

“Her şey O” mudur, yoksa “her şey O’ndan” mıdır?



İnsanlık, ilk insan Hz. Adem’den buyana kabaca, inananlar ve inananmayanlar diye iki gruba ayrılabilir. Bir yaratıcının varlığını kabul edenler, buna karşı maddenin kıldemini savunup inkara sapanlar. Her iki cenahta sayısız denecek kadar fırkalar, ekoller, meslek ve meşrepler ortaya çıkmış, bunların bir kısmı günümüze kadar ulaşmış, bir kısmı tamamen unutulup gitmiş, buna karşı farklı mezhep ve meşrep karışmalarından yeni yeni sentezler ortaya çıkmıştır. Böylece, inançsızlık bir kenara bırakılacak olursa, bir yaratıcının varlığına inanmakla birlikte “zat”, “sıfat”, “irade” gibi konuları yerli yerine oturtamayan felsefi ekoller arasında, çeşitli dalalet fırkaları türemiştir. Dini bazı mezheplerde ise benzer müphemlikler yüzünden çeşitli aşırılıklar zaman zaman ortaya çıkmıştır.

Ehl-i inkar olmadığı halde, dalalet yoluna sapan mezheplerin hemen bütünü, sapkınlığa; Allah’ın sıfatları, irade ve kudretinin taalluku konusunda geliştirdikleri yanlış fikirler yüzünden düşmüşlerdir. Nitekim, İslam öncesinde müşrikler de Allah’ın varlığını inkar etmiyorlardı, ona ortak koşuyorlardı. İslam sonrası, Müslüman toplumlarda ortaya çıkan, Rafizi, Batini mezhepler ve bunların çeşitli kolları Allah’ın varlığını kabul etmekle beraber, akaidi bakımdan çok yanlış noktalara sapmışlardır. İslam sonrası, pek erken sayılabilecek bir dönemde Selefiye ve Ehl-i Sünnet kelimacıları tarafından; Allah’ın sıfatları, “Allah-Kainat-İnsan” ilişkisi konularında oldukça sistemli, sıkı işlenmiş bir akaid bilgisi temelleri atılmıştır. Mamafih, bu arada yukarıdaki mezhepler de kendilerine taraftar bulabilmişlerdir. İslamlar içinde bu sapmanın başlıca nedenleri olarak en başta şunlar sayılabilir: İslam öncesi çeşitli inanışlar, İslam’a giren ehl-i kitabın kendi düşüncelerini “Müslümanlaştırma”sına bağlı olarak ortaya çıkan iltibaslar, serapa mitolojik unsurlarla örölü Eski Yunan Felsefesi’nin hayal dünyası geniş Arap insanına cazip gelerek onun zihin dünyasını bulandırması ve nihayet, “Tenezülât-ı İlahiye” nevinden Kur’an’da geçen ve aynı şekilde hadis-i şeriflerde kullanılan mecazlara “ayn-ı hakikat” mana verilmesi.

Allah’ın varlığını kabul eden felsefi akımların bazıları -genel olarak felsefe Allah’ın alemde büyük varlıkları bilip küçükleri bilmediğini ileri sürer- Allah-kainat-insan ilişkileri konularında açıkça dalalete düşmüşlerdir. Bu kategoriye dahil, günümüz felsefi düşüncesini de şekillendiren, en önemli felsefi dalalet fırkalarının başında “Deism” gelir. Allah-Alem münasebetinde akli bir zaruret olarak Allah’a inanan “Deism” vahyi, risaleti inkar eden bir akımdır. Bu anlayışta Allah’ın fonksiyonları bir defalık olarak düşünölmüştür. Buna göre yaratıcı, alemi belli bir projeye göre bir defada yaratıp, ona nizam ve hareket verdikten sonra, elini bu alemden çekmiştir. Yaratıcının artık belli bir projeye göre gerçekleştirmiş olduğu bu nizam ve düzene müdahalesine gerek kalmamıştır. Yarattıktan sonra kendisine düşen herhangi bir iş kalmadığı için, o sadece aşkın (müteal) bir varlık olarak -tabiri caiz ise- köşesine çekilip bekleyecektir. Tabii ki, böyle bir uluhiyet anlayışında, yaratmanın son bulduğuna inanıldığı için vahiy, peygamber ve kitaba lüzum kalmamaktadır. Böylece, Deistler bunların yerine tabii din=akıl dini denilen, tamamıyla felsefi bir din benimsemişlerdir. (İsmail Fenni, Lügatçe-i Felsefe, İstanbul, 1341, s. 171) Gerçi aleme müdahale etmeyen uluhiyet anlayışı, Aristoteles’e (M.Ö. 384-322) kadar götürölrse de, esas olarak Rönesans ile ortaya çıktığı ve sistemleştirilmeye başlandığı görölmektedir. İnsan aklını kainata müfettiş kabul eden “tabii din”in bu savunucuları, yani Deistler, yaratıcının alemle olan münasebetini ortadan

kaldırmak istemişlerdir.

Bir de, yaratıcı-alem münasebetinde Deistlerin tam aksi kutbunda, yaratıcıyı bizzat varlığın özünde varsayan meslekler vardır. Yani yaratan ile yaratılanı aynı şey olarak kabul ederler. Onların (batıl) itikadınca, alemde her ne var ise, o yaratanın kendisidir, yani her şey odur (heme ost). Panteizm olarak adlandırılan bu düşüncede varlığın "halık", "mahluk" gibi ikiliği (güya) ortadan kaldırılmakta ve varlığın birliği yaratıcı ile tabiatın aynı şey olduğunu iddia etmektedir. Panteist düşüncenin en başta gelen felsefecilerinden Spinoza ve diğer panteistler hep yaratıcının tabiatla mündemiç (içinde bulunma) olduğunu savunmuşlardır. Güya, yaratıcı-yaratan ikiliğini kaldırmak için yaratıcıyı alemle aynileştiren, yani "yaratan her şeydir, her şey yaratandır" diyerek her şeyi uluhiyetin bir cüzü kabul eden felsefi düşünce ekolleri, ayrıntılarına girmeksizin "Heme ost"çuluk (panteizm) ismi altında toplanabilir. (Hüsamettin Erdem, Panteizm ve Vahdet-i Vücut Mukayesesi, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990, s. 12-30.)

Bu mesleğe göre, din, Allah fikrinden veya sevgisinden doğan fiil ve amellerin bütünüdür. Yani, insanın Allah'ı ve hemcinsini sevmesinden ibarettir. Allah'ı sevmekten murad, adil olmak ve iyilik etmektir. Dinin ibadet ayınlarına ihtiyacı yoktur. Bu anlayışa göre, panteizmde din denilen şey, ilahi değil, akla dayanan bir mezhep oluyor. Bu mesleğin, İslam akaidine ve özellikle Ehl-i sünnet düşüncesine zıtlığı ortadadır. Yaratıcı ve alemin aynı şey olduğunu kabul etmenin mantıki sonuçları hiç bir şekilde İslam akaidi ile bağdaşmaz. Zira, yaratıcı ile alemin aynı şey olduğunu ileri sürmek, eğer alem mahv olsa -ki, İslam'a göre kıyametin kopması kesindir- yaratıcının da mahv olacağını kabul etmeyi zorunlu kılar ki, böyle bir telakkinin hiçbir surette dinde yeri yoktur. Şu halde, yaratıcıyı kainata müdahale ettirmeyen "Deizm" mesleği ve "her şey o (yaratıcı)dur" diyen Panteizm, peygamberlerin rehberliğini, namaz, oruç gibi belli farizelere bağlı olarak eda edilen ibadetleri kabul etmemek noktasında birleşmektedir.

İslam çatısı altında zaman zaman "Panteizm"i andıran meslekleri bu meslekten ayıran temel farklar işte bu noktalarda ortaya çıkar. Vahdet-i Vücut (varlığın birliği/tekliliği) böyle bir meslektir. Bu mesleğin temelinde Sufilerin "Allah" ve "varlık" hakkındaki görüşleri yatmaktadır. Denilebilir ki, hemen hemen bütün Sufiler, varlığın birliğine inanır gibi bir eğilim içindedirler. Bu Sufiler arasında Muhasibi (V. 857), Bayezid-i Bistami (V. 874), Cüneyd-i Bağdadi (V. 909), Hallac-ı Mansur (V. 922) gibi meşhur mutasavvıfları saymak mümkündür. Sufilik büyük ölçüde, kitap ve sünnete bağlı kalmış, taat ve itaata önem vererek kalbi masivadan (eşya ve ona bağlı şeyler) temizlemeyi telkin etmiştir. "Vahdet-i vücut" mesleğine bağlı olanlar, Panteistler ("heme ost"çular) gibi kainatta zuhuru mecburi saymaz, dolayısıyla Allah'ın irade sıfatını kabul ederler. (Madde-perver felsefi bir meşreb olan Panteizm ile dini bir tarik olan evliyanın "Vahdet-i Vücut" düşüncesi arasındaki farklar için bkz. Bediüzzaman Said Nursi, Mesnevi-i Nuriye, İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 1991, s. 216.) Görülüyor ki, vahdet-i vücut, "her şey Allah'tır" ("Heme ost") demek olan Panteizm değildir. Aslında "Vahdet-i Vücut"u tarif etmek oldukça zor bir iştir; bu konuyla ilgilenenlerin genel kabulüne dayanarak şunu söylemek mümkündür ki, Vahdet-i Vücut mesleği, İbn-i Arabi ile geniş bir taraftar ve savunucu kitlesi bulmuştur. "Keşf", "istiğrak" gibi kayıt altına alınması, tanımlanması son derece zor kavramlara dayanan, üzerinde çok uzun incelemeler gerektiren ihtisas konularının başında gelmekle beraber, "vahdet-i vücut" mesleği için genel bir bilgi sunmak gerekirse, "vahdet-i vücut"çular, "Allah'tan başka vücut yoktur" demek, "her şey Allah'tır" dememektedirler. Bu sözle kastedilen, alemin suretiyle sabit olan yalnızca hakkın tecellisidir (Allah'ın eşyada eserini koyma kudreti); yoksa Cenab-ı Hak'ın zatı değildir. Mutlak varlık yani Cenab-ı Hak, hiçbir kayıt ve şarta bağlı değildir, onun dışındaki her şey izafidir.

Yaratıcı-alem münasebetini tasavvufi bir düşünce sistematiği ile kurmaya çalışan İbn-i Arabi'nin Vahdet-i vücut görüşüne/mesleğine karşı, aynı biçimde doktriner bir cephe kurarak karşı çıkanların başında Şah-ı Nakşibend'in (İmam Rabbani) kurduğu Mücedidiye ekolü gelmektedir. Müceddid-i elf-i sani İakabıyla meşhur, İmam-ı Rabbani "Vahdet-i Vücut" yerine "Vahdet-i Şuhud" mesleğini geliştirerek, Muhyiddin-i Arabi'nin "alem hayaldir" görüşünü reddeder. (İmam-ı Rabbani, El-Mektubat I, İstanbul, tarihsiz, s. 41 vd.) İmam-ı Rabbani'ye göre Halık (yaratıcı) ile mahluk her bakımdan ayrıdır. Yani "eşyanın hakikat-i sabittir". Ancak İmam-ı Rabbani, Halık ile mahluk arasında bir birlik görenleri töhmet altında bırakmamaktadır. "Vahdet-i Vücut"çulardaki "varlığın birliği" düşüncesinin, muhakkak ki, Allah sevgisinden kaynaklandığını ifade eden İmam-ı Rabbani'de de "eşyanın varlığı" konusunda aslında tam anlamıyla kesin bir vurgu yoktur.

Bediüzzaman, başta Muhyiddin-i Arabi olmak üzere onun yolunda gidenlerin ehl-i velayet, ehl-i hak ve hakikat olduğunu kabul etmekle beraber, bunların, kitap ve sünneti mihenk yapan veraset-i nübüvvet ehli olan asfiyaya nazaran daha

nakıs, ihatasız ve daha uzun bir yolda ilerlediklerini, dolayısıyla çeşitli muhatara ile yüz yüze olduklarını belirtir. (Bediüzzaman Said Nursi, Mektubat, s. 83). “Vahdet-i vücud” meşrebinin yüksek bir makam olmadığını ifade eden Bediüzzaman, “Vahdet-i Vücut” a, sahabilere ve dört halife döneminde görülmediği, Kur’an ve Sünnet ölçülerine göre tam uymadığı için, “dar”, “hususî” bir meşreb olarak yaklaşır. Onların, anlaşılması güç sözleri, çokları tarafından ileri sürüldüğü gibi, yüksek hakikatler olmasından kaynaklanmamaktadır. Vahdet-i Vücut meşrebi, zevkli, neşeli olduğundan, bu meşrebe girenler bir daha çıkmak istememekte, bir çeşit uyku sarhoşluğu içinde çeşitli iltibaslara düşmektedirler. Bediüzzaman, açık ve net bir şekilde yaratan ve yaratılan ikiliğini kabul etmekte, Ehl-i vahdetü’l-vücudun dedikleri gibi mevcudatı evham ve hayalât olarak görmemektedir. Eşya vardır, bu görünen eşya Cenab-ı Hakk’ın eseridir, onun isimlerine ayineli yapmaktadır. Yaratan-yaratılan ilişkisinde, Bediüzzaman “Heme ost” u (Her şey o dur) değil, “Heme ezost” (Her şey onda/ondandır; o icad ediyor) hükmünü kabul eder. Ona göre, ancak Cenab-ı Hakk’ın vücuduna nispeten zayıf, kararsız bir gölge gibi bir varlığa sahip olsa da, eşyanın gerçekliği hayal ve vehim değildir. (Bediüzzaman Said Nursi, Mektubat, s. 84-85.)

Buna göre, Muhyiddin-i Arabi gibi zatlar, müstakil bir meslek ihtiyar etmişlerdir. Keşfiyatlarında, tekellüflü bir surette, bazı ayetleri meşreplerine, meşhûdâtlarına tatbik ederek ayetlerin sarahatini incitebilmektedirler. Dolayısıyla, bu mühim zatlar, kendileri hidayet yolunda olsa da, Kur’an’ın büyük ve müstakim yolunu takip eden Ehl-i Sünnet çizgisine başkalarını iletmezler. (Bediüzzaman Said Nursi, Lem’alar, s. 85.) Bediüzzaman, Muhyiddin-i Arabi gibi büyük bir insanın, yaratan-yaratılan ilişkisini açıklamada yalnızca düştüğünü belirtmekte, bunun için şu misale başvurmuştur:

“Meselâ, bir aynada güneş görünüyor. Şu ayna, güneşin hem zarfı, hem mevsûfudur. Yani, güneş bir cihette onun içinde bulunur ve bir cihette aynayı ziynetlendirip parlak bir boyası, bir sıfatı olur. Eğer o ayna, fotoğraf aynası ise, güneşin misâlini sâbit bir surette kâğıda alıyor. Şu halde, aynada görünen güneş, fotoğrafın resim kâğıdındaki görünen mâhiyeti, hem aynayı süslendirip sıfatı hükmüne geçtiği cihette, hakikî güneşin gayrıdır. Güneş değil, belki güneşin cilvesi başka bir vücuda girmesidir. Ayna içinde görünen güneşin vücudu ise, hâricteki görünen güneşin ayn-ı vücudu değilse de, ona itibâtı ve ona işâret ettiği için, onun ayn-ı vücudu zannedilmiş.

“İşte bu temsile binâen, “Aynada hakikî güneşten başka birşey yoktur” denilmek ve aynayı zarf ve içindeki güneşin vücud-u hâricîsi murad olmak cihetiyle denilebilir. Fakat aynanın sıfatı hükmüne geçmiş münbasit aksi ve fotoğraf kâğıdına intikal eden resim cihetiyle güneştir denilse, hatâdır; “Güneşten başka içinde birşey yoktur” demek yanlıştır. Çünkü, aynanın parlak yüzündeki akis ve arkasında teşekkül eden resim var. Bunların da ayrı ayrı birer vücudu var. Çendan o vücudlar güneşin cilvesindedir; fakat güneş değiller. İnsanın zihni, hayâlî, bu ayna misâline benzer. Şöyle ki:

“İnsanın âyine-i fikrindeki mâlûmâtın dahi iki veçhi var: Bir vecihle ilimdir, bir vecihle mâlûmdur. Eğer zihni o mâlûma zarf saysak, o vakit o mâlûm mevcut, zihnî bir mâlûm olur; vücudu ayrı birşeydir. Eğer zihni o şeyin husûlüyle mevsuf saysak, zihne sıfat olur; o şey o vakit ilim olur, bir vücud-u hâricîsi vardır. O mâlûmun vücud ve cevheri dahi olsa, bununki arazî bir vücud-u hâricîsi olur.

“İşte bu iki temsile göre, kâinat bir aynadır. Her mevcudâtın mâhiyeti dahi birer aynadır. Kudret-i Ezeliye ile icâd-ı ilâhiye mâruzdurlar. Herbir mevcud, bir cihetle Şems-i Ezelînin bir isminin bir nevi aynası olup bir nakşını gösterir. Hazret-i Muhyiddin meşrebinde olanlar, yalnız aynalık ve zarfiyet cihetinde ve aynadaki vücud-u misâli, nefiy noktasında ve akis, ayn-ı mün’akis olmak üzere keşfedip, başka mertebeyi düşünmeyerek, “Lâ mevcûde illâ Hû” diyerek, yanlış etmişler. “Hakâiku’l-eşyâi sâbitetün” kaide-i esâsiyeyi inkâr etmek derecesine düşmüşler.” (Bediüzzaman Said Nursi, Lem’alar, s. 84-85.)

Burada, Bediüzzaman, Cenab-ı Hakk’ın isimlerinden yola çıkarak, kendi düşüncesini desteklemektedir. Şöyle ki; madem “Hallak”, “Rezzak” gibi isimler hayali ve vehmi şeyler olamazlar, madem bu isimler hakikatlidirler, o halde bu isimlerin mazharlarının da bir vücud-u hâricîsi olmak gerekir. Bediüzzaman, Vahdet-i Vücutçuların bu mesleği seçme sebeplerini, hiçbir şekilde kınama, aşağılama yoluna gitmeksizin, onların gayet hassas şahsi mizaçlarına bağlayarak açıklamaktadır. (Bediüzzaman Said Nursi, Lem’alar, s. 84-87). Ona göre, Vahdet-i Vücut yolunda gidenlerin kendi açılarından “hususî” bir haklılık nedeni vardır. Ancak sebepler dairesini yırtıp çıkamayan ve tesirinden çıkamayan, kurtulamayan bir ruh, “Vahdet-i Vücut” dan söz etse haddini aşmış olur (Bediüzzaman Said Nursi, Mesnevi-i Nuriye, İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 1991, s. 216) ve Muhyiddin-i Arabi gibi yüksek ve kuvvetli imana sahip olmayanların, sebeplerde boğulmak

ihtimali vardır. Bu bakımdan, Bediüzzaman, “Vahdetü’ş-Şuhud”un Vahdet-i vücuda göre daha safi bir meslek olduğunu ifade eder (Bediüzzaman Said Nursi, Mesnevi-i Nuriye, s. 217) ve kainatın bir mektup olarak okunmasına dikkat çeker. O, “Yaratan-yaratılan”, ilişkisini “katip-mektup” misali ile açıklamaktadır. Mektup (kainat) varsa, okunması için bu mektubu yazan irade ve kudret sahibi bir katip de (Cenab-ı Hakk) vardır. Ölçü, mektubu kâtip zannetmemek, kâtibi mektup içinde tahayyül etmemek, mektubu hayal tevehhüm etmemek; aşk perdesinde aklını saklamayarak, hakikatin hakikî suretini görmektir. (Bediüzzaman Said Nursi, Lem’alar, s. 92). Mesele, bir mektubun (mesela bir tavus kuşunun) varlığını inkar etmemek, iradesiz bir cilve, ihtiyarsız bir tezahür olamayacağını bilmek ve bu mektubun bir “kâtibi” olduğunu unutmamaktır. Bediüzzaman’a göre, muhtevi olduğu ölçülü nakışların, güzel ve yüksek mahiyetlerin kendiliklerinden fail, mucid, mutasarrıf olamayacağını daima idraki içinde, bu kainat (mektup) okunmalıdır. Bu yaldızlı defteri (kainatı) yazan kâtip onun içinde olamaz, onunla ittihat edemez.

Sonuç olarak, Vahdet-i Vücut, felsefi bir meslek olan panteizm (heme ost) değildir. Ancak, Kur’an’ın yolu gibi geniş ve emniyetli bir yol da değildir. Vahdet’ü-ş Şuhud ise daha safi olmakla beraber, Kur’an’ın yoluna yetişememektedir. Bediüzzaman’a göre, birincisi kainatı nefyetmekle onu idama mahkum etmekte, ikincisi ise bütün mevcudatı görmekle beraber, adeta -esma-i İlahiyeye mazhariyet noktasında- onu, unutkanlık zindanında hapse mahkum etmektedir. Kur’an’ın yolu, kainatı hem idamdan hem hapisten kurtarır. (Bediüzzaman Said Nursi, Mesnevi-i Nuriye, s. 176)

“Kainat vardır, gerçekliği sabittir”, ancak, bu varlık alemi kendi başına ve kendisi için değildir.