

I. ULUSLARARASI
SADREDDİN KONEVÎ SEMPOZYUMU
BİLDİRİLERİ

THE FIRST INTERNATIONAL
SYMPOSIUM ON SADRADDIN QUNAWI

20–21 MAYIS 2008
KONYA



MEBKAM
MERAM BELEDİYESİ
KONEVİ ARAŞTIRMA MERKEZİ
MERAM MUNICIPALITY
QUNAWI RESEARCH CENTER

20-21 Mayıs 2008 tarihleri arasında Konya Dedeman Otelde düzenlenen bildirilerden oluşmaktadır. Eserin tüm hakkı MEBKAM'a aittir.

Mebkam Yayınları 7

1.Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri

Koordinatör

Hasan Yaşar

Yayına Hazırlayan

MEBKAM

Mizampaj ve

Kapak Tasarımı

İsmail Özkan

Redaktör

Ali Işık

ISBN

Baskı

Desen Ofset

0332.342 01 57

1.Baskı

Eylül 2010 - Konya

1.000 adet

Alternatif Bir Vahdet-İ Vücûd Yorumculuğu: Simnanî, Cîlî ve İmâm Rabbânî Örneği

Dr. Abdullah KARTAL

I. VAHDET-İ VÜCÛDUN TEMEL YAPISI

Vahdet-i vücûd tamlamasının tahliline geçmeden evvel, tasavvuf tarihinin gelişim seyrini ve sürecini kısaca değerlendirmek gerekir. Hemen hemen İbnü'l-Arabî'ye kadar olan süreci kapsayan ilk dönem tasavvufu, içerik olarak derin ruhanî tecrübeye dayalı olmakla birlikte, ilk dönemin sistematüğünü oluşturan tasavvuf teorisyenleri, diğer disiplinlerin eleştirilerini de göz önünde bulundurarak, bu dönem tasavvufunu, "İslamî bir ilim" olarak inşa etmişlerdi. Nitekim bu çabaların en önemli simalarından birisi olarak Serrâc, fıkıh, hadis ve kelâm gibi tasavvufu da kendine özgü yöntemi, kavramları olan şer'î bir ilim olarak tasvir etmişti¹. Gerçekten de şariat-hakikat ya da zâhir-bâtın ikilemi üzerine oturan tasavvuf, dinî hakikatlerin anlaşılmasının esas yollarından birisi olarak kabul edilmişti. Bütün tasavvuf teorisyenlerinde, şariat-hakikat veya zâhir-bâtın ikilemini bir bütün içerisinde sunma çabası, en belirgin yön olarak dikkat çekiyordu². Dahası, onlar, şariat ya da zâhir ulemasının otoritesini kabul etme hususunda hiçbir tereddüt taşıyorlardı. Şu halde ilk dönem tasavvufunu, müşâhede esasına dayanan ama şariat bilginlerinin otoritesi altında bunu gerçekleştirmeyi amaçlayan İslamî bir ilim olarak tanımlamak tarihî bakımdan yanlış olmayacaktır..

Bu tasavvuf anlayışı, belirli ölçüde gelişim kaydederek İbnü'l-Arabî'ye kadar ulaştı. Gerek tasavvufun, teorik ve pratik bazda ispat-ı vücûd etmesi, gerekse entellektüel birikimin olgunluğa ulaşması neticesinde İbnü'l-Arabî, tasavvufa yeni bir yön ve boyut kazandırmak istemiştir. O, ilk dönemin bütün mirasını kabul etmek ve geleneğe bağlı kalmakla birlikte, müşâhedeğe dayanan tasavvufu metafizik bir zeminde ele almak gerektiğini savunmuştur. İbnü'l-Arabî'nin belirttiğine göre ilk dönem sufileri, dinî, formel ve normatif boyuttan ibaret gören şekilci ilim adamlarının baskısından çekindikleri için tasavvufî yorum yöntemine "işaret" diyerek onu tefsirin bir alt bölümü olarak değerlendirmişlerdir³. Halbuki tasavvufî yöntem, dinin en üst alanı olarak bütün ilimleri düzenleyen ve tanzim eden bir ilim olmalıdır. Bunun temel nedeni, İbnü'l-Arabî döneminde İslam ilimlerinin ulaştığı tedahül dönemiyle olduğu kadar İbnü'l-Arabî ve Konevî'yle birlikte tasavvufun kazandığı yeni zeminle ilgilidir. Böylelikle İbnü'l-Arabî, tasavvufu artık fıkıh-kelâm ulemasına karşı savunulması gereken bir şey olarak değil, kendi yöntemi ve yorum yapma hakkı olan bir disiplin olarak görmekteydi⁴. Bu anlamda tasavvuf, Konevî'nin ifadesiyle, bir ilm-i ilâhî, yani İslamî ilimlerin merkezi ve en üst bilimini temsil eden bir metafizikti⁵.

1 Serrâc'ın bu konudaki görüşleri için bkz. Serrâc, *el-Luma'*, (Abdulhalim Mahmud- Taha Abdülbâkî Sürûr), Kahire 1960, s.17-44.

2 Şariat-hakikat ilişki için örnek olarak bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, (thk. Ma'rûf Züreyk-Ali Abdülhamîd Baltacı), Beyrut 1991, s.82-83; Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, s.532-534.

3 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2006, c. II, s. 347-348

4 İbnü'l-Arabî, bir müşâhedeğinde kendisine Hz. Peygamberin şeriati koruma görevi verdiği belirtir. Bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Beyrut 2004, c.1, s.16-17.

5 Konevî şöyle der: "İlm-i ilâhî, konusu -ilm-i ilâhînin konusu/müteallak Hak'tır- her şeyi ihata ettiği gibi, her türlü ilmi kuşatır. Her ilmin mevzu, ilkeleri ve meseleleri vardır... Buna göre ilm-i ilâhînin mevzu, Hakk'ın varlığıdır/Vücûd-ı Hak". Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafizigi: Miftâhu gaybi'l-cem ve'l-vücûd*, (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2002, s. 8.

Başka bir ifadeyle İbnü'l-Arabî'nin yapmak istediği şey, tasavvufu, sufinin yaşadığı tecrübeden hareketle bütün bir varlığı izah eden metafizik bir sistem olarak tesis etmektir. Öyleyse tasavvuf, İslamî ilimler skalasında yer almanın ötesinde, dinî metinler ekseninde oluşturulan metafizik bir nazariye olmalıydı. Gerçekten de İbnü'l-Arabî'nin bütün metnlerinin bu amaca hizmet ettiğine tanık olmaktadır. Kabul etmek gerekir ki, İbnü'l-Arabî, tasavvufu bir metafizik ilim olarak ortaya koyma çabasında fevkalade başarılı olmuştur. Nitekim kendinden sonra gelen Konevî, Cendî, Ferganî, Kayserî, Fenarî gibi pek çok sufinin onu takip etmesi ve bir ekol oluşturmaları, onun başarısını gösterdiği gibi aynı zamanda onun yapmak istediğini sistematize etmeyi de sağlamıştır. Tasavvufun, varlığı izah eden bir metafizik ve kendine özgü kurallarının olduğu konusundaki çalışmalarda özellikle Konevî ve Kayserî'yi zikretmek gerekir. Zira onlar, İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde dağınık olarak ortaya koyduğu bu düşüncelerin temel kaidelerini tespit etmişlerdir. Bu iki sufi, bir ilm-i ilâhî olarak tasavvufu, felsefeye yaklaştırmışlardır. Kayserî, eserini yazış nedenini belirtirken şöyle der:

“Bu (tasavvuf) ilmi, zevkî ve keşfî bir ilim olması dolayısıyla, vecd ve vücûd sahibinden ve iyân ve şuhûd ehlinde başkası ondan faydalanamaz. Ancak gördüm ki, zâhir ilmi mensupları, tasavvuf ilminin, üzerine oturduğu bir aslının olmadığını ve ondan bir sonuç elde edilmediğini, tam tersine şiirsel muhayyileler olduğunu, mensuplarına bir kanıtı olmadığını, doğruya götürmeyen salt mükâşefe iddiasından ibaret olduğunu zannetmektedirler. Bunun üzerine ben, bu ilmin mevzusunu, meselelerini ve ilkelerini/mebâdî açıklamak istedim”⁶. Böylelikle İbnü'l-Arabî'nin öncülüğünü yaptığı ve Konevî, Cendî, Kayserî gibi sufilerin ilkelerini ortaya koyduğu ekolün varlık tasavvuru “vahdet-i vücûd” terimiyle nitelenmiştir. Burada terimin içeriğinin ne olduğu ile ilgili değerlendirme yapmadan önce bir hususa daha değinmek gerekir. İlk dönem sufileri de birlik halinden bahsetmekteydiler. Peki onlarla İbnü'l-Arabî ekolünün birlik konusunda farkları nedir?

Afîfî, ilk dönem sufileri ile İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf üzerindeki görüş ayrılıklarının iki temel kavram ile yani vahdet-i şuhûd ve vahdet-i vücûd ile ifade edilebileceğini belirtir. Ona göre ilk dönem sufileri, birlik ve tevhîdi bir hâl olarak görmüşler ancak yaşadıkları hâlden hareketle varlığı kuşatan bir yorum geliştirmemişlerdir. Çünkü onlar, tasavvufî tecrübenin, hâl olmanın ötesinde bir doktrin yorumuna zemin teşkil etmeyeceğini düşünüyorlardı. Bu nedenle onların tevhîd anlayışları, müşâhedenin verdiği birlik olarak vahdet-i şuhûd ile sınırlı kalmıştır. Halbuki İbnü'l-Arabî ile müşâhede meselesi farklı bir mâhiyet kazanır. Artık o, sufinin yaşadığı müşâhede anındaki birlik hâlinde hareketle genel bir varlık ve Allah-âlem ilişkisi yorumu getirmiştir. Şu hâlde ilk dönem sufilerinin tevhîd anlayışları, müşâhedenin birliği anlamındaki vahdet-i şuhûd iken, İbnü'l-Arabî'nin tevhîd yorumu, müşâhedenin birliğinden hareketle varlığın birliği hakkında bir doktrinden ibaretti⁷.

Müşâhededeki hareketle bir varlık yorumu getirmek şeklinde formüle edebileceğimiz İbnü'l-Arabî'nin doktrini, vahdet-i vücûd olarak ifade edilmiştir. Terimin ilk olarak kim tarafından kullanıldığı, bu isimlendirmenin onun doktrinini tam olarak ifade edip etmediği ve hatta İbnü'l-Arabî ekolüne mensup olan her sufinin varlık tasavvurunu, bu terimin karşılayıp karşılamadığı çözülmemiş sorunlar

⁶ Kayserî, “Risale fî ilmi't-tasavvuf”, *er-Resâil*, (thk. Mehmet Bayraktar), Kayseri 1997, s.111.

⁷ Afîfî, *İslam'da Manevî Hayat*, (trc. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal), İstanbul 1996, s.161.

olarak karşımızda durmaktadır. Bütün bunlar, konumuzun dışındadır. Ancak bundan daha önemlisi, vahdet-i vücûdun, anlam ve içeriğinin ne olduğu ve esasının neyi teşkil ettiği dahi tam olarak tespit edilememiştir. Vahdet-i vücûd isimlendirmesinin, İbnü'l-Arabî'nin doktrinini tam olarak karşılayıp karşılamadığı meselesi bir tarafa, vahdet-i vücûd ile tam olarak ne kastedilir? Bu nokta oldukça önemlidir. Zira vahdet-i vücûdun ne olduğu sorusuna cevap bulamadığımız takdirde, İbnü'l-Arabî'den sonra gelen sufi ve sufi olmayanların, İbnü'l-Arabî ve vahdet-i vücûd karşısındaki konumlarını da tespit edemeyiz. Öyleyse vahdet-i vücûd nedir? Ya da vahdet-i vücûdu nasıl tanımlayabiliriz?

İbnü'l-Arabî geleneğine mensup önemli sufi Abdürrezzâk Kâşânî, vahdet-i vücûdu şöyle tanımlar:

“Vahdet-i vücûd ile vücûdun vâcib ve mümkün bölünmemesi kastedilir. Varlık, bu tâîfeye göre, filozof ve kelâmcıların anladığı gibi değildir. Çünkü adı geçenlerin çoğu, varlığın bir araz olduğuna inanmaktadırlar; halbuki onların araz zannettikleri varlık, her mevcûdun hakikatini gerçekleştiren şeydir ve böyle bir şey ise Hak'tan başkası olamaz. Birlik özelliği ile nitelenmiş zât'ın iki îtibarı vardır: Birincisi, zât'ın içermiş olduğu ve ihata ettiği hakikatlerin aynı olması îtibarıdır; bunlar kendisinden başka değildir. Varlık da söz konusu hakikatlerin birisi ve idrâk melekeleri için en barizi ve görünenidir. Böylece varlık, bu anlamda zât'ın aynı olmuştur”⁸.

Kâşânî'nin bu tanımlaması, bizim için doğru bir başlangıç noktası olma özelliğine sahiptir. Onun, ifadelerinde üzerinde durulan ana mesele, varlığın, araz veya özel varlık olmadığıdır. Daha doğrusu, Nablûsî'nin de işaret ettiği üzere, varlık, bir cevhere yüklenen araz anlamıyla varlık veya Allah için kullanılan özel varlık değildir. Kâşânî, sufilerin varlığı, mâhiyet ve varlık şeklinde bir ayırımı tabi tutmadıklarını belirterek vahdet-i vücûdun “kendinde varlık” anlamında ele alınmasının zorunluluğuna işaret eder. İşte tam bu noktada mâhiyet ve varlık ilişkisi sorun olarak karşımıza çıkar. Bu bakımdan vahdet-i vücûdun ne olduğu ve ne olmadığı, mâhiyet ve varlık ilişkisine bağlıdır. Sufilere göre, varlık, mâhiyete yani zata ilişmiş bir sıfat olmayıp, tam tersine zatın aynıdır. Öyleyse vahdet-i vücûdun esas prensibi, “varlık olmak bakımından varlık, Hak'tır (el-vücûd min haysü hüve hüve el-Hakk)”⁹ cümlesidir. Şöyle de denilebilir: vahdet-i vücûdun özünde, mâhiyet-varlık ilişkisi dikkate alındığında, varlığın, bir sıfat olmaması ve zatın aynı olması vardır.

Bizce zatta mâhiyet ve varlığın ayniyeti, vahdet-i vücûdun bir yönünü tanımlamaktadır. Peki âlem ya da Allah-âlem ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda varlığın konumu nedir? Ya da âlem söz konusu olduğunda mâhiyet-varlık ilişkisi nasıl çözülebilir? Mümkün varlıklarda mâhiyet ile varlığın ilişkisi nedir? İbnü'l-Arabî ve ekolüne mensup sufiler, bu hususta esas iki mesele üzerinde dururlar. Birincisi, mümkün varlıkların hakikati ve mâhiyeti olarak a'yân-ı sâbite, kadîmdir¹⁰. İkincisi ise, a'yân-ı

8 Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2004, s.583.

9 Kayserî, yüklemi vermeden “varlık olmak bakımından varlık (el-vücûd min haysü hüve hüve)” şeklinde tanımlar. Bkz. “Mukaddemât”, *er-Resâil*, s.29.

10 Sufiler, bu hususu, “a'yân-ı sâbitenin mec'ûl olmadığı yani yaratılmadığı” şeklinde formüle etmişlerdir. Bkz. Kayserî, *Mukaddemât*, *er-Resâil*, s.51.

sâbitede subûttan bahsetsek de varlık kazandığından bahsedemeyiz¹¹. Şu hâlde sufilere göre, mümkün varlıklarda varlık, mâhiyete sonradan eklenmiş ve ilişmiştir. Kuşkusuz, bu değerlendirme, vahdet-i vücûdun ikinci boyutunun ne olduğunu izah eder. Zira mümkünlerin hakîkati olarak a'yân-ı sâbitenin kadîm olması, bütün çokluğu birliğe irca ettiği gibi a'yân-ı sâbitenin, varlığın kokusunu bile almamış olması, varlığın birliğini sağlar.

Şu hâlde bizce vahdet-i vücûdun esas iki önermesi ve tazammunu vardır: Birincisi, Hak'ta mâhiyet ve vücûd, birbirinin aynıdır. Bu nedenle varlık olmak bakımından varlık, Hak'tır ki, bu, Mutlak Varlık'tır. İkincisi ise, mümkün varlıklar söz konusu olduğunda onların varlığı mâhiyetine sonradan ilişmiştir. Bu bakımdan İbnü'l-Arabî ve onu takip edenlerin varlık hakkındaki doktrinlerinin özünü bu iki önerme teşkil eder.

İbnü'l-Arabî'ye yönelik eleştirileri, bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Zira ona yönelik her eleştiriyi, vahdet-i vücûda yönelik eleştiri olarak görmek doğru değildir. Eğer tenkitler, yukarıda sözü edilen iki esas noktaya dönükse, bunlar, vahdet-i vücûda dair olmuş olur ve doktrinin özüne müteallıktır. İşte biz, burada söz konusu iki hususla ilgili olarak yapılan eleştirileri baz alarak değerlendirme yapacağız. Tasavvuf içerisinde müşâhede yöntemini benimsediği hâlde varlık yorumu itibarıyla İbnü'l-Arabî'den ayrılan sufileri incelemek suretiyle farklı yorum yöntemlerinin olduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

II. VAHDET-İ VÜCÛDA YÖNELİK ELEŞTİRİLER

A. SİMNÂNÎ

Tasavvuf içerisinde İbnü'l-Arabî'ye yönelik sert eleştirileri yönelten sufilerin başında, Alaüddevle Simnânî¹² (736/1336) gelir. Simnânî, gerek *Urve li sâhibi'l-halve*, gerekse çeşitli sufilerle görüşmelerinde, vahdet-i vücûdu eleştirmiş ve dahası bu anlayışa sahip olduğu için İbnü'l-Arabî'yi tekfir etmiş bir sufidir. Biz, burada, önemli bir İbnü'l-Arabî savunucusu Abdurrezâk Kâşânî ile yaptığı yazışmaları baz alarak Simnânî'nin eleştirilerini ortaya koyacağız.

Nefehâtü'l-ihsân'te belirtildiğine göre Kâşânî, Simnânî'nin müridi Emir İkbâl ile yolculuk yapmış, bu esnada ondan, Simnânî'nin vahdet-i vücûd ve İbnü'l-Arabî hakkındaki olumsuz kanaatlerini öğrenmiş ve üzülmek Şeyh'e mektup yazma yolunu tercih etmiştir. Kâşânî, mektubunda esas olarak, gerek tecrübelerine, gerekse birçok sufinin sözlerine dayanarak İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışının tevhidin en güzel yorumu olduğunu ispat etmeye çalışır. Simnânî ise yazdığı cevabî mektubunda durumun böyle olmadığını, İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûda müteallık sözlerinin, dehrîlerin, tabiatçıların görüşlerinden bile daha tehlikeli olduğunu söyler. Onun eleştirilerini esas olarak şöyle sıralayabiliriz:

11 İbnü'l-Arabî, bunu "a'yân-ı sâbite, varlığın kokusunu bile almamıştır" şeklinde ifade eder. Bkz. *Fusûsu'l-hikem*, (thk. Afîfî), Beyrut 1980, s.76.

12 659/1261 yılında Simnan'da doğan Alaüddevle, önceleri Tebriz'e giderek İlhanlı sarayında bulunur. Tasavvufa intisap ettikten sonra Bağdat'a giderek Şeyh Nureddin Abdurrahman el-İsferâyînî'ye mürid olur. 736/1336 yılında ölünceye kadar, birçok seçkin mürid yetiştirmiştir. Hayatı için bkz. Şahinoğlu, M. Nazif, "Alaüddevle-i Simnânî", DİA, c.II, s.345-347.

Her şeyden önce Simnânî, vahdet-i vücûda metodik bir eleştiri getirir. Metodik perspektifin birinci vechesi, sufinin seyr u sülûkunda karşılaştığı bir hâl olarak vahdet-i vücûd, İbnü'l-Arabî'nin iddia ettiği gibi sufi tecrübenin son gayesi ve son noktası değildir; tam tersine seyr u sülûk esnasında gelip geçen bir hâldir. Her ne kadar sufi, seyr u sülûk esnasında vahdet-i vücûdu andıran bazı müşâhedelere ulaşsa da, en üst makam olan “kulluk”ta¹³ durumun böyle olmadığını idrâk eder: “Ben de başlangıçta birkaç gün bu makama ulaşmıştım ve bu makam bana hoş gelmişti. Fakat bu makamın başlangıcından geçip sonuna ulaşınca onun yanlışlığı gün gibi ortaya çıktı”¹⁴. Dolayısıyla tevhîd, tasavvufta nihaî makam değil ki, vahdet-i vücûd bir nihaî bir inanç hâline gelsin. Metodik perspektifin ikinci vechesi ise, her ne kadar sufi, seyr u sülûk sürecinde çokluktan sıyrılarak birlik hâli yaşasa da, bu, yalnızca bir müşâhede olduğu için ondan hareketle bilgisel sonuç çıkaramayız. Öyleyse bu müşâhedeyi bilgisel bir hakikat olarak görüp bunun üzerine bir yorum ve doktrin inşa edemeyiz. Bu nedenle vahdet-i vücûd’çu sufilerin, en üst makam olarak gördükleri tevhîdi, hulûl, küfür ve ittihadı götürecek şekilde yorumlamaları, onların en büyük hatasıdır.

Simnânî'nin vahdet-i vücûda yönelik ikinci eleştirisinin özünü, İbnü'l-Arabî'nin Allah'a “vücûd-ı mutlak” demesi oluşturur. Kuşkusuz Simnânî'nin bu değerlendirmesi, vahdet-i vücûdun esasını teşkil eden “varlık olmak bakımından varlık, Hak'tır” ve “Mutlak varlık, Allah'tır” temel önermesine yöneliktir.

Simnânî üçüncü olarak Allah-âlem arasındaki ilişki bağlamında vahdet-i vücûdu tenkit eder. Ona göre vahdet-i vücûdun başlıca çıkmazı, Allah ile âlem arasındaki ayrımı ortadan kaldırmasıdır. Bu durum, gerçek ma'rifetten uzaklaşmaktan başka bir şey değildir: “Kalp, Hakk'ın vücûb ve vücûdu, vahdaniyet ve nezaheti hususunda artık mutmain olmuştur. Kim Hakk'ın vücûb ve vücûduna inanmazsa, o hakikî kâfirdir. Kim vahdaniyetine iman etmezse, hakikî zalimdir. Her kim de mahlûkâta âit vasıflardan Hakk'ı tenzîh etmezse, hakikî zalimdir. Çünkü Cenâb-ı Hakk'ın kudsiyetine yaraşmayan şeyleri ona nisbet etmiş olur”¹⁵. Simnânî'nin, belirtmiş olduğu bütün bu noktalarda İbnü'l-Arabî'yi muhatap aldığını düşünmüyoruz. Son ifadeyle İbnü'l-Arabî'yi kastetmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Vahdet-i vücûda yapılabilecek eleştiri, saydığı ilk iki gruptan ziyade, Allah'ı âlemden tenzîh etmemek anlamını içeren üçüncü grup olabilir. Kuşkusuz bu eleştiri de, a'yân-ı sâbitenin kademine bağlı olarak mümkün varlıkların hakikatının yaratılmamış olması şeklindeki vahdet-i vücûdun üçüncü prensibine yöneliktir.

Belirtmek gerekir ki, Simnânî'nin, vahdet-i vücûdun esasını teşkil ettiğini düşündüğümüz üç noktaya dönük eleştirileri, inanca aykırı bulmak suretiyle yalnızca reddetme şeklindedir. Simnânî'nin eleştirilerinin, sistematik olmadığını ve hatta onun, vahdet-i vücûdun karşısına alternatif koymadığını söyleyebiliriz. Ancak ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla yönelttiği eleştirilerin, hem tarihsel bir zemini vardır, hem de bir iç tutarlılığı vardır. Zira onun bu tavrı, Afîfî'nin ilk dönem tasavvufu için yapmış

13 Simnânî, son makamın tevhîd değil, kulluk olduğu konusunda şöyle der: “Her ne kadar *Menâzilu's-sâirîn*'de ‘Bütün makamların sonu tevhîddir’ denilmişse de, bu doğru değildir. Belki tevhîd sekseninci makamdır ve orada anlatılan yüz makamın sonuncusu da kulluktur”. Bkz. Câmî, *Nefahâtü'l-Üns Evliya Menkıbeleri*, (haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara), İstanbul 1995, s.668.

14 Câmî, *Nefahâtü'l-Üns Evliya Menkıbeleri*, s.666.

15 Câmî, *Nefahâtü'l-Üns Evliya Menkıbeleri*, s.666.

olduğu müşâhedeye dayalı bir birlik hâli olarak vahdet-i şuhûd anlayışına uymaktadır. Bu bakımdan Simnânî'nin tavrını, şöyle ifade edebiliriz: her ne kadar sufi, tasavvufî tecrübe esnasında derin bir birlik hâlini müşâhede etse bile, bu müşâhededen hareketle bir bilgi üretemeyiz ve dolayısıyla Allah-âlem ilişkisi hakkında metafizik bir yorum geliştiremeyiz.

B. ABDÜLKERÎM CİLÎ

Abdülkerîm Cîlî (ö.826), genel anlamda İbnü'l-Arabî ekolü içerisinde değerlendirilebilir. Nitekim müşâhedeye dayalı bir varlık doktrini oluşturma yöntemi ve konuları ortaya koyuş tarzı itibariyle bu geleneğin içerisinde yer almaktadır. Ancak onu diğer Fusûs şârihlerinden ayıran bazı yönleri de vardır¹⁶. İbnü'l-Arabî'nin ilmin ma'lûma tabi olduğu görüşüne karşı, ma'lûmun ilme tabi olduğu tezi gibi bazı konularda doğrudan İbnü'l-Arabî'yi eleştirmesi, yorumcu olmaktan ziyade orijinal bir üslup ve söylem geliştirmesi, onun, gelenekte özel bir konuma sahip olduğunun kanıtları sayılabilir.

Cîlî, vahdet-i vücûdun esasını teşkil ettiğini söylediğimiz ikinci önerme yani a'yân-ı sâbite konusunda İbnü'l-Arabî ve takipçileriyle tamamen aynı fikirdedir. Ona göre de isimlerin sûretleri ve mümkün varlıkların hakikatleri olarak a'yân-ı sâbite dikkate alındığında mümkün varlıklarda varlık, mâhiyete yani a'yânın hakikatlerine sonradan eklenmiştir. Bu bakımdan isimler, hüküm itibariyle zata bağlı olarak kadîm olduğu gibi mümkün varlıkların hakikatleri olan a'yân da yine hüküm itibariyle isimlere bağlı olarak kadîmdir. Kuşkusuz bu anlayış, varlığın son tahlilde tek bir noktaya irca edilmesi bakımından birlik anlamı taşımaktadır.

Âncak Cîlî'nin İbnü'l-Arabî geleneği karşısındaki konumunu belirleyen, belki de tartışmalı hâle getiren husus, onun, Tanrı'da mâhiyet-varlık, sufi söylemle ifade edecek olursak, zat ile varlık arasındaki ilişkidir. Daha önce belirtmiş olduğumuz gibi vahdet-i vücûdun esasını teşkil eden nokta, varlığın zatın bir sıfatı olmadığı, tam tersine aynı olduğu idi. Nitekim varlık mertebeleri bağlamında İbnü'l-Arabî ve yorumcuları, zatın hiçbir isim, sıfat, na't ve nisbetle tanımlanamayacağı ilk mertebenin yani ahadiyetin mutlak varlık mertebesi olduğunu düşünüyorlardı. Bu, varlığın bir sıfat olmadığı anlamına gelmekteydi. Çünkü onlara göre zata varlık dediğimizde, aslında zat hakkında herhangi bir bilgi vermiyoruz. Kayserî'nin ifadesiyle "Eğer varlık araz olsaydı, bizzat kendisinden önce varolan bir konu (mevzu) ile varolmuş olurdu. Bu durumda bir şeyin kendi zatından önce olması gerekirdi... Bu nedenle varlığın kendi zatına eklenmiş (zâid) olması mümkün değildir".¹⁷

İşte tam bu noktada Cîlî, İbnü'l-Arabî ve yorumcularını doğrudan eleştirmemekle birlikte yukarıda sözü edilen temel önermeye aykırı bir yorum getirir. Ona göre "varlık, zatın bir sıfatıdır"¹⁸. Cîlî, İbnü'l-Arabî yorumcularının, mutlak varlık ve ahadiyet olarak ifade ettiği birinci mertebeyi, "varlığa takaddüm eden adem" olarak tanımlar. Ona göre bunun anlamı, bu mertebede bütün nisbetlerden münezze olan zata varlık nisbetinin dahi olmamasıdır. Halbuki ikinci mertebe, ancak mutlak varlık

¹⁶ bkz. Afifi, "İbn Arabî fî dirâsâtî", *Kitâbu't-Tezkârî*, Kahire 1969, s.5-33.

¹⁷ Kayserî, "Mukaddemât", *er-Resâil*, s.29.

¹⁸ Cîlî, *el-Kemâlâtü'l-ilâhiyye*, (thk. Saîd Abdülfettâh), Kahire 1997, s.71.

ve ahadiyet olarak isimlendirilebilir: “İkinci mertebe, ilk mertebeden daha aşağıdadır. Çünkü bu mertebede varlık zatta taayyün etmiştir. Halbuki ilk mertebede zat, varlık nisbetinden münezzehtir”¹⁹. Cîlî’nin düşüncesine göre ilk mertebede zat, her türlü isim, sıfat ve nisbetten münezzehtir ise, bu, ona hiçbir yüklemede ve hükümde bulunamayacağımız anlamına gelir. Öyleyse hiçbir şekilde taayyün etmemiş zat, her türlü bilginin objesi olmaktan uzaktır. Şu halde zata sonradan yani ikinci mertebede katılan (Cîlî buna lâhık der)²⁰ varlık da bir hüküm içerir. Çünkü ilk mertebede olmayan bir özellikten yani zatın varlığından bahsetmiş olmaktayız.

Öyleyse ilk mertebede varlığın zatın aynı olduğunu ve dolayısıyla varlığın zata eklenmediğini savunan İbnü’l-Arabî ve yorumcularının aksine Cîlî, varlığın bir sıfat olduğu gerçeğinden hareketle onun zata sonradan dahil olduğunu düşünür. Bizce bu ince nokta, Cîlî’nin, vahdet-i vücûdun en temel prensibi bağlamında İbnü’l-Arabî geleneğinden ayrıldığı anlamına geldiğini gösterir. Zira İbnü’l-Arabî geleneğinde doktrin, esas olarak varlık üzerine otururken, Cîlî’de sistem, varlık yerine zat üzerine kaymıştır. Nitekim bu farklılaşmanın farkına varan ve ciddi bir İbnü’l-Arabî savunucusu olan Abdullah Bosnevî, Cîlî’yi söz konusu yaklaşımından dolayı sert bir şekilde eleştirir. Bosnevî, öncelikle Konevî’den alıntılar yaparak ilk mertebede varlığın zatın aynı olduğu, zatın dışındakilerde ise varlığın mâhiyete eklendiği şeklindeki geleneğin temel iki önermesini ortaya koyduktan sonra Cîlî’nin görüşlerinin analizine geçer. Onun, Cîlî’ye yönelttiği eleştirilerin temel çıkış noktası şudur: Eğer biz, varlığın bir nisbet olduğunu ve dolayısıyla ikinci mertebede zatta taayyün ettiğini ileri sürersek, vücûd niteliğine sahip olmadığı ilk mertebede zatın varolmadığını ve ikinci mertebede varlığın zata sızdığını (tarayân) kabul etmiş oluruz. Bunun anlamı, Cîlî’nin yaptığı gibi zatın varlık nisbetinden müstağnî olduğunu söylerken, aslında ona “adem” nisbetini yüklemektir. Cîlî’nin hatası, varlığın bir sıfat olduğu yargısından hareket ederek zata “mutlak varlık” demekten çekinmesidir. Bosnevî’ye göre Cîlî, zata hiçbir sıfat nisbet etmemek noktasında doğru düşünmektedir. Ancak vücûd bir sıfat değildir ki, onu zata nisbet etmiş olalım. Bosnevî’nin ifadesiyle “bir şey kendisine mensuptur. Çünkü o şey, kendisidir” denemeyeceğine göre varlık, zaten zatın kendisi olduğu için varlığı zata nisbet etmiş olmayız.²¹

Şu hâlde bir İbnü’l-Arabî yorumcusu olan Bosnevî’nin, varlığın zata eklendiğini savunan Cîlî’yi eleştirmesi, en azından onun, tasavvuf geleneği içerisindeki aykırı tutumunun bir İbnü’l-Arabî savunucusu tarafından tescil edildiği anlamına gelir.

Netice olarak İbnü’l-Arabî geleneği ile Cîlî’nin vardıkları sonucu, mantıkî olarak ifade etmek gerekirse, İbnü’l-Arabî geleneğine göre “zat vardır” önermesi, analitik bir önermedir. Çünkü her ne kadar gramer ve mantık açısından “vardır” bir yüklem olsa da, gerçekte söz gelimi “insan ölümlüdür” önermesindeki yüklemden farklıdır. Bu farklılığın nedeni, ikincisinde, yüklem, konuya kendisinde daha önce bulunmayan bir şey ilave ettiği halde “zat vardır” önermesi özneye hiçbir şey ilave etmemektedir. Varlık, zaten zat kavramının kapsamındadır. Halbuki Cîlî’ye göre “zat vardır” önermesi, “insan

19 Cîlî, *Merâtibü’l-vücûd*, Kahire 1999, s.17; a. mlf., el-Kemâlâtü’l-ilâhiyye, 56.

20 Cîlî, *el-Kemâlâtü’l-ilâhiyye*, s.56.

21 Bosnevî’nin görüşleri için bkz. Bosnevî, *Kitâbu’l-Kırâ’r-rûhiyyi’l-memdûd li’l-eyyâfi’l-vâridine min merâtibi’l-vücûd*, Süleymaniye Ktp., Carullah Ef., nr.2129, vr. 1a-27b.

ölümlüdür” önermesinde olduğu gibi sentetik bir hükümdür. Çünkü “zat vardır” önermesinde “vardır” bir yüklem olması dolayısıyla zata, kendisinde daha önce olmayan yeni bir şey ilave etmektedir.

Abdülkerîm Cîlî, vahdet-i vücûdun esas önermesi konusunda İbnü'l-Arabî geleneğinden ayrıldığına göre onun doktrinini nasıl tanımlayabiliriz? Her şeyden önce belirtmek gerekir ki, sufi, müşâhedenin kaçınılmaz bir sonucu olarak bir birlik anlayışına sahiptir. Tabii olarak Cîlî de bu anlamda Allah-âlem ilişkisi bağlamında tam bir birlik olduğu kanısındadır. Bir isimlendirme bulmak gerekirse, kendi tanımıyla bu birlik türü vücûdî bir birlik değil, ilâhî birlik (el-vahdetü'l-ilâhiyye)'dir²². Burada dikkat çeken nokta, birliğin özünde varlığın olmamasıdır. Cîlî'nin bu tanımlaması ve varlığı eksen olmaktan çıkarmasını göz önünde bulundurarak, onun birlik anlayışını, zatî birlik (el-vahdetü'z-zâtiyye) olarak da tanımlayabiliriz.

C. İMÂM RABBÂNÎ

Her şeyden önce belirtmeliyiz ki, Nakşibendiye tarikatına mensup olan İmâm Rabbânî, İbnü'l-Arabî'nin şahsında formüle edilen vahdet-i vücûda yönelik eleştirilerinde, bakış açısı ve yöntem olarak büyük ölçüde Simnânî'den etkilenmiştir. Hatta bizzât kendisi, selefi ile aralarında yöntem açısından büyük benzerlikler olduğunu ifâde etmekten çekinmez: “Büyük şeyhlerin menkıbelerini ve makamlarda meydana gelen üstün hâllerini zikretmenin dışında kitapları mütalaa etmeye istekli değilim. Daha ziyade önceki şeyhlerin hallerini ve buna benzer durumları mütalaa etmekten hoşlanıyorum. Hakikat ve ma'rifet kitaplarını, özellikle de vücûdun birliği ve nüzûl mertebeleri ile ilgili konuları inceleyemiyorum. Bu konuda kendim ile Şeyh Alauddevle arasında bir çok benzerlikler bulmaktayım ve bu meselede zevk ve hâl olarak onunla aynı görüşteyim. Ne var ki, Şeyh Alauddevle'nin yaptığı gibi geçmiş ilim (el-ilmü's-sâbık-geçmişte edinmiş olduğum bilgi ve tecrübeler), onları inkâr etmeye ve mensuplarına saldırmaya müsaade etmiyor”²³.

İmâm Rabbânî ile ilgili belirtilmesi gereken diğer bir husus da şudur: Tasavvufî düşünce sistematigi içerisinde Allah-âlem ilişkisini kurmaya çalışan İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd doktrinine karşı ortaya konulan ciddi, belki de tek sistem, İmâm Rabbânî'nin geliştirdiği vahdet-i şuhûddur. Ancak İmâm Rabbânî'nin doğrudan vahdet-i vücûda yönelttiği eleştirilere geçmeden evvel, onun, tasavvufa nasıl bir rol biçtiğini ya da tasavvufu İslamî ilimler içerisinde nasıl konumlandığını tespit etmek gerekir. Daha önce belirtmiş olduğumuz gibi ilk dönem sufileri, tasavvufu, fıkıh ve kelâm gibi ilimlerin sınırları içinde görmüş ve meşruiyetini bu ilimlere uygunluğuna bağlamışlardı. Halbuki İbnü'l-Arabî, tasavvufun olgunluk dönemine ulaştığı gerçeğinden hareketle, onun en üst bir ilim olduğunu, hem yönetsel olarak hem de doktrin olarak tasavvufun nebevî şeriatın koruyucusu olduğunu düşünüyordu. Bu nedenledir ki, bütün varlığı açıklayan bir yöntem geliştirme çabası gütmektedir. Onun yaptığı ve oluşturduğu nazariyeyi, kendinden sonra gelenler, vahdet-i vücûd olarak tanımlamışlardır. Bu bakımdan vahdet-i vücûd, aslında din ekseninde bütün varlığı izah eden üst bir yorum olarak değerlendirilmelidir.

²² Cîlî, *el-Menâziru'l-ilâhiyye*, (thk. Necâh Mahmut el-Guneymî), Kahire 1987, s.145.

²³ İmâm Rabbânî, *Mektubât* c. I-III, İstanbul ts., c.I, mektup 11, s.18.

Bu durumda şu soruyu sorabiliriz: İmâm Rabbânî, ilk dönem tasavvufunun yöntemini mi yoksa İbnü'l-Arabî'nin yöntemini mi takip etmiştir? Bu soru oldukça önemli ve anlamlıdır. Zira onun, vahdet-i vücûda niçin eleştiriler yönelttiğinin cevabı, bu soruda saklıdır.

Mektûbât'a baktığımızda ikinci bin yılın müceddidi olarak İmâm Rabbânî'nin²⁴ bütün boyutları ile dini ihya etme ve dinî kurumlar arasındaki ilişkiyi şariat ekseninde yeniden tanımlama rolünü üstlendiği söylenebilir. Bu bağlamda üzerinde durduğu konular olarak, dinî tavırlarından dolayı siyâsî otoriteye tepki, ulemanın otoritesini güçlendirmek ve şariat ile tarikat arasındaki ilişkiyi yeniden tanımlamak gibi hususlar ön plana çıkmaktadır. Ona göre, şariat ile tarikat arasındaki ilişki gözden geçirilmeli ve iki kurum arasındaki anlaşmazlıkların çözümünü sağlayan temel bir prensip ortaya konulmalıdır²⁵.

İmâm Rabbânî, İbnü'l-Arabî'nin bir üst ilim olarak tasavvuf bakış açısını doğru bulmaz. Ona göre şariat ile tarikat birbirinin aynıdır ve gerçekte aralarında bir fark yoktur²⁶. Şariat, ilim, amel ve ihlastan oluşur; tarikat ise şariatın üçüncü aşaması olan ihlasın olgunlaşması ve tamamlanmasının yardımcı unsuru olup şariatın hizmetindedir²⁷. Dolayısıyla İmâm Rabbânî, şariatı, tasavvufî tecrübenin verileri de dahil olmak üzere bütün hakikatleri kuşatan evrensel prensip olarak görmekteydi. Bunun doğal bir sonucu olarak da her türlü ihtilafın çözüm kaynağı şariat olacaktır.

Peki İmâm Rabbânî, şariat ile neyi kasteder? O, şariatın, Ehl-i Sünnet prensipleri olarak tecessüm ettiği kanaatindedir. Bu bakımdan bütün ihtilaflarda kıstas, Ehl-i Sünnettir. Burada, onun Ehl-i Sünnetten kastının, özellikle kelâm ulemasının olduğu da belirtilmelidir. İmâm Rabbânî, pek çok mektubunda hakîkati Ehl-i Sünnet bilginlerinin temsil ettiğini, dolayısıyla her türlü yorumu onların prensiplerine göre değerlendirmek gerektiğini söyler²⁸. Bu bakış açısının bir neticesi olarak, şariatı temsil eden ehl-i Sünnet uleması, ya da ehl-i hak²⁹, hangi derecede olursa olsun sufilerden daha üstündür. İmâm Rabbânî'nin, bu görüşünü nübüvvet-velayet konusuna dayandırması oldukça ilginçtir. Denize nisbetle dalganın bir kıymeti olmadığı gibi hiç kuşkusuz nübüvvet söz konusu olduğunda da velayetten bahsetmek anlamsızdır³⁰. Şu halde nübüvvet, velayetten üstün olduğu için nübüvvet kandilinden ışıık alan ulemanın ilmi de, velayet mertebelerinden alınan ilimden daha üstündür:

24 Bir mektubunda (*Mektûbât*, c.I, mektup 301, s.362-363) nübüvvet kandilinin ikinci bin yıla kadar gizlendiğini söyleyen İmâm Rabbânî, artık kendi döneminde bunun açığa çıkması gerektiğini vurgular. Başka bir mektubunda (*Mektûbât*, c.II, mektup 4, s.12-13) ise, ayne'l-yakîn ve hakke'l-yakîne ulaşan ve dolayısıyla nübüvvet nurlarının kandilinden ilim alan kimsenin, ikinci bin yılın müceddidi olduğunu ve onun ortaya çıktığını söyler. Öyle anlaşıyor ki, İmam, kendisini ikinci bin yılın müceddidi misyonuna sahip olarak görmektedir.

25 İmâm Rabbânî'nin müceddid olarak rolü ve şariat ile tarikat arasındaki ilişkiyi ortaya koyuşu ile ilgili bkz. Ahmed, Aziz, *Studies in the Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford 1965; Muhammad Abdul Haq Ansari, *Sufism and Shari'ah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism*, Leicester 1986; Buehler, Arthur, "Shariat and 'ulamâ in Ahmad Sirhindi's Collected letters", *Die Welt des Islams: International Journal for the Study of Modern Islam*, v.43, n. iii, (2003), p.309-320.

26 İmâm Rabbânî, a.g.e., c.I, mektup 84, s.95.

27 İmâm Rabbânî, a.g.e., c.I, mektup 36, s.50.

28 İmâm Rabbânî, a.g.e., c.I, mektup 41, s.54; c.I, mektup 84, s.95-96; c.I, mektup 177, s.155; c.I, mektup 193, s.164-165; c.I, mektup 213, s.184-185; c.I, mektup 266, s.260-261.

29 İlginç bir şekilde İmâm Rabbânî bu iki ifadeyi aynı anlamda kullanır. Bkz. *Mektûbât*, c.I, mektup 286, s.311. Sirhindi'nin şariat ve ulema hakkındaki görüşlerinin analizi için bkz. Buehler, Arthur, "Shariat and ulama in Ahmad Sirhindi's Collected Letters", *Die Welt des Islams*, 43 iii (2003) s.309-320.

30 İmâm Rabbânî, *Mektûbât*, c.I, mektup 266, s.272.

“Nebîlere uygunluk içerisinde hareket eden ulemanın nazarı, nübüvvet kemâlâtı ve ilimlerine dayanır. Halbuki sufilerin nazarı, velâyet kemâlâtı ve bilgileri ile sınırlıdır. Öyleyse nübüvvet kandilinden alınmış olan ilim, velâyet mertebelerinden alınmış olan ilimden daha doğru ve daha sağlamdır”³¹.

Hakîkati temsil etme yetkisinin, ehl-i hak olarak isimlendirdiği zâhir ulemasında olduğunu söyleyen İmâm Rabbânî’nin, artık, ehl-i hak ile sufiler arasında ihtilaf çıkması durumunda, ya da sufiler, ehl-i hakka aykırı görüşler serdettiğinde sufilere itibar edilmemesi gerektiğini savunması beklenen bir durum olacaktır:

“Hiçbir velî, herhangi bir nebînin derecesine asla ulaşamaz. Velînin başı, sürekli olarak nebînin ayağı altındadır. Bilinmelidir ki, ulema ile sufiler arasında ihtilaf çıkan herhangi bir mesele dikkatlice incelendiği zaman görülecektir ki, hak ulema tarafındadır”³².

“Sâlik için gerekli olan şeylerden birisi, ehl-i sünnet ve’l-cemaat ulemasının Kur’an, Sünnet ve selevin rivayetlerinden istinbat ettiği doğru itikat (el-’itikâdu’s-sahîh) üzere olmasıdır. Yine Kur’an ve Hadisi, ehl-i hak yani ehl-i sünnet ve’l-cemaat ulemasının anladığı manalara hamletmesi gerekir. Faraza keşf ve ilham ile oluşan herhangi bir bilgi, ehl-i hakkın ortaya koyduğu manalara aykırı olursa, keşf ve ilhama itibar edilmemesi ve ondan Allah’a sığınılması gerekir”³³.

İmâm Rabbânî’nin, İbnü’l-Arabî ve vahdet-i vücûd eleştirisini, işte tam bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Tasavvuf, zâhir bilginlerinin temsil ettiği kıstaslara bağlıdır. Şöyle de söylenebilir: Tasavvuf, İbnü’l-Arabî’nin öngördüğü şekilde üst bir ilim ve doktrin değil, zâhirî ilimlerin alt bir dalıdır. Bu bakımdan keşf ve ilhamın yegâne kıstası ve doğruluk ölçüsü, ehl-i hak ulemanın (zâhir ulemasının) anladığı manalardan başkası olmamalıdır. Öyleyse İbnü’l-Arabî’nin keşf ve ilhama dayanarak ortaya koymuş olduğu bir kısım görüşler ve müşâhede esasına dayanarak geliştirdiği vahdet-i vücûd, ehl-i hakkın kriterlerine aykırılığı dolayısıyla isabetsiz ve hatalıdır; ancak, ictihaddaki hata gibi keşfe dayalı hatası sebebiyle İbnü’l-Arabî de mazur görülebilir³⁴.

Bu bağlamda denilebilir ki, hakîkatin ölçütü, Ehl-i Sünnet itikadıdır ve tasavvuf söz konusu olduğunda buna aykırı olan her şey, eksik ve hatalı bir keşfin neticesi olarak yanlışır. Gerçekten de İmâm Rabbânî’nin, İbnü’l-Arabî ve vahdet-i vücûda yönelik eleştirilerine baktığımızda, bu noktayı kolaylıkla görebiliriz. Zira o, söz konusu tenkitlerinde gerekçe olarak ehl-i hakka aykırılık durumunu göstermektedir. “İlginç olan şu ki, Şeyh İbnü’l-Arabî, keşif erbabının kabul ettiği kişilerden birisidir. Halbuki, o, ehl-i hakkın görüşlerine aykırı pek çok hatalı ve yanlış bilgiye sahiptir”³⁵. Bu nedenle, İmâm’ın, İbnü’l-Arabî ve vahdet-i vücûd eleştirilerinde yapmak istediği şey, keşfe dayalı tasavvufî tecrübeyi ehl-i sünnet itikadı ile çelişmeyen bir zemine oturtmaktır. Nitekim, o, bu bağlamda şeyhine âit olan Rubaiyyat adlı esere yaptığı şerhinde, vahdet-i vücûd ile ehl-i hakkın görüşleri arasındaki

31 İmâm Rabbânî, a.g.e., c.I, mektup 266, s.272.

32 İmâm Rabbânî, a.g.e., c.I, mektup 266, s.272.

33 İmâm Rabbânî, a.g.e., c.I, mektup 286, s.311.

34 İmâm Rabbânî, a.g.e., c.I, mektup 266, s.265; c.I, mektup 286, s.311-312.

35 İmâm Rabbânî, a.g.e., c.I, mektup 266, s.265.

ihtilaf noktalarını ortadan kaldırdığını ve bir sentez oluşturduğunu söylemektedir: “Bu Fakir, Allah’ın yardımıyla, Hz. Şeyhimizin Rubaiyyat şerhinde, bu meseleyi (vahdet-i vücûdu) ehl-i hakkın itikadına mutabık hale getirdi; aralarını birleştirdi; iki grup arasındaki tartışmayı lafza döktü; her iki tarafın da şek ve şüphelerini, kesin bir şekilde çözdü”³⁶. Bizce, onun, Mektûbât’ta yapmış olduğu da aynı şeydir ve söz konusu uzlaşma ya da sentez, vahdet-i şuhûddur. Bu nedenle vahdet-i şuhûdu, vahdet-i vücûdun Ehl-i Sünnetin itikat formları ile uyumlu hali olarak nitelemek mümkündür. Bu bakımdan İmâm Rabbânî’nin, metafizik bir doktrin olarak İbnü’l-Arabî’nin tasavvuf tasavvuru yerine, ilk dönem sufilerinin İslamî bir ilim olarak tasavvuf tasavvurunu yöntem olarak tercih ettiğini söylememiz yanlış olmayacaktır.

İşte İmâm Rabbânî’nin vahdet-i vücûda yönelik eleştirileri tam bu noktadan başlamaktadır. İlk dönem tasavvufunda olduğu gibi ona göre, tasavvufî tecrübe anında sufi, bir birlik hâli yaşar. Ancak bu yalnızca müşâhedenin birliğidir ve buradan hareketle varlığı izah edeceğimiz vahdet-i vücûda ulaşamayız. Zira müşâhededeki bir doktrin üretmek mümkün değildir. Bu yüzden sufinin yaşadığı birlik, sadece müşâhedenin birliği anlamına gelen vahdet-i şuhûddur. Peki İmâm Rabbânî vahdet-i şuhûdu nasıl izah eder? Ona göre iki tür tevhîd vardır: Birincisi, şuhûdî tevhîd. Bu, “Bir’in müşâhedesidir”dir yani bu sufi, birden başka bir şeyi müşâhede etmez. İkincisi ise, vücûdî tevhîddir ki, varlığın bir olduğu ve Bir’in dışındakilerinin yok (ma’dûm) olduğuna inanmaktır. Vahdet-i vücûda inananlar, bütün varlıkları, bir zatın tecellisi ve zuhûru olarak görürler. Vücûdî tevhîd, ilme’l-yakîn; şuhûdî tevhîd ise, ayne’l-yakîn derecesindedir.³⁷

Şu hâlde denilebilir ki, vahdet-i vücûd, müşâhededeki hareket ederek Allah’ın dışındaki varlıkları inkâr etmek, vahdet-i şuhûd ise, müşâhedenin birliğine inanmakla birlikte, Allah’ın dışındaki varlıkların gerçekliğini kabul etmektir. Buna göre birincisi, monist; ikincisi ise bir ölçüde düalisttir. Yani birincisi, mutlak anlamda tek varlığın olduğuna inanırken; ikincisi, iki farklı varlık alanını kabul eder. Özetle vahdet-i vücûdda birlik, bilgide; diğerinde ise, bilgide değil, müşâhedededir.³⁸

Vahdet-i şuhûdu tasavvufî tecrübenin özü olarak tanımlayan İmâm Rabbânî, vahdet-i vücûdu eleştirir ve aynı zamanda vahdet-i şuhûdun esas önermelerini şu şekilde ortaya koyar.

1. Vücûd zâta zâid bir sıfattır. İmâm Rabbânî, bir mektubunda İbnü’l-Arabî ve yorumcuları gibi zât ile vücûdun aynıyetine delâlet etmek üzere “Hakk’ın hakîkatinin sırf varlık olduğunu” ifâde ederken³⁹, başka bir mektubunda Hakk’ın hakîkatine vücûd nisbet edilemeyeceğini ileri sürer. Bu

36 İmâm Rabbânî , a.g.e., c.I, mektup 266, s.265. O, başka bir mektubunda ayrıntılarıyla vahdet-i vücûdun şer’î ilimlere tatbikini anlatır. Bkz. *Mektûbât*, c.II, mektup 44, s.72-76.

37 İmâm Rabbânî , a.g.e., c.I, mektup 43, s.56. Sûfimiz, iki tevhîd arasındaki farkı, bir analogi ile açıklar: Bir kişinin güneşe yakın olduğunu düşünelim. Bu kişi, güneşe yakınlığından dolayı yıldızları göremeyip yalnızca güneşi görür. Bu nedenle onun müşâhedesi, güneşten başkası değildir. Fakat o, yıldızları göremediği anda bilir ki, yıldızlar ma’dûm değil, mevcûttur; yıldızlar sadece güneşin güçlü ışıkları arasında yok olmuştur. Söz konusu kişi, bir taraftan müşâhedesinden dolayı yıldızların varlığını inkâr ederken, diğer taraftan böyle bir bilginin vakıaya uygun olmadığını da kabul eder. Bu benzetmede, güneşi müşâhede ettiği anda yıldızları görmeyen, ama yine de yıldızların güneşten ayrı olarak varlığına hükmeden kişi, şuhûdî tevhîd taraftarıdır. Vücûdî tevhîd taraftarı ise, müşâhedesinde anında yıldızları göremediği için onları yok kabul eden kişi gibidir. İmâm Rabbânî’ye göre vücûdî tevhîd, akıl ve şeriata aykırıdır. a.g.e., c.I, mektup 43, s.56-57.

38 Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991, s.507.

39 İmâm Rabbânî , *Mektûbât*, c.I, mektup 234, s.209.

bir çelişki değil midir? Rabbânî bu sorunu nasıl aşmaktadır? Hakk'ın hakîkatinin "sırf varlık (el-vücûdu's-sırf)" olduğu şeklindeki görüş, onun sûfî tecrübesinin başlangıç ve orta aşamalarında ulaştığı bir noktadır. O, sûfî tecrübenin son noktasına ulaştıktan sonra görmüştür ki, Hakk'ın hakîkatine vücûd dahî denemez⁴⁰. Çünkü onca vücûd, mantıkî olarak zıddı olan "adem"i gerektirir. Halbuki zâtın hakîkati, zıddını gerektiren kavramlardan münezzehtir. Rabbânî'nin ifâdesiyle "zıddı ile kâim olan vücûd, zât mertebesine nasıl layık olabilir! Biz, bu mertebeyi vücûd olarak isimlendirmişsek, bu ibarenin darlığındandır. Böyle bir isimlendirmeye, ademin ulaşamayacağı varlık kastedilmiştir"⁴¹. Buradan şu sonuç çıkar: Bütün bilgi ve idrâkimizin ötesinde olan zât, sıfat olan vücûd nisbetinden dahî münezzehtir. Vücûdun bir sıfat olup olmadığı ya da varlığın mâhiyete eklenip eklenmediği yönündeki görüşlerde İmâm Rabbânî, vücûdun zâtın bir sıfatı olduğu ve dolayısıyla zata eklendiği şeklindeki görüşü tercih etmiş görünmektedir⁴². Böyle bir yaklaşım ise, esasta vahdet-i vücûdun birinci önermesinin yani "varlık olmak bakımından varlık, Hak'tır" cümlesinin eleştirisidir.

2. Sıfatlar, zâtın aynı değil, zâta zâiddir⁴³; âlem ise, zâtın gölgesi olan sıfatların gölgesidir. Bundan, âlemin Allah'ın aynı olmadığı sonucu çıkar⁴⁴. Rabbânî'ye göre Allah ile âlem ilişkisinde yalnızca şu söylenebilir: Bütün âlem, ilâhî isim ve sıfatların mazharıdır. Bununla beraber Allah'ın mahlûku olması ve isimlere delâlet etmesi dışında, yaratıcısıyla arasında hiçbir münâsebet yoktur⁴⁵. Sûfî, bu noktada İbnü'l-Arabî ve yorumcularını eleştirir. Onlar bir taraftan zâtın meçhûl ve mutlak olduğunu ve dolayısıyla da onun hakkında hiçbir hüküm veremeyeceğimizi söylerken, diğer taraftan zâtî kuşatma (ihâta), yakınlık (kurb) ve beraberlik (maiyet)'ten bahsederler. Bu ise zât hakkında verilen itibarî bir hükümdür. Şu hâlde zât, bütün hükümlerin ötesinde olduğuna göre, âlemin, Allah'ın aynı olmaması gerekir. "En üst makamda gördüm ki, âlem her ne kadar sıfatlara âit yetkinliklerin aynası ve tecellî yeri ise de vücûdî tevhîd taraftarlarının zannettiği gibi mazhar, zâhirin; gölge, aslın kendisi değildir"⁴⁶. Netice olarak denilebilir ki, sıfatlar ve isimler, zâtın aynı değilse, bunun doğal sonucu olarak âlem de zâtın aynı olmayacaktır⁴⁷. Dolayısıyla mümkün varlıkların hakîkati olan a'yân-ı sâbitenin yaratılmamış (gayr-i mec'ûl) ve buna bağlı olarak varlığın tek olduğunu düşünen İbnü'l-Arabî ve yorumcularının aksine İmâm Rabbânî, isimlerle eserleri olan âlem arasındaki ontolojik bir birliğin olmadığı tezini savunmaktadır.

40 İmâm Rabbânî, şöyle der: "Bu fakîrin bazı mektuplarında 'Hakkın hakîkati sırf varlıktır' şeklinde yazdığı şeyler, bu muamelenin hakîkatine muttâlî olmadığından dolayıdır. Bu kabilden vücûdî tevhîd ve benzeri konularda yazdığım hakîkatler, ittilâ'ın olmamasındandır. Muamelenin hakîkatine muttâlî olduktan sonra başlangıç ve orta aşamalarda yazdığım ve söylediğim şeylerden pişman oldum" *Mektûbât*, c.I, mektup 260, s.244-245.

41 İmâm Rabbânî, *Mektûbât*, c.I, mektup 260, s.244.

42 Varlık-mâhiyet ilişkisi hakkındaki görüşler için bkz. Râzî, Fahrüddin, *el-Metâlibu'l-âliye*, (thk. Ahmet Hicâzî es-Seka), Beyrut 1987, c.I, s.209-312; Molla Câmî, *Dürretü'l-fâhire*, Tahran 1358/1939 s.2; Atay, Hüseyin, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Ankara 1983; İzutsu, Toshihiko, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, (çev. İbrahim Kalın), İstanbul 1995, s.148.

43 Rabbânî şöyle der: "Sırf zâtın gayrı olan her şey, isim ve sıfatlar da olsa, 'gayr' ve 'sivâ' olarak ifâde edilir" *Mektûbât*, c.I, mektup 38, s.51; Ayrıca bkz. c.I, mektup 260, s.243

44 O, bu görüşünü açıkça şöyle ifâde eder: "Bildim ki, Hakk, âlemin aynı değildir; âleme bitişik ve ondan ayrı da değildir" *Mektûbât*, c.I, mektup 8, s.14

45 İmâm Rabbânî, *Mektûbât*, c.I, mektup 125, s.121-122

46 İmâm Rabbânî, a.g.e., c.I, mektup 31, s.42.

47 İmâm Rabbânî, a.g.e., c.I, mektup 31, s.41-43. İmâm Rabbânî, Allah ile âlem arasındaki ilişkinin, "ayniyet" ilişkisi olmadığını bir misal ile izah eder. Varsayalım ki, bir kişi, kendisinde bulunan yetkinlikleri izhâr etmeyi istemektedir. O, kendisinde bulunan gizli güzellikleri, insanlara açıklamak üzere harfler ve sesler icât eder ve böylece yetkinliklerini izhâr eder. İmdi yetkinliklerin aynası ve tecellîsi olan, harfler ve seslerden oluşan bu sûretin, yetkinliklerin aynı olduğu söylenemez. Çünkü İmâm Rabbânî'ye göre yetkinlikler ile ses ve harfler arasında, yalnızca delîl ve medlûl olma durumu vardır. Şu hâlde delîl ve medlûl ya da zâhir ve mazhar alakasından hareketle insanın yetkinlikleri ile harf ve sesler arasında "ayniyet" olduğuna hükmedemeyeceğimiz gibi Allah ile âlem arasında da bir ayniyetten bahsedemeyiz. Öyleyse âlem, Allah'ın aynı değildir.

3. Hakîkî ve gölge varlık ayırımı, hayâlî değil, gerçektir. İmâm Rabbânî, isim ve sıfatların gölgesi olarak nitelendirdiği âlemin, nisbî de olsa, isim ve sıfatlardan ayrı bir varlığının olduğunu savunur. Bu noktada âlemin “vehm” ve “hayal” olduğu esasî üzerine kurulu vahdet-i vücûd ile hesaplaşır. Ona göre vahdet-i vücûd, yalnız Hakk’ın zâtından ibâret olan bir varlık inancına dayanır. Buna göre âlem, ilmi subûtun tahakkukundan başka bir şey değildir. Her ne kadar âlem, Allah’ın gölgesi ise de, gölge varlık yalnızca histedir ve gerçek olarak hâricte sırf yokluktur. İmâm Rabbânî, bu noktada vahdet-i vücûdun “Hakk’ın varlığından bağımsız olarak âlemin varlığının olmadığı” tezini eleştirir ve tamamen yanlış olduğunu ileri sürer. O, kendi görüşünü, “asıl” ile “gölge” arasındaki ilişkiyi analiz ederek temellendirir. Âlem, Allah’ın gölgesi olmakla beraber, “asıl” olarak olmasa da “gölgelik” (zilliyet) yoluyla hâricte vardır. Bir misal ile ifâde etmek gerekirse, bir şahıs ile gölgesi arasındaki ilişkiyi düşünelim. Şahısta bulunan özellikler, gölgesinde yansısı da, meselâ gölge ateşin üzerine geldiğinde o şahsın gölge gibi acı çektiğini söyleyemeyiz. Şu hâlde gölge, şahıstan ayrı olduğu gibi âlemin varlığı da Allah’ın varlığından ayrıdır.⁴⁸ İmâm Rabbânî, aynı konu ile ilgili tartışmasını başka bir mektubunda da sürdürür. Burada temel çıkış noktası, âlemin, “adem”den yaratılmış olmasıdır. Halbuki mümkün varlıkları, ilâhî ilmin sûretleri olarak gören İbnü’l-Arabî “ilmin sûretleri, zâtın aynasında yansımıştır” derken, hâricte zâtın başka bir varlık kabul etmez. Oysaki Rabbânî’ye göre mümkün varlıklara “varlık olma” hâli yansımışsa da onlar “adem”dir. Sonuç olarak karşımıza iki varlık alanı çıkmaktadır. Bunlar, “zorunlu varlık alanı” ve “mümkün varlık alanı”dır.⁴⁹ Bu tam anlamıyla daha önce belirtmiş olduğumuz Kâşânî’nin vahdet-i vücûd tanımında yer alan “Vahdet-i vücûd ile vücûdun vâcib ve mümkün bölünmemesi kastedilir” ifadesine verilmiş bir cevap özelliğini taşır. İfade etmek gerekir ki, böyle bir sonuç, bir ölçüde Rabbânî’yi iki farklı varlık alanını kabul etmeye sevk etmiştir. İmâm Rabbânî’nin ikinci ve üçüncü maddelerdeki eleştirisi, vahdet-i vücûdun ikinci önermesi olan a’yân-ı sâbite ilkesinin geçersizliğine yönelik eleştirilerdir.

4. Sûfî tecrübenin son gayesi, tevhîd değil, kulluk (ubûdiyet) olduğu için seyr u sülûkun ulaştığı nihâî nokta da, vahdet-i vücûd değil, vahdet-i şuhûddur. Sûfî, müşâhedelerinden hareket ederek varlığın birliğini savunamaz. İmâm Rabbânî’nin, İbnü’l-Arabî’ye yönelik eleştirilerinin tamamında bu noktanın göze çarptığını söylemek mümkündür. O, pek çok kez, sülûkunun ilk zamanlarında vahdet-i vücûdun müşâhedesine nâil olduğunu, daha sonra yanlışlığının kendisine keşfolunmasıyla bu görüşten vazgeçtiğini söyler. Buradan hareket ederek, vahdet-i vücûdçuların iddiâ ettikleri gibi sûfî tecrübenin son noktasının, tevhîd değil, “kulluk” (ubûdiyet) olduğu sonucuna ulaşır. Bu yaklaşım, vahdet-i vücûd inancının eksik ve yetersiz olduğu anlamına gelir.⁵⁰

48 İmâm Rabbânî, a.g.e., c.I, mektup 160, s.138-141.

49 İmâm Rabbânî, a.g.e., c.I, mektup 234, s.214-215.

50 İmâm Rabbânî, a.g.e., c.I, mektup 160, s.140-141. O, söz konusu tecrübesinin seyrî ile ilgili olarak şöyle der: “Bu satırların yazarı Derviş, önceleri varlığın birliğine inanıyordu. Çocukluğundan itibaren bu tevhîd ilmini elde etmişti ve bir hâli olmasa bile yakîn mertebesine ulaşmıştı. Bu yola girince öncelikle kendisine hâl olarak tevhîd yolu açıldı ve bir müddet bu makamın mertebelerinde seyretti. Kendisine, bu makama uygun bir çok ilim aktı, vücûdî tevhîd erbâbına gelen müşküller ve vâridlerin tamamı, kendisine keşfolundu ve onların çözüm yolları da bildirildi. Bir müddet sonra, bu dervişe başka bir nisbet galip geldi. Vücûdî tevhîd konusunda yani onun gerçeğe uygun olup olmaması hususunda durakladı. Fakat bu duraklama, inkâr olarak değil, iyi niyet şeklinde oldu. Bu duraklamada bir müddet devam ettikten sonra, durum inkârâ dönüştü. Bu makamın, süfliyet makamı olduğu ve ‘gölgelik’ (zilliyet) makamına yükselmek gerektiği, kendisine ilhâm edildi. Fakat o, inkâr noktasında ihtiyar sahibi değildi ve büyük şeyhlerin burada bulunması sebebiyle bu makamdan ayrılmaya da gönlü razı olmadı. ‘Gölgelik’ (zilliyet) makamına ulaşır, kendisini ve sair âlemi ‘gölge’ olarak gördüğünde –ikinci tâifenin de söylediği gibi-, kemâlin vahdet-i vücûdda olduğunu zannettiği için oradan ayrılmamayı arzuladı. ‘Gölgelik makamı’nın genelde o makamlarla bir münasebeti vardır. Sonra inayet ve lütufla onu bu makamdan daha üstün bir makama yükselttiler ve ‘kulluk’ makamına ulaştırdılar. İşte o zaman bu

Sonuç olarak İmâm Rabbânî, yukarıda sıralanan dört esas noktada İbnü'l-Arabî'nin formüle etmiş olduğu vahdet-i vücûd görüşünü eleştirir ve onun yerine vahdet-i şuhûd doktrini geliştirir ki, bu doktrini şu esaslara dayanır: vücûd, zata zâid bir sıfattır, sıfatlar zatın aynı olmadığı gibi âlem de sıfatların aynı değildir, varlık ve yokluk (adem) zıtlıklarına bağlı olarak, Allah ile âlemin varlıkları birbirinden ayrıdır. Tevhîde dayanan vahdet-i vücûd değil, kulluk makamına dayanan vahdet-i şuhûd, tasavvufî tecrübenin en üst noktasıdır. İmâm Rabbânî'nin, ortaya koyduğu vahdet-i şuhûdun esas prensipleri ile vahdet-i vücûdun prensipleri arasında gerçekte bir fark olup olmadığı tartışılabilir. Ancak bizce, onun, vahdet-i vücûdu kabul etmediğini belirtmesi, kendisini tasavvufun neresinde konumlandığını görebilmemiz bakımından tarihî bir öneme sahiptir.

III. SONUÇ

Bu tebliğde yapmış olduğumuz tespitleri şu şekilde özetlemek mümkündür: İbnü'l-Arabî ile başlayan ve pek çok yorumcusu ile devam eden metafizik tasavvuf döneminin varlık yorumu, genel olarak vahdet-i vücûd şeklinde formüle edilmiştir. İbnü'l-Arabî, ilk dönem tasavvufuna bağlı kalmakla birlikte, tasavvufu, nebevî hikmetin en doğru yorumu olarak görüyor ve bu nedenle bütün ilimleri denetleyen ve bütün varlığı izah eden üst ilim olarak inşa etmeye çalışıyordu. Kısaca belirtmek gerekirse, ilk dönemin aksine, tasavvuf, artık zâhirî ilimlerden meşruiyet talep eden bir alt ilim değil, kendi meşruiyetini peygamberden alan ve diğer ilimlere meşruiyet veren bir ilim olmalıydı. İbnü'l-Arabî tasavvufu böyle görüyordu ve bunu gerçekleştirmeye çalıştı. Aslında vahdet-i vücûd dediğimiz şey de bu ilimin adıydı. İbnü'l-Arabî'nin gerçekleştirmeye çalıştığı bu işi, kendinden sonra gelen Konevî ve Kayserî gibi yorumcular, bu ilmin prensiplerini ortaya koyarak sistematik hâle getirmişlerdir. Vahdet-i vücûd olarak formüle edilen İbnü'l-Arabî'nin varlık yorumunun iki temel önermesi vardı: Birincisi, Hak'ta mâhiyet ve varlık, birbirinin aynıdır. Bu nedenle varlık olmak bakımından varlık, Hak'tır ki, bu, Mutlak Varlık'tır. İkincisi ise, mümkün varlıklar söz konusu olduğunda onların varlığı, a'yân-ı sâbitedeki mâhiyetine sonradan ilişmiştir.

İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd doktrini, geniş yankı bulmuş olması dolayısıyla onu, savunanlar olduğu gibi eleştirenler de olmuştur. Sufi olmayanların eleştirisi bir tarafa, tasavvuf içinden de eleştiriler gelmiştir. Bu eleştiriler, bir bakıma kendi içinde yeni ve değişik bir varlık izahını da içeriyordu. Bu bakımdan tasavvufta değişik birlik anlayışlarının olduğunu söylememiz mümkündür. Bizce yapılan bu eleştiriler, asıl olarak iki yönden yapılmaktaydı: Birincisi, tasavvufun konumuyla ilgili olarak yönetsel eleştiri. İkincisi ise, içerik olarak vahdet-i vücûdun doktrinel eleştirisi.

Örnek olarak incelediğimiz Abdülkerîm Cîlî, yönetsel olarak ve yapı itibarıyla İbnü'l-Arabî geleneğine tamamen sadık kalmıştır. Ona göre de tasavvuf üst bir ilimdir ve müşâhededen hareketle bilgisel olarak bir varlık doktrini geliştirebiliriz. Doktrin açısından ise, Cîlî, vahdet-i vücûdun, "mümkünlerin varlığı, mâhiyetlerine sonradan ilişmiştir" ikincil önermesini de tamamen kabul etmektedir. Ancak Tanrı'da mâhiyet ve varlık ilişkisi konusunda varlığın, mâhiyetle (zatta) sonradan

makâmın kemâli ve yüceliği ortaya çıktı. Bunun üzerine, alt makamlardan tevbe ve istiğfar etti". Ayrıca Rabbânî'nin vahdet-i vücûdun son makam olmadığı ile ilgili benzeri ifâdeleri için bkz. *Mektûbât*, c.I, mektup 8, s.13; c.I, mektup 31, s.41-42; c.I, mektup 43, s.58.

taayyün ettiği şeklindeki teziyle vahdet-i vücûdun birinci önermesine katılmamaktadır. Bizce bu önemli bir ayırımdır ve en azından bu örnek bile İbnü'l-Arabî geleneğine mensup sufilerin varlığı izah tarzında farklılıklar olduğunu göstermek bakımından büyük önem taşımaktadır.

Simnânî ve İmâm Rabbânî'nin vahdet-i vücûd eleştirileri ise birbirine çok yakındır. Her ikisine göre de vahdet-i vücûd, müşâhededen elde edilen doğru bir yorum değildir. Evet! Müşâhede insana bir birlik hâli verir, ama bu varlığın birliği değil, müşâhedenin birliğidir. Müşâhedenin birliği, bilgisel bir muhteva taşımayacağı için ondan hareketle bir varlık yorumu geliştirmek yöntemsel bir yanlışlıktır. Öte yandan özellikle İmâm Rabbânî'ye göre vahdet-i vücûdun temel önermeleri de gerçeğe mutabık değildir. Zira İbnü'l-Arabî'nin zannettiğinin aksine varlık zata zâiddir. İkinci olarak isim ve sıfatlar zatın aynı değil, gayrıdır. Belki de bundan daha önemlisi, a'yân-ı sâbite kadîm olmadığı için mümkünlerin hakikatleri kadîm varlık alanından bağımsızdır. Dolayısıyla birbirinden bağımsız kadîm ve hâdis olmak üzere iki varlık alanı söz konusudur.

Ayrıca bu eleştirilerde ortaya çıkan çok daha önemli nokta ise şudur; İmâm Rabbânî'nin doktrine yönelik eleştirileri, esasında metodik eleştirileri ile birlikte daha önem kazanmaktadır. Zira o, İbnü'l-Arabî'nin bir üst bilim olarak inşa ettiği tasavvuf anlayışına karşı çıkmaktadır. Tasavvuf, şeriatın üst bir çatısı değil, tam tersine şeriatın alt bir alanıdır. Onca şeriat, tasavvufu içerir. Bu bakımdan bir doktrin kurulacaksa, şayet, bunun ilke ve kurallarını şeriat belirlemelidir. İlginç olan şu ki, İmâm Rabbânî, şeriatı da tanımlar. Şeriat, fıkıh ve kelâm ilimlerinde temessül eder ve mensupları, ehl-i hak olarak dinî hakîkatin ölçütüdürler. Bu bakımdan o, tasavvufu, İslamî bir ilim olarak şeriatın eksenine oturtmaya çalışır. Kuşkusuz bu bakış açısı, İmâm Rabbânî açısından, İbnü'l-Arabî ile birlikte özünden sapan tasavvufu, yeniden ilk dönem tasavvuf anlayışına irca etmektir. Şu halde İmâm Rabbânî'ye göre müşâhededen elde edilen birlik hâli, vahdet-i vücûd gibi kendi başına yorumlanamaz. Tam tersine Ehl-i Sünnet prensiplerine uygun olarak yorumlanmalıdır ki, işte bu vahdet-i vücûddur. Gerçekten de ilk dönem tasavvufuna dönmeyi öngören İmâm Rabbânî'nin vahdet-i şuhûdun vazgeçilmezleri olarak ortaya koyduğu, varlığın zata zâid olduğu, isimlerle eserleri arasında ontolojik birliğin olmadığı, mümkün varlıkların hakîkati olan a'yân-ı sâbitenin yaratılmış olması dolayısıyla zorunlu ve mümkün varlık ayırımının gerekliliği prensipleri, son tahlilde kelâmın yaratılış ilkelerinin kabulünden başka bir anlama gelmemektedir.

Bu sufilerin vahdet-i vücûd eleştirisinde haklı olup olmadıkları ya da vahdet-i şuhûdun ne tür sorunlar çıkardığı tartışılabilir. Ama en azından vahdet-i vücûda karşı görüşler serdetmeleri bile kayda değerdir. Zira bu durum, tasavvufun tek bir yapı olmadığının en önemli kanıtıdır.