

Türk Kültürü

TÜRK KÜLTÜRÜ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

YIL 47

YENİ SERİ CİLT II

SAYI 1

2009/1

Ankara <Bahar> 2009

XIX. YÜZYILDA İBNÜ'L-ARABÎ VE VAHDET-İ VÜCÛD TARTIŞMALARI: GELENEĞİN DEVAMI MI YENİ BİR BAŞLANGIÇ MI?

Rüya KILIÇ
Hacettepe Üniversitesi

Özet: İslâm dünyasında Ekberîler ile muhalifleri arasında yüzyıllar boyunca devam eden köklü bir tartışma geleneği olduğu bilinmektedir. Fakat bunun sebepleri, niteliği ve sonuçları üzerinde değerlendirmelerde bulunabilmek için öncelikle verilere dayalı çok sayıda monografiye ihtiyaç duyduğumuzu kabul etmeliyiz. İşte burada XIX. yüzyıl sonu ve XX. yüzyılın başında Osmanlı topraklarında bir kere daha alevlenen İbnü'l-Arabî ve vahdet-i vücûd tartışmalarına dikkat çekmek istiyoruz. Bu dönemdeki tartışmada yeni olan, Batı düşüncelerinin tesiriydi. İbnü'l-Arabî'nin Yunan felsefesinin nüfuz sahasında kalıp kalmadığı, vahdet-i vücûdun panteizm olup olmadığı hararetle tartışılan konulardan sadece bir kaçıdır. Taraftarları Şeyh-i Ekber'i modern düşüncelerin öncüsü olarak sunarken vahdet-i vücûd anlayışının materyalist felsefenin tehdidine karşı koymakta kullanılabileceğini düşündüler. Böylece, Batı fen ve felsefesi ile şüpheye düşenler vahdet-i vücûd ile "küfür"den kurtarılmaya çalışılıyordu. Fakat bir yönleriyle geleneğe bağlı kalmaktan da kurtulamadılar. Belki de bunun en güzel örneği, İbnü'l-Arabî ve vahdet-i vücûdu bütün Müslümanların anlayamayacağını tekrarlamalarıydı.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı İmparatorluğu, İbnü'l-Arabî, vahdet-i vücûd, panteizm.

Debate in the XIXth Century on Ibn al-Arabi and Wahdat al-Wujûd: a Continuation of tradition or a new beginning?

Abstract: It is a well known fact that in the Islamic world, there was a well-established and centuries old tradition of debate between the Ekberîs and their opponents. However, we must admit that in order to be able to evaluate reasons, nature and results of the debate, we need many monographies based on sound data. At this point, we would like to underline the debate concerning Ibn al-Arabi and wahdat al-wujûd (Unity of Existence), which lived up once more in Ottoman lands during the late XIXth and early XXth centuries. The impact of the western thought constitutes the new face of the debate. Whether or not Ibn al-Arabi was influenced by Greek philosophy and whether or not wahdat al-wujûd was a form of pantheism, were only a few of the subjects being heatedly debated at the time. While Shaykh al-Akbar was presented as the precursor of modern thought by his followers, his followers held that wahdat al-wujûd could be used to oppose the threat posed by materialist philosophy. In other words, the theory of wahdat al-wujûd would be used as a way of saving from a state of "blasphemy" those who had been led into doubt by Western science and philosophy. However, they could not escape tradition as far as one aspect was concerned. The best example of this may be the way they repeated that Ibn al-Arabi and his conception of wahdat al-wujûd could not be understood by all Muslims.

Key Words: Ottoman Empire, Ibn al-Arabi, wahdat al-wujûd, panteizm.

Osmanlı İmparatorluğu'nda İbnü'l-Arabî'ye sahip çıkılmaktan hiçbir zaman vazgeçilmedi. Ancak, bu topraklarda taraftarları kadar muhaliflerinin de eksik olmadığını ve iki grup arasında köklü bir tartışma geleneğinin olduğunu unutmamak gerekiyor. Bu tartışma XIX. yüzyıl sonu ve XX. yüzyılın başında bir kere daha alevlendi. Görünüşe göre bu dönemi, diğerlerinden ayıran, Batılı düşüncelerin tesiriydi. Nitekim buradaki çalışmamızın temelini, İbnü'l-Arabî'nin Osmanlı düşünce tarihindeki yeri gibi henüz çok karanlık bir alanda, modern Batılı düşünceler ile Şeyh-i Ekber'in yeniden keşfedilmesi arasında bir bağ olup olmadığı ve varsa bunun niteliği üzerinde durulması oluşturmaktadır.

XIX. yüzyılda Şeyh-i Ekber'in Osmanlı taraftarlarından bir kısmı Avrupalı filozoflardan etkilenmişler ve geleneklerine de bağlı bir halde modern düşüncelerin İslâm'ın kültür mirasında varlığına ve Şeyh'in o anda moda olan düşünürlerin dâhî öncüsü olduğuna kendilerini inandırmaya çalışmışlardır. Ancak, ne Batı'dan okuduklarına uyararak yeni bir versiyonu ile vahdet-i vücûdu savunanlar ne de "idealist bir felsefe olduğu için saldıranların onu gerçekten anlayıp anlamadıkları, üzerinde durulması gereken önemli bir problemdir¹. Nitekim Rıza Tevfik, İbnü'l-Arabî'yi Herbert Spencer'in "İlk ilkeler"inin ışığında okur ve birinde olduğu gibi diğerinde de "Türk tasavvufunun temellerinden biri" olabilecek bilinemezciliği keşfettiğini zanneder. "Öznelci bir psikoloji" kurar ve buna *Ekberî* referanslar bulur. Süfî edebiyatında sıklıkla görülen ve İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât*'da ele aldığı bir kavram olan *murâkabe*, "kendi içini dikkatle seyretme ve denetleme", "içe bakış" ile bir tutulur. İyi niyetinden kuşku duyulamayan Rıza Tevfik, bu ve başka hususlarda, söz benzerliklerinden dolayı yanılgıya düşmüştür ki, metinlerin incelenmesi bunların dayanıksızlığını gösterecektir (Chodkiewicz 2005: 109-110). Bir başka örnekte ise, Abdullah Cevdet, Huschke ile İbnü'l-Arabî'yi karşılaştırıp aralarında benzerlik kurmaktan kendini alamaz (A. Cevdet 1911: 83).

Diğer taraftan Büchner ve Haeckel gibi materyalist-monist felsefenin temsilcilerinin eserlerini çeviren ve böylece bu fikirlerin Osmanlıda yayılmasında rol alan Baha Tevfik (ö. 1914) daha farklı bir bakış açısına sahipti². Ona göre, İbnü'l-Arabî'nin Endülüslü olduğu ve tahsilini İşbiliye'de yaptığı dikkate alınırsa,

¹ Hemen belirtelim ki, Chodkiewicz, İbnü'l-Arabî öğretisinin Osmanlı dünyasında karşılanışına dair kaleme aldığı ilginç makalesinde bu önemli meseleye dikkat çekmiş ve her iki grubun da onu gerçekten anlıyormuş gibi gözükmediklerini dile getirmiştir (Chodkiewicz 2005: 109). Aynı zamanda bir başka eseri, *Sahilsiz Bir Umman*'da da XIX. yüzyıl sonunda hem *Ekberî* silsileye intisapların çoğalması hem de özellikle İbnü'l-Arabî müellefâtı üzerinde yoğunlaşmış bir fikrî faaliyetle tezahür eden bir "Ekberî Rönesans" gerçekleştiğini düşündürecek pek çok işaretin var olduğunu ileri sürer (Chodkiewicz 2003: 35).

² Baha Tevfik ve Ahmed Nebil özellikle pozitif ilimlere meraklı genç kuşağın rağbet ettiği, L. Buchner'in *Madde ve Kuvvet* (Tarihsiz)'i ile Ernest Haeckel'in *Vahdet-i Mevcûd: Bir Tabiat Âliminin Dini* (Tarihsiz)'ni çevirmiştir.

“Aristo mütercim ve müşerrihi İbn es-Sina ile İbn er-Rüşd’ün uzak fakat nüfûz-ı nazara sahib şâkir-i irfânı olduğu ve bu sûretle Yunan felsefesinden”, özellikle de Plotinus’dan nasıl “iktibas-ı efkâr” eylediği anlaşılacaktı (Baha Tevfik 1332:64). Baha Tevfik’e göre, Şeyh bu filozofa tabi oldu. “Onun gibi düşündü. Onu okudu ve felsefesini yine onun gibi karışık bir esas üzerine vaz’ etti” (Baha Tevfik 1332: 65). Celal Nuri de *Tarih-i Tedenniyât-ı Osmaniye*’de, tasavvuf ile esrar ve morfini, biri manevî, diğeri maddî olarak zihni hasta etmeleri bakımından birbirine benzetir. Arap edebiyatındaki bu gibi hastaların örneği olarak da anlamlı bir biçimde İbnü'l-Arabî’yi verir (Celal Nuri 1331a: 174). İbnü'l-Arabî’ye yönelik yakın zamanlı bir başka eleştiri örneğini ise, Peyami Safa’da buluruz. “İlim ve Nazariye Düşmanlığı” başlığını taşıyan yazısında Peyami Safa, Gazalî ve Arabî’yi “İslâm şarktan ilim görüşünü” kovan ve “yerine iman görüşünü” oturtan azılı düşmanlar olarak sunar. Ona göre, her ikisi de ‘Türk düşüncesini Avrupa Rönesans’ından yüzlerce sene geriye atan Arap tesirinin temsilcileridir’ (Safa 1942: 4). Oysa İsmail Fennî, Şeyh-i Ekber’in anlayışında Plotin’inkine uyan bazı yönler olduğunu kabul etmekle birlikte âyet ve hadislere dayanan Şeyh’in onun tesirinde kalmadığı görüşünü hararetle savundu (İsmail Fennî 1927: 259-260). Birbirini takip eden eleştiri ve karşı eleştirilerin içeriği elbette bu kadarla sınırlı değildi. En az bunlar kadar önemli bir diğer başlık, maddeci felsefenin Osmanlı dünyasında yayılmasına karşı vahdet-i vücûttan yararlanılmasıydı ki işte bu, Batılı etkilerin artan bir şekilde kendini hissettirdiği geleneksel tartışmayı yeni bir alana taşıyordu.

İlk kez 1880’lerde girdiği ve gelişmesinin ilk dönemini II. Meşrutiyet’in ilanıyla tamamladığı kabul edilen Osmanlı materyalizminin düşünce kaynakları arasında; A. Comte’un pozitivist teorisi, C. Bernard’ın fizyolojist akımı, C. Darwin’in evrim teorisi ile L. Büchner’in biyolojik materyalizmi (Işın 1985, II: 363) sayılabilir. Bunların içinde özellikle L. Büchner’in felsefesinin Osmanlı materyalizmini etkilemekte büyük bir yeri olduğunu söylemek herhalde yanlış olmayacaktır. Maddenin evrensel yasalarını popüler bir biçimde açıklayan Büchner, fizyolojiden ve Darvinci evrim teorisinden yararlanarak bir materyalist öğreti kurmuştu. Şüphesiz, materyalist görüşlerin Osmanlı ülkesine girişinde XIX. yüzyıldaki modern eğitim kurumlarının katkısı göz ardı edilemeyecek kadar büyüktür. Nitekim Osmanlı materyalistlerinin neredeyse hepsi modern eğitim kurumlarında yetişmişti (Işın 1985, II: 364; Mardin 1983:50). Elbette Mekteb-i Tıbbiye’nin ayrı bir yeri vardı. Pozitivizmin Fransa’da aydınlar arasında egemen olduğu bir dönemde bu ülkeden getirilen kitaplar ve eğiticilerin tesiriyle bu okulda biyolojik materyalist ve bundan dolayı da dinin büyük ölçüde belirleyiciliğe sahip olduğu bir toplumdaki değerler ile çatışan bir aydın tipi ortaya çıkacaktır (Hanioglu 1981: 8)³. Diğer taraftan, mekteplerde Batı felsefesinin yayılmasından ciddi anlamda tedirgin olan

³ Nitekim Hanioglu, Beşir Fuad, Abdullah Cevdet ve Rıza Tevfik gibi kişilerin aynı okuldan yetişmeleri ve aşırı dindar bir kişinin kısa eğitim süresinin sonunda biyolojik materyalizmi benimsemesinin bir rastlantı olmadığını belirtir (Hanioglu 1981: 9).

bir grubun ortaya çıkması da gecikmeyecekti. Örneğin, ulemadan Milas'da görev yapan Hafız Mehmed Sadık Efendi mekteplerde Batı felsefesinin okutulmasından rahatsız grubun sadece sıradan bir üyesiydi. Ancak onun endişeleri o kadar derindi ki, bunları Şeyhülislama hitap eden açık bir mektupta dile getirmeyi uygun bulur ve bir bakıma kamuoyu önünde onu tedbir almaya davet eder. Ulemanın *maddiyyûn* ve *tabiiyyûn*un batıl görüşlerini ikna edici delillerle reddedecek kitaplar neşretmek suretiyle Müslümanların fikirlerini tashih ve irşad etmeleri gerektiğini düşünen Sadık Efendi, mekteplerde talebelerin İslâm felsefesine dair kitaplar bulamadıklarına işaret eder. Bu ihtiyacı karşılamak için ileri sürdüğü öneriler arasında tasavvuf kitapları ve şeyhlerin kaleminden çıkma eserler de vardır (Mehmed Sadık Efendi 1329/1327, VII/167:165-166).

II. Meşrutiyet'in ilanından sonraki tarihlerde artık materyalizm-spiritüalizm mücadelesi rahatlıkla izlenebilecek bir seviyededir. Bu mücadelede materyalizmin temsilcileri, Baha Tevfik ve arkadaşları Ahmed Nebil, Suphi Ethem, Memduh Süleyman ile bunlara sonradan katılan Celal Nuri (İleri)'ydi (Ülken 1979: 229, 235, 237; Bolay 1967: 16, 47)⁴. Burada, muhtelif başlıklarda toplanarak geniş bir tarzda ele alınabilecek olan bu tartışmada dikkatimizi sadece İbnü'l-Arabî ve vahdet-i vücûd ile sınırlandırdığımızı bir kere daha hatırlatmayı gerekli görüyoruz.

I

Spiritüalist düşünürler materyalizmi ve ona yakın düşünceleri eleştirirken kurtuluşu *vahdet-i vücûd*ta buluyorlardı. Ömer Ferid, İsmail Fennî ve Şehbenderzade Ahmed Hilmi bu çerçevede verilebilecek ilk isimlerdendir (Bolay 1967: 160). Bunlardan, Bolay'ın Orta Çağ kelâmcılığından modern felsefeye geçişin ilk temsilcisi olarak sunduğu (Bolay 1967: 130, 160-161) Ahmed Hilmi, *Maddiyyun Meslek-i Dalâleti* (1332) adlı eserini esas olarak Celal Nuri'nin *Tarih-i İstikbal*'de ileri sürdüğü iddiaları eleştiriye ayırmıştı⁵. Şehbenderzade'nin uzun

⁴ Abdullah Cevdet de biyolojik materyalizm konusunda Büchner'in Madde ve Kuvvet kitabından önemli ölçüde etkilenen isimlerden biridir (Hanioğlu 1981: 14; Mardin 1983: 169). Mardin, Abdullah Cevdet'in bütün materyalizmine rağmen "maneviyatın beslenmesi"ni temel bir değer olarak görmesini önemli bir nokta olarak anlatır. Yine, diyalektik ve tarihi materyalizmin Avrupa'nın entelektüel çevrelerinde önemli bir yer tuttuğu bir dönemde Abdullah Cevdet'in, biyolojik materyalizmi görüşlerinin temeli olarak kabul etmesini bir diğer dikkate değer nokta olarak sunar (Mardin 1983: 168).

⁵ Celal Nuri, *Tarih-i İstikbal*'de, materyalizm kelimesinden hoşlanmaz. Çünkü madde denince ruhsuz bir cesed akıllara gelir. Oysa Büchner ve diğerlerinin felsefesi bu değildir. Onlar, madde ve kuvvetten bunların çeşitli görünüşlerinden tekâmül neticesi olarak hayat, zekâ, deha gibi mükemmellikler vücûda getirdiklerinden bahsetmişlerdir. Ona göre, bu felsefe ile İslâmiyet arasında zannedildiği kadar farklar bulunmaz (Celal Nuri 1331b: 39). Ayrıca, Ahmed Hilmi'nin, Celal Nuri'nin görüşlerine dair yaptığı özet ve eleştiri için bkz. (Ahmed Hilmi 1332: 9-11). Celal Nuri'yi sert bir biçimde eleştirenlerden biri de Ömer Ferid (Kam)'ti. Ömer Ferid, *Tarih-i İstikbal*'in fikri oturmuş, mesleği belli olmuş bir kişi tarafından değil de birkaç kişi tarafından telif edildiğini zannettiğini çünkü yazarın,

XIX. YÜZYILDA İBNÜ'L-ARABÎ VE VAHDET-İ VÜCÛD TARTIŞMALARI: GELENEĞİN DEVAMI MI YENİ BİR BAŞLANGIÇ MI?

eleştirileri arasına giren *vahdet-i vücûda* dair küçük bir ayrıntı, materyalistlerin yazılarında bile -her ne kadar farklı bir muhteva ve amaçla olsa da- bu düşüncenin renklerinin bulunabileceğini göstermesi bakımından anlamlıdır. Buna göre, Ahmed Hilmi, yazarın, dilek ve temennilerini ortaya koyarken bir materyalist gibi değil *vahdet-i vücûda* kail ve coşkun bir mütefekkir gibi “idâre-i efkâr” etmesi ve okuyucuyu şaşırtmasından rahatsızdır. Çünkü Vâcibü'l-vücûda hiçbir vazife ve ona lüzum olduğuna imkân bırakmamış iken ara sıra Hak ve Onun şer' ve kanununu tevşikten bahsetmesini anlamsız bulur (Ahmed Hilmi 1332: 14). Ahmed Hilmi'nin genel olarak vardığı hüküm ise, son derece keskindir: “eserin fennî ve felsefî bir kıymeti yoktur” (Ahmed Hilmi 1332:152). Aslında, Ahmed Hilmi'nin eleştirileri Celal Nuri ile de sınırlı kalmayacak, materyalizmin temsilcisi ve Osmanlı'da *Madde ve Kuvvet* adlı eseriyle tanınan Büchner'e kadar uzanacaktır. Ona göre, Büchner'in eseri artık eskimiştir, “sahte felsefesi, fen sayesinde kıymetsizliği tahakkuk etmiş ve eski putperestlikler gibi meydan-ı kabulden kovulmuş bir nev' putperestlikten başka bir şey değildir” (Ahmed Hilmi 1332: 103).

Materyalist felsefenin bu sert muhalifi, *vahdet-i vücûd* konusundaki tavrını, “Biz, vahdet-i vücûd mezheb-i İslâmiyesine sâlik olduğumuz için ekserî 'akîde ve kelâm ulemâsının kabul ettiği şekilde âlemin yoktan var olmasına mu'ârizız” şeklindeki sözleri ile açıklar (Ahmed Hilmi 1327: 146). Yine, *A'mâk-ı Hayâl* adlı romanında kâinata bir vahdet arar ve zeyl kısmında rumuzlarla *vahdet-i vücûdu* izah eder (Bolay 1967: 164). Romanın kahramanı Râci, “sökülmez bir dinî his ve yıkılmaz bir ahlakî düstûra sahip olarak” yetiştirilmiştir. Mektebi bitirince bilgisini arttırmak için çeşitli kitapların tetkikine başlar fakat bu malûmat yığınının altında bir gün vicdanını tahlil ettiğinde kendisinin “küfr ile imandan, ikrâr ile inkârdan, tasdik ile reybden mürekkebe bir şey” olduğunun farkına varır. Reyb (şüphe) denilen ejderha bütün vücudunu sarmıştır. Her yerde aradığı huzuru bir dönem içkide bulmaya çalışır (Ahmed Hilmi 1341:5-7). Sonunda ona rehberlik edecek olan kişiyi bulur. Bu kişi şehir mezarlığında karşılaştığı Aynalı Dede'dir. İlk karşılaşmalarında Aynalı Dede'nin söylediği şu cümle önemlidir: “muadele-i akliye ile Hakkı i'tirâf mümkündür, fakat bilmek anlamak mümkün mü?”. Dede'nin çaldığı ney ve okuduğu gazel ile Râci, uykuya yakın bir halde “A'mâk-ı Hayâl”e dalar. Bu ilk hayâli diğerleri takip eder (Ahmed Hilmi 1341: 13-19). Bunlardan birinde Râci için olduğu kadar bizim için de çok anlamlı olan, “ruhun hakikatini” öğrenmek ister. Ancak, Râci bundan önce ‘varlık ile yokluğun bir şey olduğunu ispat etmek’ gibi zor bir şartı yerine getirmek zorundadır (Ahmed Hilmi 1341: 91-97).

kitabın bir sayfasında bir metafizisyen, diğer sayfasında materyalist bir filozof, bir yerinde mümin, başka yerinde ise, münkir olduğunu dile getirir. O da Celal Nuri'nin, dini yüceltmek perdesi altında imha etmek istediğinden emin görünüyor (Ömer Ferid 1332, 283:358-361).

Diğer taraftan, Ahmed Hilmi *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?*'de ihtiyatlı yaklaşımı ile dikkat çeker. Burada, *Küfür-Atheisme* meselesini ele alırken küfür grubunu, gelir sahibi, zevk ve safahat düşkünü yarı mütenevverler ile sefiller şeklinde ikiye ayırır (Ahmed Hilmi 1327:5). İkinci grupta yer alanlar sefâlet ve mahrûmiyetin pençesinde âciz kalan zavallılardır. İçinde bulundukları dayanılmaz sefâlet sebebiyle 'Kadir ve Adil' bir Hâlik'in varlığını kabul etmeye muktedir olmadıkları için küfür ve inkârla sanki Allah'tan intikam almağa çalışırlar (Ahmed Hilmi 1327:7). Âlemde görülen maddî ve ahlâkî şerr ile bir Hâlik fikrini birleştirmek henüz hiçbir dâhinin çözmeyi başaramadığı zor bir meseledir. Gerçi, çok sayıda ulema şerri, "hayır-ı nâkıs, mahrûmiyyet" vs. gibi şekillerle tevfile çalışmışlar ise de bunların inandırıcı olmadığı ve meselenin umûmi ahlâka zararlı olamayacak bir sûrette halledilemediği açıktır (Ahmed Hilmi 1327: 8). Bu noktada, Ahmed Hilmi, meselenin "vahdet-i vücûd" düşüncesiyle çözülebileceğini ileri sürer. Ancak, hemen arkasından "bu efkârın da bir şekl-i âmiyânede intişârının, küfrü değilse bile, küfür kadar ahlaksızlığa" sebep olabileceği tehlikesine dikkat çekmeden de edemez. Nitekim yüksek düşünceleri telîf edemeyen avâm, *vahdet-i vücûdu* dar bir anlamda telakki zarûretinde kaldığından bu telakki ile küfür arasında büyük fark bulmak mümkün olamamaktadır (Ahmed Hilmi 1327: 8).

Aşırıya gitmenin tehlikeleri ve temkinli olmanın gerekliliğini, *vahdet-i vücûdun* tartışma konuları arasına yerleştirilebilecek olan "Hak âlemleri yoktan halk etti" ve "Bu kâinat şuun-ı ilâhiyeden ibarettir" ifadelerinin tahlili esnasında çok açık bir biçimde dile getirir. Ona göre, ilk cümlede eşyanın kendiliğinden (bizatihi) mevcûd olmadığı, ikinci cümlede ise, eşyadaki mevcûdiyetin Hak'dan ibaret olduğu anlatılmaktadır. Ma'rifet, bu iki cümlenin i'tidâl noktasında tevhi'd manasıdır. Eşyanın zâtî bir hakikati olmadığı hakkındaki görüş üstün gelirse müfrit bir "Hayâliyûn-Zihniyûn (İdealizm)" mesleği ortaya çıkar. Bunun ifrât hali kısmen Hakk'ı inkârdır. Yani Hakk'ı ispat sevdasıyla ve O'ndan başka vücûd olmadığını tesis davasıyla "Mazhar-ı Vücûd" olan eşyanın bu mazhariyeti unutulur. Eğer, Hakk'ın zâtiyetine ait düşünce galip gelirse müfrit bir "Vücûdiyyun-Maddiyyun (Panteizm-Materyalizm)" mesleği hâsıl olur. Bu durumda ise Hak, eşyanın bütününden ibaret zannedilip *tevhi'd* ve *vücûd* davasıyla yine *vücûdullah* (Allah'ın varlığı) inkâr edilmiş olur (Ahmed Hilmi 1327: 159).

Materyalist felsefe ile girilen mücadelede vahdet-i vücûd düşüncesinden yararlanmanın en dikkat çekici örneği şüphesiz İsmail Fennî'dir⁶. Zira materyalizm yanında monizm, pozitivizm ve tekâmül mezheplerinin iddialarına karşı

⁶ Her ne kadar, Osman Ergin, İsmail Fennî'nin Fatih Türbedarı olarak tanınan ve aslen Şa'baniyye tarikatına mensup olan A. Amiş Efendi'nin (ö. 1920) talebesi olmakla birlikte, tarikat itibarıyla kendisine intisabı olmadığını belirtse de Amiş Efendi ile görüşmeyi sürdüren İsmail Fennî'nin İbnü'l-Arabi ve vahdet-i vücûd konusunda hocasından etkilenmiş olabileceğini düşünmek imkan dâhilindedir (Ergin 1942: 217).

XIX. YÜZYILDA İBNÜ'L-ARABÎ VE VAHDET-İ VÜCÜD TARTIŞMALARI: GELENEĞİN DEVAMI MI YENİ BİR BAŞLANGIÇ MI?

eleştirilerini dile getirirken bu düşünürün vahdet-i vücûda yaptığı atıflar yüzeysel bir okumada bile gözden kaçmayacak niteliktedir. Bilhassa, Oliver Lodge'un *Hayat ve Madde* adlı eserinde "pek yüksek bir panteizm doğru olabileceği gibi pek yüksek bir monizm dahi doğru olabilir" dediğini, bu yüksek panteizm fikrinin ise, vahdet-i vücûd mezhebi olarak yorumlanabileceğini ileri sürmesi bizim için ilginç bir örnektir (1928: 300-301). Böylece, İsmail Fennî görüşlerini Batılı bilim adamları ve eserleri ile desteklemenin kendisi için ne kadar önemli olduğunu gösteriyordu. Diğer taraftan, onun vahdet-i vücûda inananların his ve akla göre mevcut görünen eşyanın gerçekte vehim ve hayalden ibaret olduğuna dair evvelden beri söylediklerinin Avrupa tabiat âlimleri tarafından tasdik edildiğine dair sözlerini de İbnü'l-Arabî'nin modern düşüncelerin öncüsü olarak sunulmasının güzel bir ifadesi olarak kullanabiliriz (İsmail Fennî 1927: 13). Örnekleri artırmak mümkün olmakla birlikte herhalde dönemin hiçbir Osmanlı düşünürünün bu konuda M. Ali Aynî kadar ileri gidemeyeceğini kabul etmemiz gerekiyor.

Nitekim Aynî'ye göre, Almanya'nın son dönemde yetiştirdiği en büyük mütefekkir ve âlimlerinden biri olan Fehner (ö. 1887) "mahzar olduğunu haber verdiği nuranî bir müşahade sayesinde tabiatın zî-hayat olduğuna zahib" olmuştu. Aslında bu pek garip bir şeydi. "Zira İbnü'l-Arabî'yi büyük bir Alman filozofu yirminci asrın sonunda tasdik" ediyordu (Aynî 1339-1341:38-39). Ayrıca Aynî, Spinoza'nın kitaplarını mütalâa ettikçe "bir lezzet-i mahsusa" almaktan ve "acaba şeyhimizi okumuş mu diye şüphe" etmekten kendini alamaz. Bu şüphesini haksız görmemeleri için de okuyucuyu uyarır (Aynî 1339-1341:13). Çünkü: "Dante Alighieri *Divin Komedî*'sini Muhyiddin Arabî'den iktibas etmemiş midir?" Bu davayı o değil, en iyi bilinen müsteşriklerden Miguel Asin Palacios ileri sürmekteydi. Öyleyse, "Spinoza'nın hassaten vahdet-i vücûd nazariyesinde şeyhinden istifade etmiş olmasını nasıl istib'ad" edebilirdi ki? (Aynî 1339-1341: 13-14). Hattâ "ne esâtîn-i kadime-i hikmetten Sokrat ve Eflatun, ne reis-i meşşaiyyun Aristotalis ve ne a'sar-ı ahirede yetişen Dekart, Layipniç, Malbranş ve Kant'tan hiçbiri haysiyet-i insaniyeyi" şeyhi kadar "âli bir nazarla tefehhüm ve tefhim edememiştir" (Aynî 1339-1341:13). Bununla da yetinmeyen Aynî, "Esrâr-ı hurûf" bahsinde İbnü'l-Arabî ile Nostradamus'un kehânetleri arasında bağ kurarak iddiasını daha da şaşırtıcı bir boyuta taşır (Aynî 1339-1341: 25-26).

Aynı çizgide yer almakla birlikte İsmail Fennî, Şeyh-i Ekber'in fikirleri ile Avrupalı bilim adamlarının bulguları arasında her zaman belirgin bir uyumun olmadığını farkındadır. Bununla birlikte, çelişkiler karşısında Ekberîler'i haklı çıkaracak tarzda uzlaşmaya gitmenin bir yolunu bularak taraf olduğunu gizlemez. Örneğin, Şeyh-i Ekber'in bir çok ilahî hakikati içeren *Fütûhât*'ında astronomi, tıp vb. ilimlerle ilgili olarak o gün kabul edilen fikirlere muhalif bazı kayıtların bulunduğunu kabul eder (İsmail Fennî 1927:267-268). *Fütûhât*'ta İbnü'l-Arabî'nin "bu kitaba ilahî imla ve rabbanî ilka dışında bir harf bile yazmadığına" dair beyanı karşısında ise, Şeyh'in amacının ilahî hakikatler ve rabbanî marifetlerle

ilgili olarak keşfiliğinden bir şey yazmadığı olduğunu hatırlatarak cevap verir. Oysa *Fütûhât*'ta şahsına ait yahut huzurunda cereyan eden birçok sıradan olay ve ictihâdî mesele vardır (İsmail Fennî 1927:271). Tenkit edilebilecek hususların keşfe dayalı olduğu farz edilse bile bunlar dünyevî işlerle ilgilidir. Şeyh-i Ekber tabîî olaylar ve dünyevî işlerle ilgili olarak bazı hususlarda hata yapmış olabilir. Ancak kendisinin iyi bir tabiat veya astronomi âlimi olmaması "büyük bir ârif-i vâsıl ve veli-i kâmil" olmasına engel değildi (İsmail Fennî 1927: 277-278).

Materyalist Felsefenin İzmihlâli'nde vahdet-i vücûda dair bilgi vermekteki amacının bu düşünceye sahip olanları kınama ve ayıplamadan kurtarmak ve bu arada Batı fen ve felsefesinin mütalaasıyla şüpheyi düşenlere İslâmiyet'in akla dayanan bir din olduğunu, kendilerini küfür ve ilhada sevk edecek hiçbir sebep bulunmadığını göstermek olduğunu kaydeder (İsmail Fennî 1928: 307-308). Aslında, onun için maddeci felsefe karşısında vahdet-i vücûdun taşıdığı anlam çok daha açık bir biçimde şu sözlerinde özetlenir: "vahdet-i vücûd, materyalistlerin itirazlarını red ve ibtale ve tabiat âlimlerini iknaya en müsait mezheptir" (İsmail Fennî 1927: 97). Bir başka yerde de dinî inançları sağlamlaşmadan felsefe ve tabîî ilimlerle meşgul olma neticesinde şüpheyi düşenlerin bu itikadı kabul etmekle *ilhad* tehlikesinden kurtulabileceklerini söylerken vahdet-i vücûttan ne beklediğini bir kere daha açık bir biçimde dile getirmiş oluyordu (İsmail Fennî 1927:311). Böylece, İslâm düşünce tarihinde yüzyıllardır zındıklık ve mülhidlik suçlamalarına hedef olan vahdet-i vücûda XX. yüzyılın başında Batılı eserlerin tetkiki ile şüpheyi düşenlerin inançlarını kuvvetlendirmek gibi yeni bir rol yükleniyordu.

İsmail Fennî için vahdet-i vücûd bu önemli rolünün yanında dinî ve ahlakî mühim faydalara sahipti (1927:95-98). Fakat o da diğer pek çok *Ekberî* gibi bu anlayışın bütün Müslümanlarca kabul edilmesi gerektiğini düşünmemekteydi (1927: 98-99). Bu meseledeki görüşleri şu şekilde özetlenebilir: Vahdet-i vücûd havas ve seçkinlere mahsus bir itikattır. Havassa ait olması, bunu herkesin layıkıyla anlayamamasındandır. Sıradan halk bunu yanlış anlayıp Kitap ve Sünnet'e muhalif bazı fikirlerde bulunabilirler. Öyleyse, avamın, akaid kitaplarındaki gibi, "Allah mekândan münezzehtir. "O'nun vücudu kadîm, mahlûkâtın vücûdu ise hâdistir", onun hakikatini anlamak zevk ve keşfe bağlıdır demekle yetinmeleri kendileri için hayırlıdır (1927: 99).

II

Osmanlı'nın son dönemindeki İbnü'l-Arabî ve vahdet-i vücûd savunucularının en hassas oldukları meselelerin başında vahdet-i vücûdun panteizm ile karıştırılmaması gerektiği gelir. Bilindiği gibi, İsmail Fennî'nin vahdet-i vücûd meselesini etraflı bir biçimde ele aldığı eseri, *Vahdet-i Vücûd ve Muhyiddin Arabî*'dir (1927). Amacın açıklandığı giriş kısmından bu terimin sadece İsmail Fennî için ne ifade ettiğini anlamakla yetinmiyor, fakat tartışmanın o dönemdeki tarafları ve içeriğine dair de önemli verilere ulaşabiliyoruz. Zira, İsmail Fennî,

ulemadan bir grubun vahdet-i vücûda inananlara, özellikle de Şeyh-i Ekber'e karşı bir nefret hissi beslediklerini görmüş, bu tavrın sebeplerini anlamak için içlerinden bazılarıyla tartışmış, ancak bu konuyu gereği gibi tetkik etmediklerini ve "vahdet-i vücûd"u "vücûdiye" (panteizm) diye bilinen felsefî ekolden ibaret bildiklerini fark etmiştir (İsmail Fennî 1927: 3). İşte o, eserinde vahdet-i vücûdun mahiyetini açıklayacak ve onun iddia edildiği gibi bir küfür mezhebi ve mülhidlikten ibaret olmadığını gösterecektir (İsmail Fennî 1927: 4). Eserde yer alan "Vahdet-i vücûd ve İbnü'l-Arabî'ye karşı ileri sürülen itirazlar ve cevaplar" bu amaca yönelik olarak hazırlanan bölümlerden biridir. Burada, Taftazânî'ye nisbet edilen risale, Ali Kari, İbn Teymiye'nin itirazları ve bunlara verilen cevaplardan bahsederken, İsmail Fennî (1927:101-251) aslında İslâm dünyasında çok iyi bilinen eski tartışmaları bir kere daha tekrarlıyordu.

İsmail Fennî Efendi, vahdet-i vücûdun bir "mezheb-i felsefiye olan vücûdiye mezhebi" olmadığını her fırsatta hatırlatmayı gerekli görür⁷. Panteizmde Allah ile âlem aynı şeydir. Bu da iki şekilde anlaşılabilir: 1- Yalnız Allah hakikattir. Âlem bir takım tezâhürlerin veya sudûrların bütününden başka bir şey değildir. Mesela Spinoza (ö. 1677) mezhebi budur. 2-Yalnız âlem hakikattir. Allah mevcut olan şeylerin bütününden ibarettir. Buna genellikle *vücûdiye-i tabiiye* (pantheisme naturaliste) ve *vücûdiye-i maddiye* (pantheisme materialiste) adı verilir. Birincisi vahdet-i vücûd görüşüne uygun olsa da bu sadece vücûdun birliğine dair olup diğer yönlerden pek büyük farklar gösterir (İsmail Fennî 1927: 61)⁸. İbnü'l-Arabî ve vahdet-i vücûd taraftarlarının savunduğu, Allah'ın âlemin bütünü olduğu değildir. Onlara göre, eşyanın aslî halleri mutlak yokluktur. Hakk bir an varlık vermeyi kesse, tecelli etmese bütün yaratılmışlar o anda yok olur (İsmail Fennî 1927:79). Allah'ı ve O'nun ilim, irade gibi subûtî sıfatlarını inkar etmemişler, âlem Cenâb-ı Hakk'ın vücûdunda zâhir olan fânî ve geçici suretlerden ibârettir demişler ve hakikî vücûdu Allah'a tahsis edip eşyanın bu hakikî vücûd ile muttasıf olmasını

⁷ İsmail Fennî, Lügatçe-i Felsefe'nin "Panthéisme" maddesinde de kavramın karşılığı olarak *vücûdiye* mezhebini verdikten sonra her şeyin Allah olduğunu kabul eden mezhep olarak tanımlar. Ancak, vahdet-i vücûda inananların yalnız akla değil, şer'-i şerif ve mükâşefeye dayanan bir mezhep olduğundan bunlara vücûdiye tesmiyesinin uygun olmadığını belirtmeyi ihmal etmez (İsmail Fennî 1341: 486-487).

⁸ Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd adlı eserinde panteizm ve vahdet-i vücûdun aynı olup olmadığını tartışan Hüsameddin Erdem, "Yalnız Allah hakikattir" maddesinde Tanrı'nın sınırsız ve ebedî bir gerçek olarak dinî ve felsefî bir inanç haline gelirken sınırlı ve fanî olan âlemin Tanrı'da son bulduğunu ve bu görüşün felsefede Acosmisme (Âlemsizcilik) olarak adlandırıldığını belirtir (1990: 8). Ancak, Acosmisme panteizm ile İbnü'l-Arabî'nin sistemi arasında ilk bakıştaki benzerliğe rağmen "vücûd" konusunda panteist düşüncenin akılcı ve içkin iken İbnü'l-Arabî'nin zevk ve mükâşefeyi (kalbî keşifler) prensip olarak kabul ettiğine, daha da önemlisi Şeyh'in teşbih (içkin) ve tenzih (aşkın) açıklaması ile panteistlerden ayrıldığına dikkat çeker (1990: 10, 97-98).

reddettiklerini itirazcılara bir türlü anlatamamışlardır (İsmail Fennî 1927:92). İsmail Fennî, ayrıldıkları noktaları da ayrıntılı bir şekilde verir. Ancak ona göre esas fark, *vücûdiye* mezhebine salık olanların sırf kendi akıllarına tâbi' olup semâvî kitapları tanımamaları veya tevîl etmelerine karşılık vahdet-i vücûd taraftarlarının İslâmî akideye, Kur'an ve sünnete bağlılıklarıdır (İsmail Fennî 1928: 303).

Panteizm ve vahdet-i vücûd meselesi üzerinde duran bir başka son dönem Osmanlı düşünürü ise Ömer Ferit'ti (ö. 1944). Nitekim o, makalelerinin toplanmasından oluşan *Vahdet-i Vücûd* (1331) adlı eserinde panteizmin esası, çeşitleri, tarihi hakkında bilgi verir, Doğu ve Batı filozoflarının düşüncelerini özetler ve vahdet-i vücûd ile panteizm arasındaki farkı ele alır⁹. Burada, vahdet-i vücûd ve panteizmin gayesinin Hakk'ı bulmaktan ibaret olduğuna, ancak her ikisinin şekil ve suret yönünden benzerliklerine bakarak aralarındaki manevî farkın göz ardı edilmemesi gerektiğine dikkat çeker. Çünkü "bu manevî fark iman ile ilhad arasındaki farkın aynıdır" (Ömer Ferit 1331: 64). Biri ancak diğeri sayesinde tasavvur edilebileceğinden sonlunun inkârının aklen mümkün olamayacağı gibi sonsuzun inkârını da mantıka aykırı bulan Ömer Ferit, bu noktada hem seneviyye hem de panteizmi eleştirir ve Allah'ın varlığını bütün varlıkların temeli olarak görür (Ömer Ferit 1331: 5-14). Ona göre, ehl-i vahdet hiçbir zaman dış âlemin varlığını inkâr etmemiş, yalnız onun yaratılışında Hak'tan ayrı ve onun dışında olamayacağını kabul etmişlerdir. Vahdet ehli, âlemin her dakika ilahî tecelliye mazhar olduğundan varlığını sürdürdüğünü, âlemin kendine nazaran; kendi kendine yok, Hakk'a göre mevcut olduğunu söylemişlerdir. Hemen ardından onların bu sözünün, asla dış âlemin varlığını inkâr manası taşımadığını belirtmeyi de ihmal etmez. Ferit Kam, Şeyh-i Ekber'in dış âlem hakkındaki fikrini ayrı bir başlık altında incelemeyi uygun bulur ve diğer büyük sûfiler gibi Şeyh'in âlemin kendi nefesine göre ma'dum, Hakk'ın varlığı ile mevcut olduğu kanaatinde olduğunu savunur (Ömer Ferit 1331:160-161, 164). Yine, *Fûsûs* şârihi (1915-1928) A. Avni Konuk da (ö. 1938) panteizm ile vahdet-i vücûd arasında kurulan benzerlikten son derece rahatsızdır. Avni Bey, bu konudaki tepkisini "müsteşrikler vahdet-i vücûd ilmini panteizm dedikleri vücûdîlik felsefesi anladıklarından, *Mesnevî-i Şerîf*'te vahdet-i vücûda dair olan beyânâtı da bu kabilden addederler; ve Hz. Mevlânâ'yı da bu meslek erbâbından büyük bir feylesof bilirler. Hâlbuki vahdet-i vücûd ilmi, muhakkiklerin delîle değil, müşâhedeye müstenid olan mu'tekadleridir" diyerek gösterecek ve aralarındaki farkları on bir maddede sıralayacaktı¹⁰.

⁹ Ömer Ferit Kam'ın hayatı ve eserleri hakkında bkz. Levend (1946); Bolay (2001, XXIV: 272).

¹⁰ Avni Bey'in *Mesnevî-i Şerîf*'in "Mukaddime"sinde dile getirdiği bu görüşü ve on bir madde için Konuk'un *Fûsûs'u'l-Hikem* Tercüme ve Şerhi'nde yer alan Mustafa Tahralı'nın "Fûsûs'u'l-Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücûd İle Alâkalı Bâzı Meseleler" başlıklı açıklamasına bakılabilir (1999, I:58-61).

XIX. YÜZYILDA İBNÜ'L-ARABÎ VE VAHDET-İ VÜCÛD TARTIŞMALARI: GELENEĞİN DEVAMI MI YENİ BİR BAŞLANGIÇ MI?

Aslında İbnü'l-Arabî'nin, bilindiği kadarıyla, *vahdet-i vücûd* terimini kullanmadığını öğrenmek pek çok kişiyi şaşırtır. Ancak, Şeyh eserlerinde kullanması da yazdıkları bu ifadeye uygundur (Chittick 1997: 279; 2003: 29-30). Eğer sübjektif tecrübe olarak "vücûd" dışarıda bırakılırsa, İbnü'l-Arabî'nin, *vücûd* terimini iki temel anlamda kullandığı ileri sürülebilir. İlk olarak terim Gerçek Varlık (*el-vücûdu'l-hakk*) olan Allah'a veya olmaması düşünülemeyen Zorunlu Varlığa (Vâcibü'l-Vücûd) işaret eder. İkinci olarak, âleme ve içindeki şeylere de işaret edebilir. Ancak, İbnü'l-Arabî'nin "Allah'tan başka olan"ın vücûdundan bahsederken "vücûd" terimini kullanması mecazî anlamdadır. Zira Gazalî ve diğerlerine benzer şekilde, "vücûd"un yalnız Allah'a ait olduğunu iddia eder. Allah'tan başka şeyler var görünüyorsa, bu, güneşin yeryüzündeki şeylere ışığı ödünç verdiği gibi, Allah'ın vücudunu onlara ödünç vermesindendir (Chittick 1994: 75). Bu sebeple, kendisinden sonraki İslâmî gelenek, İbnü'l-Arabî'yi *vahdet-i vücûd* kavramıyla ilişkilendirmekte haklıydı (Chittick 2003: 31).

Uzun tarihi boyunca farklı bağlamlarda çeşitli anlamlarda kullanılması, terimin anlaşılmasını yeterince güçleştirmiş iken buna bir de Batılı fikir akımlarıyla kurulan benzerlikler ve onlardan yapılan alıntılar eklenince mesele daha da karmaşık bir hale gelecekti¹¹. Nitekim Chittick, vahdet-i vücûd teriminin tarihine dair yaptığı önemli çalışmasında, terimin İbnü'l-Arabî okulunun temel öğretisi olarak nasıl ortaya çıktığını ve herkes için aynı anlamı taşımadığını ortaya koymuştur. Burada, Chittick'in vurguladığı hususlardan biri de İbnü'l-Arabî üzerinde Batı'da yapılan modern çalışmaların vahdet-i vücûd terimini daha da zor bir hale getirdiğidir. Bu çerçevede, ilk dönem oryantalistlerinin bir çoğunun bir fikre bir yafta yapıştirarak onu anladıklarını, dolayısıyla ciddi bir biçimde ele almaya ihtiyaç kalmadığını düşündüklerini, İbnü'l-Arabî'nin de bunun dışında kalmadığını ve onun hakkındaki en kolay hükmün bir "panteist" olduğunu söylemek olduğunu belirtir (Chittick 1997: 293-294). Böylece vahdet-i vücûdu karalamak, ciddiye alınmaması gerektiğine bizi ikna etmek amacıyla onu "panteizm" gibi terimlerle yaftalayan

¹¹ Örneğin, Ülken, İslam Felsefesi'nde her ne kadar panteizmin İbnü'l-Arabî'de her yerde kullanıldığı anlamda kullanılamayacağını, çünkü onun doğayla Allah'ı bir saymadığını belirtse de "İbnü'l-Arabî'nin felsefesi bir panteizmdir" cümlesini kuracak, birkaç sayfa sonra da "İbnü'l-Arabî'nin felsefesi bütün problemleri Allah problemi etrafında toplayan bir monizmdir" diyecektir (Ülken 1993: 278, 286). Türk Tefekkürü Tarihi'nde ise, İbnü'l-Arabî'de varlığın yalnız Allah'tan ibaret olduğunu ve onun felsefesini diğerlerinden ayırmak için panentheisme demenin doğru olduğunu belirtir. Zira bu telakkiye göre, "ben oyum" dememeli, fakat "ben ondayım" demelidir (1934, II: 108). Affifi'nin, *The Mystical Philosophy of Muhyiddin Ibnu'l-Arabi* adlı eserini Türkçe'ye çeviren Mehmet Dağ da, yazarın Doğu tasavvufunu bir Batı dilinde ifade etmekten kaynaklanan terminoloji sorunu sebebiyle panteizm ve monizm gibi daha çok Batı felsefesine özgü terimleri kullanmak zorunda kaldığına inanır. Ayrıca panteizm ve monizmden söz ederken İslâm vahdet-i vücûdçuluğunu kastettiğinin, açıklamalarından ve İbnü'l-Arabî'den verdiği örneklerden anlaşıldığı kanaatindedir (1999: 9-10).

Batılı vahdet-i vücûd yorumcularını terimin kullanımına dair yaptığı yedili tasnif içinde karşı çıkanlar grubu içine yerleştirir (Chittick 1997: 295-296)¹².

Meşhur müsteşrik L. Massignon'un İbnü'l-Arabî hakkındaki tenkitleri ve böylece *Ekberî* Osmanlılar arasında başlayan tartışma bu bağlamda değerlendirilebilecek güzel bir örnektir. Anlaşıldığı kadarıyla, M. Ali Aynî, Şeyhü'l-Ekber hakkındaki risâlesini Massignon'a göndermiş o da eleştirilerini bir mektupta açıklamıştı. M. Ali Aynî, Massignon'un mülâhazaları bazı önemli meselelere ilişkin olduğundan cevap yazmadan önce Mevlevî Veled Çelebi ile Şeyh Safvet'in de fikirlerini almak ister. Ne var ki bunun için *Sebilürreşâd*'ın sayfalarını kullanması aynı zamanda tartışmanın kamuoyuna açıldığı anlamına geliyordu. Massignon'un eleştirilerinin öne çıkan başlıklarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

- İbn Teymiye'nin vahdet-i vücûd aleyhindeki itirazları kesindir ve İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki ıstılahları tehlikelidir.
- İbnü'l-Arabî, Hâlik ile mahlûk arasında bir iktirân-ı mantıkîyi (mantıklı yakınlık) isbâta uğraşmaktadır ki bu hatadır.
- İbnü'l-Arabî'nin köhne ıstılahâtı şüpheli ve korkunçtur. *Tecelliyât* adlı eserinde *tevhîd* kelimesine dair yaptığı açıklama doğru değildir. "Nefsini bilen rabbini bilir" sözü ile ilgili izahı da yanlıştır.
- İbnü'l-Arabî, İslâm'ın tasavvufî olan ilm-i tevhîdini Karmatîlerin telfik tarzındaki "vücûdiye" sine teslim etmiştir.
- İbnü'l-Arabî birinci sınıftan bir hakîm olarak görünmektedir. Fakat onun muhtelif mezhep ve mesleklerden alarak birleştirip ileri sürdüğü düşünceler İslâm tasavvufunu -kasıt olmaksızın- çıkmaz bir yola sevk etmiştir¹³.

M. Ali Aynî Massignon'un eleştirilerini cevaplarırken, Şeyh-i Ekber'in *tevhîd*in tenzih ve teşbih arasında olmasını tavsiye ettiğini hatırlatır ve hiç olmazsa Şeyh'in doğrudan Karmatî olduğunu kabul etmeyen Massignon'un İbn Teymiye'den daha mutedil olduğunu ileri sürer (Aynî 1342, XXII: 134-135). Ayrıca, bu fâzıl müsteşrikin "ilimdeki tecribesine rağmen, zevken ve irfanen tekmile ve makâmâtı

¹² Seyyid Hüseyin Nasr da vahdet-i vücûttan dolayı İbnü'l-Arabî'nin bir panteist, panenteist ve varoluşçu monist ve son zamanlarda da tabiat mistisizmi izleyicisi olmakla suçlandığını, ancak gerçek olmaktan uzak olan bu suçlamaların İbnü'l-Arabî'nin metafizik doktrinleriyle felsefeyi karıştırmaktan ve marifet yolunun bereket ve velâyetten ayrı olmadığı gerçeğini hesaba katmamaktan kaynaklandığını düşünmektedir (Nasr 2003:129).

¹³ M. Ali Aynî'nin Massignon'a ait olarak sıraladığı eleştiriler için bkz. *Sebilürreşâd*, 1342, XXII: 134-136.

bir mürşid vasıtasıyla seyr ü sülûka muhtaç" olduğunu anladığını kaydetmekten kendini alamaz (Aynî 1342, XXII: 136).

İsmail Fennî de Şeyh'i *vücudiye* (panteizm) adlı felsefî cereyanı tasavvufa ithal etmekle itham gibi bir büyük iftiradan korumak için bazı açıklamalar yapmayı lüzumlu hisseder ve Massignon'un eleştirilerine cevaplarını tek tek sıralar: "İbn Teymiye'nin itirazları kesin değil sathidir. İbnü'l-Arabî bir filozof değildir. Onun marifet yolu riyazet, mücahede ve mükâşefedir. Hâlik ile mahlûk arasında iktiran-ı mantikî meselesine gelince bunun Şeyh'in metoduyla uyuşması mümkün değildir. Şeyh'in *Tecelliyât* adlı eserini biz anlamaktan aciziz. Çünkü muhteviyatı hâl ve zevke mütealliktir. İbnü'l-Arabî'nin yolu Karmatîler gibi zındık ve mühlidlerin benimsedikleri *vücûdiye* mezhebi değildir. O, her an geçici, helâk olucu olduğunu defalarca belirttiği eşyanın Allah olacağını hiçbir zaman söylemez. Mezhebini telfik sûretiyle meydana getirmemişti. İslâm tasavvufunu çıkmaz bir yola çevirmek şöyle dursun geniş ve faydalı ufuklar açmıştır"¹⁴.

Bütün savunmalara rağmen *Ekberî* muhalifleri eleştirilerini vahdet-i vücûd ile panteizm benzerliği üzerinde yoğunlaştırmaktan vazgeçmeyeceklerdi. Nitekim bunlardan biri olan M. Sabri Efendi (ö. 1954), *Mevkûfu'l-Akl* adlı eserinin bir bölümünü bu meseleye ayırmıştı: Allah'ın varlığı ile kâinatın varlığı hakkındaki görüşler, her ikisinin varlığını kabul edenler, her ikisinin varlığını reddedenler, kâinatı kabul edip Allah'ın varlığını inkâr edenler ve son olarak Allah'ın varlığını kabul edip kâinatın varlığını inkâr edenler olarak ayrılır ki bu son mezhep vahdet-i vücûddur. Bunlara *vücûdiyye* veya *ittihâdiyye* de denir. Onlara göre, Allah ile kâinat arasında fark yoktur, bizlerin duymuş olduğumuz varlığımız bizim değil Allah'ın varlığıdır. Öyle ise, bunlar ile Allah'ın, kâinatın tümünden ibaret olduğunu söyleyen batılınların panteizmi arasında ne fark vardır? Batılı tenkitçiler panteizmin, Allah'ın varlığını edep ve nezaket ile ustalıkla inkâr etmek olduğunu söylüyorlar. Vahdet-i vücûd mezhebi de bunun gibi Allah'ı kâinat yerine koyar ve sonra kâinatı inkâr eder. Güya bu görülen kâinatın dışında hiçbir şey yoktur. Buna istersen "kâinat" istersen "Allah" de, istersen kâinat yerine "tabiat" de. Böylece bu mezhep tabiatçıların mezhebi ile birleşir (Kara 1987:295-296, 299).

M. Sabri Efendi, İbnü'l-Arabî'nin en çok tartışılan bir diğer görüşü olan cehennem azabı konusundaki muhalefeti de cehennemde ebedî azabın (hulûd fi'n-nar) olmadığını savunan Tatar âlimi ve düşünürü Musa Carullah Bigiyef'in (ö. 1949) *Rahmet-i İlâhiye Burhanları* (1911) kitabının eleştirisine dair kaleme aldığı *Yeni İslâm Müçtehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi*'nde dile getirir (Kara 1987, II: 264; Kanlıdere 2006, XXXI: 215). Burada Musa Bigiyef'in kitabının baş tarafında rahmet-i ilâhiye meselesinde taklit ettiğini söylediği İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât*'daki sözlerini de nakl ve tetkik etmeyi gerekli görür (Mustafa Sabri 1335/1337: 114).

¹⁴ Massignon'un eleştirileri olarak sıralanan maddeler ile burada İsmail Fennî'nin özetlenen cevapları için bkz. (İsmail Fennî 1927:252-261).

Ayrıca Sabri Efendi, “Şeyh-i Ekber’in sözlerini herkes anlayamaz, ehlullahın ıstılâhât-ı mahsûsası vardır, ve kim bilir o sözlerden maksadı nedir?” tarzındaki mazeretleri ise, kesinlikle kabul edilemez bulur ve bunların bir seçim yapmak zorunda olduklarını savunur. Kendi sözleriyle: “şirk ve ilhâda varıncaya kadar her i’tikadı, her icthâdı tasvîb etmek nazariyesini bile Musa Efendi’ye ilham eden Muhyiddîn’in eserleri hakkında hâlâ teveccühlerini geri almağa cesâret etmeyen ve bi’t-tabi’ şirk ve ilhâdı tasvîb etmek nazariyesini de kabul edemeyen zevât, şerî’at-ı Ahmediye’ye mi yoksa Muhyiddin’e mi merbût olacaklarını tayin etmek mecburiyetindedirler” (Mustafa Sabri 1335/1337: 126)¹⁵. Aynî ise, Şeyh-i Ekber’e yapılan itirazlardan bazılarının kendileri için kıymeti olmadığını açıklamaktan çekinmez. Mesela Şeyh’in, Firavun’un imanla gittiği ve temizlenmiş olarak ruhu alındığına ilişkin yorumu bunlardan biridir. Onun için önemli olan, felsefî öneminden dolayı sadece vahdet-i vücûda temas eden meselelerdir. Yoksa, “Firavun neyle giderse gitsin, şimdi bunu tartışmada hiçbir fayda yoktur” (Aynî 2000: 189-190).

Sonuç olarak bu çalışma, kesinlikle meseleyi her açıdan ortaya koyacak bütün tespitlerin yapıldığı iddiasında değildir. Buradaki amacımız aslında Osmanlı düşünce tarihinde İbnü’l-Arabî mirasının anlaşılması yönünde sınırlı bir deneme gerçekleştirmek ve bunu yaparken de *Ekberîler* ile muhaliflerinin eserlerini okumanın gerekliliğine dikkat çekmektir. İbnü’l-Arabî taraftarları ile muhalifleri arasındaki tartışmanın köklü bir geleneği olduğu bilinmektedir ve İslâm ülkelerinin hepsinde yüzyıllar boyunca düz bir çizgi takip etmediğini tahmin etmek hiç de güç değildir. Fakat bu tartışmanın sebepleri, niteliği ve sonuçları üzerinde değerlendirmelerde bulunabilmek için öncelikle verilere dayalı monografilere ne kadar ihtiyaç duyduğumuz ortadadır. İşte burada, en azından son Osmanlılar arasındaki tartışmada, İbnü’l-Arabî ve onun adıyla birlikte anılan vahdet-i vücûdun Batılı düşünürlerin etkisinde yeniden keşfedildiğini, eski sorulara yeni cevaplar bulunmaya ve maddeci felsefenin genç kuşaklar üzerinde artan tehdidine karşı vahdet-i vücûd ile karşı konulmaya çalışıldığını görüyoruz. Şunu hemen belirtelim ki, tartışmacıların İbnü’l-Arabî kadar Batılı düşünceleri çok iyi anlayarak, zihinleri devamlı olarak uğraştıracak fikirler ortaya koyduklarını söylemek zordur. Aslında kimi zaman Şeyh-i Ekber’i modern düşüncelerin öncüsü gibi sunan İbnü’l-Arabî taraftarları bir yönleriyle geleneğe bağlı kalmaktan kurtulamadılar. Bunun belki de

¹⁵ İbnü’l-Arabî, azabın sonsuza kadar süremeyeceğini göstermek için Kurân ve Hadislerden yararlanır. Gerçekte şeyh, günahkârların orada sonsuza kadar kalacağını bildiren âyetleri tartışma konusu yapmaz (Chittick 2003:148). Şeyh’e göre ikâmetin sonsuzluğu azabın sonsuzluğunu gerektirmez. Üstelik böyle bir sonsuzluk “her şeyi kuşatan rahmet”in kayıtlanması anlamına gelecektir. Tabi ki, seçkin kul ile gazaba uğrayan arasında da bir fark olacaktır. Kafir “Allah’ı görecek, ama O’nu gördüğünü bilmeyecektir” (Chodkiewicz 2003: 68).

XIX. YÜZYILDA İBNÜ'L-ARABÎ VE VAHDET-İ VÜCÛD TARTIŞMALARI: GELENEĞİN
DEVAMI MI YENİ BİR BAŞLANGIÇ MI?

en güzel örneği, yüzyıllardır pek çok Ekberî'nin yaptığı gibi İbnü'l-Arabî ve vahdet-i vücûdu bütün Müslümanların anlayamayacağını tekrarlamalarıydı.

Kaynaklar

- AFFİFİ, Ebu'l-Âla (1999), *İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, (Çev. Mehmet Dağ), İstanbul: Kırkambar Yayınları.
- A. CEVDET (1911), *Fenn-i Ruh*, İstanbul.
- AHMED HİLMÎ (ŞEBBENDERZÂDE) (1327), *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?*, İstanbul.
- , (1332), *Maddiyun Meslek-i Dalâleti*, İstanbul.
- , (1341), *A'mâk-ı Hayâl*, İstanbul.
- M. ALİ AYNÎ (1342), *Sebilürreşâd*, XXII, sayı 563-564: 134-136.
- , (1339-1341), *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim*, İstanbul.
- , (2000), *Tasavvuf Tarihi*, İstanbul: Kitabevi.
- BAHA TEVFİK (1332), *Felsefe-i Ferd*, İstanbul.
- BOLAY, Süleyman Hayri (1967), *Türkiye'de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi*, İstanbul: Yağmur Yayınları.
- , (2001), "Kam, Ömer Ferit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXIV: 271-273.
- CELAL NURÎ (İLERİ) (1331a), *Tarih-i Tedenniyât-ı Osmaniye-Mukadderât-ı Tarihiye*, İstanbul.
- , (1331b), *Tarih-i İstikbal*, İstanbul.
- CHITTICK, William (1994), "Rumi and *wahdat al-wujud*", *Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rumi*, (Ed. A. Banani, R. Hovannisian and G. Sabagh), Cambridge.
- , (1997), "İslâm Düşüncesinde Vahdetü'l-Vücûd", *Varolmanın Boyutları*, (Çev. Turan Koç), İstanbul: İnsan Yayınları.
- , (2003), *Hayal Âlemleri: İbnü'l-Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, (Türkçesi Mehmet Demirkaya), İstanbul: Kaknüs.
- CHODKIEWICZ, Michel (2003), *Sahilsiz Bir Umman*, (Çev. Atila Ataman), İstanbul: Gelenek.
- , (2005), "İbnü'l-Arabî'nin Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılığı", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, (Hazırlayan A. Yaşar Ocak), Ankara: 89-111.
- ERDEM, Hüsameddin (1990), *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- ERGİN, Osman (1942), *Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun Hayatı ve Şahsiyeti*, İstanbul.
- HANİOĞLU, Şükrü (1981), *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul: Üçdal Neşriyat.
- İSMAİL FENNÎ (ERTUĞRUL) (1341), *Lügatçe-i Felsefe*, İstanbul.
- , (1927), *Vahdet-i Vücûd ve Muhyiddin Arabî*, İstanbul.
- , (1928), *Maddiyun Mezhebinin İzmihlâli*, İstanbul.
- İŞİN, Ekrem (1985), "Osmanlı Materyalizmi", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, II: 363-370.
- KANLIDERE, Ahmet (2006), "Mûsâ Cârullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXXI: 214-216.
- KARA, İsmail (Hazırlayan) (1987), *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler II*, İstanbul: Risâle.
- KARA, Mustafa (2004), *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Sır Yayıncılık.

- KONUK, A. Avni (1999), *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, (Hazırlayanlar M. Tahralı-S. Eraydın), I, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- LEVEND, Ağâh Sırrı (1946), *Profesör Ferit Kam Hayatı ve Eserleri*, İstanbul: Bürhaneddin Erenler Matbaası.
- MARDİN, Şerif (1983), *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, İstanbul: İletişim.
- MEHMED SADIK EFENDİ (Hafız), "Açık Mektub", *Sırat-ı Müstakim*, VII/167:165, 25 Zilkade 1329/3 Teşrin-i sani 1327.
- MUSTAFA SABRİ EFENDİ (1335/1337), *Yeni İslâm Müçtehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi*, İstanbul.
- NASR, Seyyid Hüseyin (2003), *Üç Müslüman Bilge*, (Çev. Ali Ünal), İstanbul: İnsan Yayınları.
- ÖMER FERİD (KAM) (1332), "Tarih-i İstikbal-Celal Nuri Bey", *Sebilürreşâd*, XI, sayı 283:358-361.
- PEYAMÎ SAFA (1942), "İlim ve Nazariye Düşmanlığı", *Çınaraltı*, sayı 55.
- , (1331), *Vahdet-i Vücûd*, İstanbul.
- HİLMÎ ZİYA (1934), *Türk Tefekkürü Tarihi*, II, İstanbul: Matbaai Ebuzziya.
- , (1979), *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları.
- , (1993), *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, (Haz. Gülseren Ülken), İstanbul: Cem Yayınevi.