettir⁹².

İmâm Rabbânî '*teşbihî iman*' ve '*tenzihî iman*'ın tasavvuftaki velayet kavramıyla bağlantılı olduğuna inanır. Ona göre biri nebilere diğeri velilere ait olmak üzere iki velayet mertebesi vardır. Aradaki fark nebilere veliler arasındaki fark

⁸⁵ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, VII, 67.

⁸⁶ İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, s. 16, 32.

⁸⁷ İbn Arabî, *age*. s. 19; Kâşânî, *Şerhu Füsûsi'l-Hikem*, s. 55, 242.

⁸⁸ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, IV, 250.

⁸⁹ Afîfî, *Füsûsu'l-Hikem Okumaları için Anahtar*, s. 53.

⁹⁰ İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, s. 54, 55; Kâşânî, *Şerhu Füsûsi'l-Hikem*, s. 153, 154.

⁹¹ Afîfî, *Muhyiddin İbn Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s. 43.

⁹² Karadaş, *Muhyiddin İbn Arabî*, s. 134.

kadar büyüktür. Evliya velayetindekiler dünyada müşâhedenin olduğunu iddia eder. Nebi velayetindekiler O'nun bütün suretlerden münezzehtir olduğu için ancak keyfiyeti meçhul bir nispetin olabileceğini kabul eder ve suretler içinde görülenin Allah olamayacağını söyler⁹³. İmâm Rabbânî, "Enbiyanın marifetleri kitap ve sünnettir, evliyanın marifetleri ise 'Füsus' ve 'Fütihat-ı Mekkiye'dir" diyerek kendine göre ikisi arasındaki farkı ortaya koyar. Ona göre kitap ve sünnet, müminlerin Allah'ı sadece âhirette görebileceğine delalet ettiği halde İbn Arabî gibi mutasavvıfların eserlerinde rüyetin bu dünyada olabileceğine işaret vardır⁹⁴.

İmâm Rabbânî teşbih ve tenzih konusunda İbn Arabî'yi tenkit eder ama onu diğer mutasavvıflardan ayrı bir yere yerleştirir. Onun Allah'ı misalî suret içinde gördüğünü iddia edişini ilmî derinliğinin neticesi olarak görür. Buna rağmen onun vahdet-i vücud inancındaki teşbih darboğazından çıkamadığını, sadece tenzihe inanmayı noksanlık görme hatasına düştüğünü iddia eder ve mutlak tenzihi Allah'a bir kayıt olarak algılamasını tutarsız bulur. İbn Arabî'nin de dış dünyada sadece tenzihe inandığını hatırlatır. Dolayısıyla ona göre dış dünyadaki varlık ve yokluk birbirini sınırlamadığına göre aynı durum insanın iç âlemi için de geçerli olmalı ve tenzih Allah'a bir sınırlama olarak görülmemelidir⁹⁵.

İmâm Rabbânî'ye göre İbn Arabî'nin en önemli yanlışı âlemi Allah'ın farklı görüntüleri olarak kabul etmesi, âlemi görmeyi Allah'ı görme olarak sunmasıdır. Hakikaten İbn Arabî de diğer Ehl-i sünnet âlimleri gibi Allah'ın ancak ahirette görülebileceğine, bu dünyanın O'nu görmeye uygun olmadığına inanır⁹⁶. Aslında o, Allah-âlem ilişkisinin her kayıttan münezzehtir olan "zat mertebesini"nde olmayıp isim ve sıfatların nisbet edildiği "uluhet mertebesini"nde olduğunu sıkça vurgulasaydı İmâm Rabbânî bu kadar tepki gösteremeyebilirdi. Ancak, bu açıklamayı yapmadan doğrudan ifade edilen bu görüşün âlemdeki varlıklar kadar rab olduğunu iddia etmeye kadar varabileceğinden endişe eder. Bu yüzden âlemin Allah'ın farklı görüntüleri olduğunu iddia edenlere şu soruyu yöneltmekle haksızlık etmiş olmaz: Vahdet-i vücuda inananların iddia ettiği gibi varlık bir olup Allah'tan başka varlıklar O'nun zuhuratından ibaret ve O'ndan başka şeylere ibadet yine O'na ibadetsen⁹⁷ peygamberler Allah'tan başkasına ibadet etmeyi niçin yasakladı? Başkasına kulluk edenleri niçin Allah düşmanı ilan ettiler?⁹⁸

İmâm Rabbânî, İbn Arabî'nin Allah'tan başkasına ibadet niyetinin olmadığını bildiği halde onu sert bir dille tenkitte ısrar eder. Çünkü o, İbn Arabî'nin Allah-âlem ilişkisini açıklamak üzere kullandığı ifadelerin, onun ne demek istediğini anlamayanlar için iman açısından büyük tehlikelere sebep olabileceğinden endişe eder. Hindistan gibi panteistik fikirlerin yaygın olduğu bir ülkede yaşayan İmâm Rabbânî'nin bu ısrarı, tevhit inancını koruma adına gösterilmiş bir gayret olarak görül-

⁹³ İmâm Rabbânî, *age*. I, mektub: 260, s. 252.

⁹⁴ İmâm Rabbânî, *age*. I, mektub: 272, s. 285.

⁹⁵ İmâm Rabbânî, *age*. III, mektub: 74, s. 92.

⁹⁶ İbn Arabî, *age*. s. 117.

⁹⁷ İbn Arabî, *age*. s. 19.

⁹⁸ İmâm Rabbânî, *age*. I, mektub: 272, s. 286.

melidir. Yoksa İbn Arabî'nin sözlerinden Allah'ın âleme hulûl ve ittihat ettiğine inandığının anlaşılması gerektiğini İmâm Rabbânî kendisi de ifade etmiştir⁹⁹.

İmâm Rabbânî, tenzihî iman sahibini daha üstün görür. Aynadaki görüntüye benzettiği müşâhedeyi bırakıp görüntünün sahibine bağlanmayı tavsiye eder. Ona göre bunu ancak nübüvvet velayetinden istifade eden çok az veli başarabilir ve Allah'ı gördüğünü iddia etmeyi bırakır. Müşâhedeyi geçemeyenler vahdet-i vücud darboğazında "kendimi tesbih ederim" demekten kurtulamaz. İlahi tecelli ile kendinde yansıyan görüntüyü alınca onu Allah sanıp tesbih eder. Müşâhedeyi rüyet sanmak gibi bir hataya düşer, Allah'ın suretinin olduğuna inandığı için teşbihi imanının fazilet olduğuna inanır¹⁰⁰.

İmâm Rabbânî'ye göre nebilere ait olan velayet, Allah'ın yarattığı hiçbir varlığa benzemediğini dikkate alarak O'nun daima tenzih sıfatı ile tanınmasını zorunlu kılar. Bu yüzden velilerin velayetindekileri kast ederek şunları yazar: "Onlar peygamberlerin hepsinin sırf tenzihe davet ettiklerini, semavi kitapların tenzihî imandan bahsettiğini, enbiyanın enfüsü ve afakî ilâhları nefyedip, insanları onları iptal etmeye davet ettiklerini, teşbih ve keyfiyetten münezze olan Vâcibü'l-Vücûd hazretlerinin birliğine doğru götürdüklerini bilmiyorlar mı acaba? Hiç 'teşbihî iman'a davet eden ve halkın Hâlık'ın zuhuru olduğunu söyleyen peygamberin geçtiği duyulmuş mu? Peygamberlerin hepsi Vâcib Teâlâ ve Tekaddes'e tevhit inancında ve O'ndan başka rableri nefyetmekte mütefikirler. Allah Teâlâ, "De ki: Ey Ehl-i kitap! Aramızda manası eşit bir kelimeye geliniz: Allah'tan başkasına ibadet etmeyelim; O'na hiçbir şeyi eş tutmayalım ve Allah'ı bırakıp da kimimiz kimimizi ilâhlaştırmayalım. Eğer onlar yüz çevirirlerse 'şahit olun bizler Müslüman'ız' deyin"¹⁰¹ buyurmaktadır. Bu insanlar sonsuz ilâhlar ispat edip hepsini, rablerin Rabbi'nin zuhuratı sanıyorlar."¹⁰²

İmâm Rabbânî, velilerin velayeti ile bağlantılı olanların Allah'ın tecelli ettiği varlığın suretini alarak görünmüş olabileceği iddiasını tutarlı bulmaz ama bu dünyada Allah'ı gördüğünü iddia ettikleri için onları itham da etmez. Onları, müşâhedeyi görme kabul etmeye sevk eden ve tamamen haksız olmadıklarını gösteren deliller bulur, yaşadıkları manevi tecrübelerle açıklık getirerek iddialarında mazur görür.

3.4. Müşâhede Neden Rüyet Sanılır?

İmâm Rabbânî'ye göre müşâhedeyi rüyet sanma, kalpteki yakın denilen mananın misal âleminde görme şeklinde ortaya çıkışından kaynaklanır. Şahadet âlemi olan şu dünyadaki her mananın misal âleminde bir sureti olduğu gibi her suretin de şahadet âlemiyle bir münasebeti vardır. Şahadet âlemindeki en mükemmel bilgi (yakın), gözle görülerek elde edildiği gibi misal âlemindeki yakınî bilgi de görme olarak ortaya çıkar. Yakınî bilgi ile bilinen şey de görülen şeyin suretinde algılanır.

⁹⁹ İmâm Rabbânî, *age*, I, mektub: 272, s. 285,286.

¹⁰⁰ İmâm Rabbânî, *age*, I, mektub: 272, s. 288; III, mektub: 90, s. 119.

¹⁰¹ Âl-i İmrân, 3/64.,

¹⁰² İmâm Rabbânî, *age*, I, mektub: 272, s. 285.

İnsan misal aynasında o sureti müşâhede edince arada aynanın olduğunu fark etmez, onun yakini bilgiye ait bir suret olduğunu bilemez. Bu algılama insanın iç dünyasında (batın) gerçekleşir ama insanı baskı altına alıp dışına da sızınca göz ile de gördüğünü ve aradığı şeyi bulduğunu sanır. Asıl algılama gücü olan basirette bile vehimden kaynaklanan bir karışmanın olduğunu bilemez. Yani basiret bile bazen yanıldığına göre ondan çok zayıf olan gözün (basar) Allah'ı bu dünyada göremeyeceği kabul edilmelidir. Görülenin ayna olduğu ama yansıttığı varlık olmadığı bilinmelidir¹⁰³.

İmâm Rabbânî bu yanılığın gölge benzetmesiyle izah eder. Şahadet âlemi olan şu dünya, ruhun; ruh ise ilahi isim ve şanların (şuunat) gölgesidir. Birinin yansıması diğerinde görülür. Allah kemalatını göstermek isteyince insana gözünü (nazar) şu âlem aynasına çevirtir ve ona yansıyan (tecelli) ruhu müşâhede ettirir. Gözün aynadaki görüntüye tam odaklandığı anda aynayı fark etmediği gibi, âlem aynasına bakan insan, kendi vücudu da dâhil olmak üzere âlemi fark edemez; sadece ruhlar âlemini görür. Ruh aynasına odaklanınca da ilahi zattaki itibari kemalattan ibaret olan şanların (şuunat) yansımalarını görür ama Hakk'ı gördüğünü sanır. Yani insan âlem aynasında ruhlar âlemini, ruh aynasında da şuunatı müşâhede eder ama Hakk'ı müşâhede ettiğini sanır¹⁰⁴.

İmâm Rabbânî'ye göre sâlik Allah'ın birliğine (ehadiyet) yönelince şu iki durumdan biri oluşur: Ya iç dünyasında (batın) Ehadiyete olan yönelişi baskınlaşıp dışını da iç dünyasına benzetir. İnsanın iç âlemindeki duyguları, zahirini de etkiler. Bu durumda o, âlem aynasında süfli şeyleri müşâhede etmekten kurtulur, Allah'ın birliğini müşâhede etmeye başlar ve teşbih ifade eden bilgileri terk eder. Ya da sâlikin Allah'ın birliğine yönelişi sadece iç dünyasında (batın) kalır ve dışı çoklukta birliği müşâhede etmekten zevk alır. İçindekiler dışına vurmaz. İçi ve dışı farklı şeyleri düşünebilir. İçinde ilahi birliği, dışında dünyadaki farklı varlıkları (kesreti) müşâhede eder. Hatta öylelerinde dış dünya daha baskın olduğu için içinin Allah'ın birliğine yönelik olduğu bilinmez.

Burada iki türlü müşâhedededen bahsedilmektedir. Birisinde Allah'ın birliği (ehadiyet) insanın hem içinde hem de dışında (batın ve zahir) müşâhede edilmekte, diğerinde sadece dışında kalmaktadır. Birinci daha yüksektir. Müşahedenin ikinci kısmında teşbih ile tenzihi aynı anda yaşamanın bir kemalat olduğuna inanılır ama içte sırf tenzihi iman vardır. İçteki tenzihi iman insanın diğer hatalarını telafi eder. Bu yüzden mazur kabul edilir ama İmâm Rabbânî onun Allah'ı değil, hayalinde oluşturduğu şeyleri müşâhede ettiği için hayali bırakıp hakikate geçmeye davet eder¹⁰⁵.

İmâm Rabbânî müşâhedeği görme ile karıştırmayı onların birbirini tamamlayan iki kavram oluşuna bağlar. Ona göre müşâhede uzaklığın neticesi olan hayal mahsulüdür. Uzaktakilerin sadece hayalleri olabilir. Müşâhedeği erdiğinden bah-

¹⁰³ İmâm Rabbânî, *age*, III, mektub: 90, s. 119, 120.

¹⁰⁴ İmâm Rabbânî, *age*, I, mektub: 113, s. 116, 117; İmâm Rabbânî, *Manevi Yolculuk (Mükâşefâtü Gaybiyye)*, s. 65, 66; İmâm Rabbânî, *Ariflerin Halleri (Meârifü Ledünniyye)*, s. 76.

¹⁰⁵ İmâm Rabbânî, *Mektûbât*, I, mektub: 272, s. 289.

seden kişi Allah'tan uzak olduğu için O'nu göremez ama hayal eder. Tamamen yaklaşınca ne hayal kalır ne müşâhede. Mesela insan kendine en yakın olan nefsinin hayal edemez ama uzaktaki varlıkları edebilir¹⁰⁶.

İmâm Rabbânî'ye göre bazı mutasavvıflar asıl hedeften uzak oldukları için ona şiddetli bir istek duyarlar ve bu istek, onları hayale sürükler. İbadet ve ihlâs insanın içini Allah aşkıyla doldurur. Bununla ruhunda Allah'ın kudret ve cemalinden bir şeyler hissedince onu Allah sanmış olabilir. Aynaya bakan insanın mesela Ahmed'in suretini görmediği halde gördüğünü söylemesi gerçeğe uygun değildir ama örfe göre yalan da değildir. Yalan söylediğini gösteren bir delil olmadığı için mazur görülebilir¹⁰⁷. İbn Arabî'ye göre âlem aynasına bakanlar Allah'ı görür. Hâl-buki Allah-âlem ayrılığına inanan İmâm Rabbânî'ye göre ancak zerre kelimesiyle ifade edebilen âlem o güzelliğe ayna olamaz. Onda müşâhede edilenler, nihayetsiz güzelliğin sadece gölgesidir. Bu yüzden Allah ötelerin ötesinde, afak ve enfüs aynalarının oluşturduğu dairenin dışında aranmalıdır¹⁰⁸.

Ancak İmâm Rabbânî'ye göre, "Aşk halinde gelişen böylesi durumlar hoş görülebilir. Kararsızlık ve huzursuzluk sevgideki aşırılıktan gelir. Hatta bu gibi haller, Allah için olduğundan ve asıl matluba erişme isteğinden kaynaklandığından gayet güzel bile görülür. Onların hataları doğru, sarhoşlukları (sekr) ayıklık (sahv) kabul edilir."¹⁰⁹

Kısacası müşâhedeği görme (rüyet) kabul etmek, henüz işin başında hedeften uzak olduğu için vahdet-i vücuda inanan mutasavvıfların hatasıdır. Onlar, sahih olmayan keşfî bilgilere uyararak sureti hakikat ile karıştırıp asıl hedefi gözden çıkarmışlardır¹¹⁰. Henüz sıfatlar dairesinde dolaştıkları için sadece sıfatları müşâhede edebilir ama zatı müşâhede edemezler¹¹¹. Misli ve keyfiyeti olan varlıkları misil ve keyfiyetten münezze olan Allah'ın aynı sanır ve O'nun müşâhede edilip bilinebileceğini söylerler. Ama böyle bir hüküm, Ehl-i Sünnetin görüşüne uymadığı için reddedilir¹¹².

İnsan manevi seyri tamamlayınca 'şühudî iman'da hayalin devreye girip kendini yanılttığını görür ve hedefin "gaybî iman" olduğunu anlar. İmâm Rabbânî'ye göre gayba iman edenler, Allah'a daha yakın olduğu için hayal ile alakaları kalmaz. Dolayısıyla gayba iman, başta peygamberlerin kendileri olmak üzere onların ashabının ve onlara tabi olmak suretiyle Allah'a yakın olanların nasibidir¹¹³. Bu yüzden İmâm Rabbânî, "Bütün gayretimle Matluba ait hiçbir şeyin (bu dünyada) gaybtan müşâhedeğe geçmemesini, uzaktan haberleşmenin buluşmaya dönüşmemesini ve işin ilme'l-yakinden ayne'l-yakine geçmemesini istiyorum" der¹¹⁴. İmâm Rab-

¹⁰⁶ İmâm Rabbânî, *age*, I, mektub: 221, s. 198.

¹⁰⁷ İmâm Rabbânî, *age*, I, mektub: 31, s. 44.

¹⁰⁸ İmâm Rabbânî, *age*, II, mektub: 24, s. 37.

¹⁰⁹ İmâm Rabbânî, *age*, III, mektub: 100, s. 136.

¹¹⁰ İmâm Rabbânî, *age*, I, mektub: 38, s. 51.

¹¹¹ İmâm Rabbânî, *age*, III, mektub: 117, s. 166.

¹¹² İmâm Rabbânî, *age*, I, mektub: 38, s. 51.

¹¹³ İmâm Rabbânî, *age*, II, mektub: 9, s. 17.

¹¹⁴ İmâm Rabbânî, *age*, I, mektub: 173, s. 153.

bânî, aynı görüşü saygı ile yâd ettiği Beyazid-ı Bistamî'nin (ö. 234/845) ilk ve son mertebelerini mukayese ederek ortaya koyar. Onun ilk mertebelerde şühud ve müşâhede için "kendimi tesbih ederim/sübhanî" deyiverdiğini ama terakki ettikten sonra önceki huzur halinin gaflet olduğunu görünce de "Allah'ım, seni hep gafletle zikrettim ve sana hep fetretle hizmet ettim" dediğini nakleder. Ona göre Bistamî, müşâhede halinde Allah'ın zatına değil, gölge olarak tabir ettiği isim veya sıfatlardan birine ait suretleri görmüştü. Zuhurat ve gölgeler, zata götüren basamaklardan ibaret olduğu için Ebû Yezid o makamdayken ilahi zat hakkında gaflet içinde olduğunu anlamıştı¹¹⁵.

4. Sonuç

Bu çalışmada vahdet-i şühud ve vahdet-i vücud mekteplerinin müşahede ve rüyet kavramlarına dair görüşlerindeki farkın Allah'ı tanımak üzere farklı bilgi vasıtalarına güvenden kaynaklandığı görülmüştür. Vahdet-i vücuda inananlar müşahede, mükâşefe ve ilham gibi bilgi vasıtalarına daha fazla güvenmişlerdir. Allah'ın kendini göstermek üzere tecelli ettiğine, isim ve sıfatlarını âlem aynasında yansıttığına ve bu yolla kendinden haberdar ettiğine inanmışlardır. Ayrıca kâinata tek varlığın bulunduğu inandıkları için her şeyi Allah'ın tecellileri olarak görmüş, görenin ve görülenin Allah olduğunu iddia etmişlerdir. Tenzihî inanç kadar teşbihi de kabul etmişler, âleme ibret nazarıyla bakanların Allah'ı gördüğünde ısrar etmiş, Ehl-i sünnet kelim âlimlerinden farklı görüşler ortaya atmış ve bu yüzden ciddi tenkitlere maruz kalmışlardır.

Vahdet-i şühuda inanan ve Allah hakkındaki bilgilerin kitap, sünnet, icma ve kıyasa dayanmasını ölçü kabul edenler; tecelli ve müşahedenin ilahi zatla bağlantısı üzerinde durmuşlardır. Bu mektebin temsilcisi kabul edilen ve bazı tasavvufî gelişmelerin insanı yanıltabileceğine vurgu yapan İmâm Rabbânî, mutasavvıfın içinin (batın) temiz olduğu halde dıştan problemlili kişi görüntüsü verebileceğini öne sürerek bir tecrübenin ve dikkatli bir gözlemin neticesini ortaya koymuştur.

İmâm Rabbânî mutasavvıfların "kendimi tenzih ederim" ve "ben Hak'ım" gibi cümleleriyle neyi kastettiklerini anlamayanların değerli şahsiyetleri reddedeceğinden ya da aynı halleri yaşamadığı halde onları taklit ederek zındıklaşabileceğinden endişe etmiştir. Bu endişeyle onun tasavvufta ayakların sağlam basacağı bir zemin hazırlama konusunda sergilediği çabası, tevhit inancını koruma adına sergilenmiş bir faaliyet olarak görülebilir. Mutasavvıfların sekir halindeki müşâhede için rüyet sanmak gibi tutarsızlıklarına takılıp kalmamayı önermesi, bu yolla tasavvufu istismara açılan kapıları kapama gayreti İmâm Rabbânî'yi diğer mutasavvıflardan ayıran en belirgin vasfı kabul edilebilir. Ayrıca onun kitap ve sünnetin zahirine uymayan her hükmü zındıklık kabul ederek tasavvufun gözü yumuk teslim olmanın ibaret olmadığına ve şerf delillere uygunluğa yaptığı vurgu da kayda değer gay-

→

Yukarıda İmâm Rabbânî'den yapılan alıntıda "İlimden ayna geçme" ifadesiyle kâinata bakarak Allah hakkında bilgi sahibi olmayı fakat asla O'nu gördüğünü iddia etmemeyi istediğini anlatmaktadır.

¹¹⁵ İmâm Rabbânî, *age*, I, mektub: 272, s. 288, 289.

rettir. Çeşitli vesilelerle İbn Arabî'yi takdir ettiğini belirttiği halde müşahedeyi görme olarak sunmasına karşı sergilediği sert tutumu İmâm Rabbânî'nin tutarsızlığının değil, Hindistan gibi panteistik fikirlerin yaygın olduğu bir ülkede tevhit inancını koruma adına ortaya konan gayretin tezahürü olarak değerlendirilebilir.

İmâm Rabbânî insanı yanıltma ihtimali de bulunan ilham ve keşfe güvenmemiş; kitap, sünnet, icma ve kıyasa dayalı hükümlere uyumu esas kabul etmiş ve Allah'ı tenzih yollu tanımayı tercih etmiştir. Allah'la âlem arasında bir benzerlik kurmaktan çekinmiş, dünyada Allah'ı görmenin imkânsızlığını ileri sürmüş ve müşâhedenin görme olamayacağına ısrar etmiştir. Böylece Ehl-i sünnet kelam âlimleriyle yan yana durmuş ve daha az tenkide maruz kalmıştır.

Ayrıca Ehl-i sünnet âlimlerini takip etmenin dışında tasavvufi bir iddiası olmayanları, Allah'ı gördüğünü iddia eden mutasavvıflara tercih ederek tasavvufun özünde dinin temel hükümlerinin bulunduğu vurgu yapmıştır. Onun müşâhedeyi rüyet sanmak gibi ilham ve keşiften kaynaklanan fakat Ehl-i sünnet kelamcılarının görüşlerine uymayan hükümler için çıkar yol göstermesi ve vahdet-i vücuda inananları mazur kılacak haklı dayanaklar bulması, bir tasavvuf ilerinde bulunması gereken dini hoşgörünün ve iyi niyetin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Netice olarak, İmâm Rabbânî'nin kitap ve sünnete bağlılığını; şeriati asıl, tarikat ve hakikati ona yardımcı görüşünü, şeriata uymayan tasavvufî halleri yarım arpayı bile değişmeme ölçüsünü tasavvufu dinin temel hükümlerinin oluşturduğu sağlam bir zemine oturtma gayretinin tezahürleri olarak kaydetmeye değer görüyoruz.

Kaynakça

- Affî, Ebu'l-Ala, *Füsûsu'l-Hikem Okumaları için Anahtar*, çev. Ekrem Demirli, İz Yay. İstanbul 2000.
- , *Muhyiddin İbn Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, Kırkambar Yay. İstanbul 1999.
- Ahmed Asım, *el-Okyanusu'l-Basît Terceme-i Kamusi'l-Muhît*, Cemal Efendi Matbaası, İstanbul 1304.
- Bâküllânî, Ebû Bekir Muhammed, *Temhîdü'l-Evâil fi'r-Redd ale'l-Mulhide ve'l-Muatilla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mutezile*, thk. Muhammed Abdülhâdî, Dâru'l Fikri'l-Arabî, Kahire 1947.
- Baklî, Ebû Muhammed Ruzbihân eş-Şirâzî, *Kitâbu Meşrabî'l-Ervâh*, nşr. Nazif M. Hoca, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay. İstanbul 1974.
- Câmî, Abdurrahmân, *Nefehâtü'l-Üns*, (Evlîyâ Menkibeleri), çev. ve şerh, Lamiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara, Marifet Yay. İstanbul 1998.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu'l-Lugât*, thk. Ahmed Abdullah el-Gafur, Daru'l-Kütübi'l-Arabiyye, Mısır 1956.
- Cîlî, Abdülkerim bin İbrahim, *el-İnsânü'l-Kâmil*, nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *es-Sahîh*, Çağrı Yay. İstanbul 1992.
- Ertuğrul, İsmail Fennî, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, haz. Mustafa Kara, İnsan Yay. İstanbul 1991.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-Lugât*, thk. Muhammed Abdülmünim Hafâci ve Mahmud Ferec el-Ukde, ed-Daru'l-Mısriyye, Kahire 1964.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, *ed-Dürretü'l-Fâhire*, (Mecmûatu Resâilil-İmâmî'l-Gazzâlî) içinde, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986. ss. 99-141.
- , *İhyâu Ulûmiddîn*, Dâru'l-Hayr, Beyrut 1997.
- , *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs. Beyrut 1983.
- , *Ravdatü't-Tâlibîn ve Umdetu's-Sâlikîn*, (Mecmûatu Resâilil-İmâmî'l-Gazzâlî) içinde, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986. ss. 1-122.
- Gündüz, Kemal, "Retina ve Görme Yolları Anatomi ve Fizyolojisi - Elektrofizyolojik Özellikler" *Oküler Elektrofizyoloji*, Türk Oftalmoloji Derneği Eğitim Yay. Nu: 13, İstanbul 2011. ss. 1-57.
- Hakîm, Suad, *el-Mu'cemu's-Sufî*, nşr. Dendere, Beyrut 1981.
- Hucvirî, Ali b. Osman el-Cüllâbî, *Keşfü'l-Mahcûb*, (Hakikat Bilgisi), haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay. İstanbul 1996.
- İbn Arabî, Ebû Abdillâh Muhammed, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, nşr. Dâru'l-Fikir, Beyrut 1994.

- , *Füsûsu'l-Hikem*, Şevki Bey Matbaası, İstanbul 1287.
- , "İstılahatü's-Sofiyye", *Resâilü İbn Arabî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001. ss. 407-417.
- , "Kitabü'l-Fenâ fi'l-Müşâhede," *Resâilü İbn Arabî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Çağrı Yay. İstanbul 1992.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fisal fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid, *es-Sünen*, Çağrı Yay. İstanbul 1992.
- İmâm Rabbânî, Ahmed b. Abdülâhad el-Fârûkî es-Serhindî, *Âriflerin Halleri*, (*Meârifü Ledünniyye*), çev. Necdet Tosun, Sufi Kitap, İstanbul 2006.
- , *Manevî Yolculuk*, (*Mükâşefatü Gaybiyye*), çev. Necdet Tosun, Sufi Kitap, İstanbul 2006.
- , *Mektûbât* (*ed-Düreru'l-Meknûnât*) I-III, Arapçaya çev. Muhammed Murad Kazanî el-Menzilevî, I. cild Enver Baytan Kitabevi, II. ve III. cild bir arada, Fazilet Neşriyat ve Matbaacılık A.Ş. tarafından, İstanbul ty.
- İsfehânî, Râgıb Ebu'l-Kâsım, *Mu'cemu Müfredâtı Elfâzî'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Izutsu, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Füsûs'undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre, Kaknüs Yay. İstanbul 1998.
- Karadaş, Çağfer, *İbn Arabî'nin İtikâdî Görüşleri*, Beyan Yay. İstanbul 1997.
- , *Muhyiddin İbn Arabî*, Kaynak Yay. İzmir 2008.
- Kâşânî, Kemalüddin Abdürrezzâk, *Letâifü'l'lâm fi İşârâti Ehli'l-İlham*, thk. Mecid Hâdîzâde, Tahran 2000.
- , *Şerhu Füsûsî'l-Hikem*, Kahire 1321.
- Kelabâzî, Ebû Bekir Muhammed, *et-Taarruf*, Daru'l-İman, Dımeşk 1986.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Havâzin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Dâru'l-Hayr, Beyrut 1995.
- Lukânî, Abdüsselâm b. İbrahim, *İthâfû'l-Mürîd Şerhu Cevhereti't-Tevhîd*, Dersââdet Kitab., İstanbul ty.
- Müslim, Ebû Huseyn Müslim el-Haccâc, *Sahihu Müslim*, Çağrı Yay. İstanbul 1992.
- Pârisâ, Hâce Muhammed b. Muhammed, *Tevhide Giriş*, çev. Ali Hüsrevoğlu, Erkam Yay. İstanbul 1988.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Omar, *Şerhu Esmailahi'l-Husnâ*, el-Mektbetü'l-Ezheriyye li't-türâs, Kahire 2000.
- Serrâc, Ebû Nasr, *el-Lüm'a, fi Târîhi et-Tasavvufi'l-İslâmî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- Sühreverdî, Abdülkahir b. Abdullah, *Avârifü'l-Meârif*, Daru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1966.
- Şa'rânî, Abdülvehhâb, *el-Yevâkîf ve'l-Cevâhir fi Beyâni Akâidi'l-Ekâbir*, Beyrut ty.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut ty.
- Taftazânî, Sadüddin Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-Akâid*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul 1986.
- , *Şerhu'l-Makâsîd*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1989.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşâfu İstilahâtî'l-Fünûn*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul, 1997.