

ŞAH VELİYYULLAH'IN VAHDET-İ VÜCUDU REVİZE ETME GİRİŞİMLERİ*

M. Abdul Haq Ansari

Çev.: Celal Emanet**

İbnü'l-Arabî'nin (ö.638/1240) sistemleştirdiği vahdet-i vücud¹ (*ontolojik/varoluşsal monizm*) anlayışı kısa zamanda sufiler arasında yaygınlaştı. Bununla birlikte sufilerden bir kısmı onu kabul etmedi, diğer bir kısmı ondan hoşlanmadı ve bazıları da onu suçladı. Ancak Şeyh Ahmed-i Sirhindî (ö.1034/1624) araştırmacı eleştirisiyle onun dinî ve ahlakî sonuçlarına ilişkin temel kavramlarına itiraz edip vahdet-i şühud diye bilinen benzer bir görüşle² ortaya çıkıncaya kadar dört yüz yıldan beri bu anlayış tasavvuf düşüncesindeki hâkimiyetini sürdürdü.

Sirhindî tasavvufî tecrübenin üç aşaması olduğunu söyler: Birincisi modern terminolojide birleştirici tecrübe (*unitive experience*) diye adlandırılan saf birlik/cem'dir. Onu takip eden aşama sufinin bir algıda Allah'la bir diğerinde O'ndan farklı olduğu birleşmeden sonra ayrılık tecrübesidir (*fark ba'de'l-cem*). Tecrübenin son aşaması birlik hissini/birliğin (*cem halinin*) tamamen yok olması ve Allah'ın âlemden mutlak bir şekilde aşkın olarak algılanmasıdır. Sirhindî, Hallac³ (ö.309/922) gibi bazı sufilerin hayatlarının sonuna kadar ilk safhada kaldığını; diğer bir kısmının ikinci aşamaya geçtiğini fakat orada sakin olduğunu ve İlah'ı ilah olmayandan ayıramadığını söyler. Üçüncüsü, Allah'ın aşkınlığının bir türünü (*tenzih*) savunmasına rağmen o mutlak başkalığı tasdik

* Bu makalenin İngilizce metni için bk. M. Abdul Haq Ansari, "Shah Waliy Allah attempts to revise wahdatu'l-wujud", *The Islamic Quarterly*, 1983, vol. XXVII, no: 3, ss. 150-164.

** Doktora öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Ens., İslam Tarihi Anabilim Dalı.

1 Vahdet-i vücud hakkında geniş bir literatür vardır. Fakat Affifi'nin *The Mystical Philosophy of Muhyiddin Ibnu'l-A'rabî* (Cambridge University Press, England, reprinted Ahsraf Press, Lahore) hala İngilizce olarak bütünsistem için en iyi giriştir.

2 Şeyh Ahmed'in anlayışı hakkında literatür fazla değildir. İlk ve kısmen eski eser Burhan Ahmed Faruqî'nin *The Mujaddid's Conception of Tawhid* (Lahore 1940) adlı çalışmasıdır. Fazlu'r-Rahman'ın *Selected Letters of Shaikh Ahmad Sirhindi* (Iqbal Academy, Karachi 1969) adlı çalışması da Sirhindî'nin kavramlarına ilişkin iyi bir tartışmayı muhtevirdir.

3 Ahmed Sirhindî, *Mektûbât*, haz.: Nur Muhammed, Lahore, c. 3, mno: 33, s. 1283.

etmez.⁴

Sirhindî kendisinin Allah'ın mutlak aşkınlığını⁵ (*mâ verâiyat*) tecrübe ettiğini iddia etmiş ve tecrübesi temelinde vahdet-i şühud anlayışını geliştirmiştir. O, İbnü'l-Arabî'nin söylemindeki varlığın/vücudun bir ve Allah olduğunu kabul eder ve aynı şey olduğunu söyler. Fakat onun âlemin Allah'la bir ve O'nun tecellisi olduğu görüşünden farklı düşünür. Aksine onun için âlemin varlığı İlahî vücudun ona bir yansımasıyla yokluğun belirmesi taayyün olup İlahî Varlık'tan farklı ve başkadır. Esasen madum olan âlem gerçek dışı ve aldatıcıdır. Ona süreklilik ve gerçeğin gölgesinden verilen Allah'ın varlığının ondaki tecellisidir. Fakat tecelli İlahî Varlık'tan başka olduğundan dolayı âlem özde ve varlıkta Allah'tan başkadır. İbnü'l-Arabî'nin görüşünde âlem Allah'la birdir; onun varlığı Allah'ın varlığıdır. O, sonlu tezahüründe veya beliren suretiyle Allah'tır. Onun tasavvufî anlayışı kevnî birciliktir ve bir tür panteizmdir. Diğer yanda Sirhindî'nin düşüncesi kevnî olmayan bircilik ve mutlak aşkıncılıktır.⁶

Sirhindî'nin fikirleri hayli orijinaldi. Onun madum kavramı da köktenciydi. Fakat o fikirlerini İbnü'l-Arabî'nin eserindeki gibi tam detaylandırmadı. Bunun sonucu olarak onun kendinden sonraki tasavvufî düşüncede etkisi büyük olmadı. Ancak onun vahdet-i vücud eleştirisi etkili oldu ve sufi dünyasını sarstı. Sonuçlardan biri İbnü'l-Arabî'nin kavramlarını muhafaza ederken bazı sufiler aşkıncılığın bir unsuru olarak bunları sisteme sokmaya gayret etmesiydi. Bu girişimin önemli bir örneği 18. yüzyılın büyük âlimi ve sufisi Şah Veliyyullah tarafından yapılandır.

Şah Veliyyullah⁷ 1114/1742'de Delhi'de doğdu. Birçok tarikata aşına ve büyük bir fıkıh âlimi olan babası Şah Abdürrahim (1056–1131/1646–1719) kabiliyetli oğlunun eğitimiyle hayli ilgilendi. Veliyyullah yedi yaşındayken Kur'an'ı hatmetti. On yaşındayken kendi kendine Arapça ve Farsça kitapları okuyabilmekteydi. Onbeş yaşına geldiğinde okullarda okutulan hadis, tefsir, fıkıh, ke-

4 Aynı eser, c. I, mno: 290, s. 742.

5 Sirhindî'nin tecrübesinin detaylı bir değerlendirmesi için bk. *Mektûbât*, c. I, mno: 290.

6 Diğer pek çok insanın olduğu gibi benim değerlendirmem de İbnü'l-Arabî ile Sirhindî sistemleri arasındaki fark esasa ilişkindir. Bu farkın teferruata ilişkin olduğunu düşünenleri kabul etmiyorum. Bu makalenin görüşümü haklı çıkaracağını umuyorum. Bununla birlikte bu ayrı bir şekilde çözülmesi gereken bir konudur. Onu yayımlanacak olan *Sufi Perspectives on Experience, Reality and Life* adlı kitabımda inceledim.

7 Şah Veliyyullah'ın hayatı için bk. Babasının, amcasını ve hocalarının hayat hikâyelerini anlattığı eserine eklenen otobiyografisi *Enfeâsü'l-ârifin*, Delhi 1987; Abdülhay, *Nûzhetü'l-havâtir*, Hyderabad (Hindistan), c. VII; Muhammed Rahim Baksh, *Hayat Veliy*, Lahore 1955; *Tezkire Şah Veliyyullah*, edit.: Manzur Ahmet Numani, el-Furqan, 1941; Ubayd Allah Sindhi, *Shah Waliy Allah awr unke Falsafah*, Sindh Sagar Academy, Lahore.

lam, gramer, tasavvuf, tıp ve matematik alanlarındaki pekçok metni kısmen veya tamamen öğrenmişti.⁸ Sonra Şah Abdürrahim onu Nakşbendiyye tarikatına intisap ettirdi,⁹ fakat o kısa zaman içinde vefat etti. Veliyyullah sonraki on iki yılını yoğun bir dinî araştırmaya, aklî bilimlere ve kendi fikirlerini oluşturmaya vermiştir. Bu arada sülüküne devam etmiş ve babasının kabrinde tefekküre dalmıştır. Kendisinin dediği gibi tevhidin kapısı ona açılmış ve fikirler kalbine akmağa başlamıştır.¹⁰

1143/1730 yılında Hacca giderek Mekke ve Medine'de ondört ay kaldı.¹¹ Hz. Peygamber'in dininin merkezinin hadiste olduğuna ve yalnız onunla ortaya çıkarılacağına onu inandıran kapsamlı hadis edebiyatı¹² çalışmasını hazırladı. Allah'ın Evi'nde (*Beytullah*) ve Hz. Peygamber'in kabrinde de tefekkür etti. Bu tefekkürleri esnasında içine doğan düşünceleri *Füyûzu'l-Harameyn*¹³ kitabında yazdı. 1145/1732'de Delhi'ye döndü ve büyük çaplı yazma işine girişti. 1174/1762'de ölümüne kadar geçen sonraki otuz yılda Kur'an, hadis, fıkıh, hikmet, tasavvuf, ahlak, sosyal felsefe ve siyaset gibi farklı konularda irili ufaklı ellibirten fazla¹⁴ eser yazdı. Fakat kitapların sayısı veya konuların çeşitliliği onun meselelere yaklaşımı kadar önemli değildir. O, değerleri ve düşüncelerine derin nüfuzuyla İslam tarihine ilişkin geniş görüşlerini biraraya getirmiştir.

Veliyyullah'ın vahdet-i vücud ve vahdet-i şühuda ilişkin tutumu 1144/1731'de gördüğü ve *Füyûzu'l-harameyn*'de müşahede ederek kaydettiği¹⁵ bir rüyadan açıkça ortaya çıkmaktadır. Bir taşıtmaya girişmiş iki sufi grup gördü. Herbiri kendi yolunun (*tarikât*) diğerininkinden daha iyi olduğunu iddia ediyordu. Zikir yapan ve *yâddâşt nisbetini* elde eden bir grup vahdet-i vücuda

8 Bu detaylar için bk. Veliyyullah, *Enfâsü'l-ârifin*, ss. 202–204.

9 Veliyyullah Nakşbendiyye'nin dışında Çiştîyye ve Ceylaniyye (Kadiriyye) tarikatlarının eğitimi de babasından aldığını söyler. Veliyyullah, *et-Tefhimât*, Surat, India, c. I, s. 15.

10 Veliyyullah, *Enfâsü'l-ârifin*, s. 203.

11 Şah Abdülazi, *Melfûzât*, s. 93.

12 Abdülhay, Veliyyullah'ın Ebu Tahir Kürdî'den işittiği hadis kitaplarını şöyle zikreder: Ssahih-i Buharî, Sünen-i Tirmizî, Sünen-i Ebu Davud, Sünen-i İbn Mace, Malik'in Muvatta'ı, Müsned-i Ahmed İbn Hanbel, Şaffî'nin Risale'si, Cami-i Kebir, el-Edebü'l-müfred, Darimî'nin Müsned'i ve Şifanın bazı bölümleri. Sonra Mekke'ye geldi ve Vefadullah el-Malikî, Tacüddin el-Kalaî'den *Şah-i Sitte*, *Muvatta-i Malik*, *Müsned-i Darimi* ve İmam-ın *Kitabü'l-eser*'ini dinledi. Abdülhay, *Nüzhetü'l-havâtir*, c. VII, s. 400.

13 Veliyyullah, *Füyûdu'l-harameyn*, Urduca'ya çev.: Gulam Server, Sindh Sagar Academy, Lahore 1957, ss. 51–52.

14 Detaylar için bk. M. Rahim Baksh, *Hayat Wali*, ss. 545-580. Yazar bunların dışında eski kütüphanelerde başka kitaplarının da mevcut olduğunu söyler ve yalnız burada zikredilen kitapların matbu olduğunu belirtir.

15 Veliyyullah, *Füyûdu'l-harameyn*, Müşahede 1, ss. 53-57.

inanmıyordu.¹⁶ “Onlar parlak ve taze görünüyorlardı. Onların kalpleri nurla doluydu.” Diğer grup vahdet-i vücuda inanıyordu ve onlar Allah’ın âleme nasıl istila ettiğine ilişkin tefekkürlere dalmışlardı. “Onların yüzleri karanlık ve tozluysa. Onlar Allah’ın zatına ilişkin eksikliklerinden dolayı mahcuplardı.” Onlar tartışmalarını sonuçlandıramayınca hüküm vermesi amacıyla Şah Veliyyullah’a geldiler. Veliyyullah duruma ilişkin irad ettiği uzun konuşmada vahdet-i vücudun doğru bir anlayış olduğunu açıkça ifade etti. Fakat ona inananlar “aşkınlık ve heybetini koruyamadıkları âlemde Allah’ın içkinliğine ilişkin fikirleri yaymaya çalıştılar.” Onlar Allah’ın aşkınlığını elde etmek için gereken aklî güçlerden yoksundular. Bu onların hedeflerine ulaşmayı, arınmayı sağlayamadıklarından ve bu yöndeki başarısızlıklarından dolayıdır. Veliyyullah der ki; diğer grubun vahdet-i vücudun hakikatlerini anlamaya kabiliyeti yoktur. Bu sebeple onların bu akideyi inkâr etmeleri şaşırtıcı değildi. Fakat onlar yeteneklerine uygun doğruları elde ettikleri ve kullandıkları diğer imkânlarla sahiptiler. Onlar kendilerini arındırmada başarılı oldular ve yaratıldıkları amaca ulaştılar.

Bu rüya üstlenmek zorunda kaldığı felsefî görevi tanımladığı için Veliyyullah’ın vahdet-i vücud ve vahdet-i şühud arasındaki ilişkisi hakkındaki zihniyetini gösterir. O, vahdet-i vücudun temel anlayışının doğru olduğunu tasdik etmek zorundaydı. Fakat Allah’ın aşkınlığına ilişkin vücuduların üstlendiği hatadan sakınmalıydı. Diğer bir deyişle o, İbnü’l-Arabî’nin vücudçu sistemine Sirhindî’nin aşkıncı bakışını katmalıydı. Veliyyullah Sirhindî’nin “madum” kavramının gerçekte şey olmadığı (*leyse bi-şey*) kanaatinden dolayı kullanmadı.¹⁷ O, burada Varlık’a muhalif “madum” hiçbir şeyin olmadığını söyler.¹⁸ Veliyyullah, anlayışını, Allah’ın aşkınlığını kabul eden genel sufi vahdet-i vücud anlayışından onu ayıran bir filozof sufi¹⁹ vahdet-i vücud anlayışı olarak adlandırmak ister.

Veliyyullah ikiye ayırdığı vücudî sisteme Allah’ın aşkınlığını sokmağa çalışır. Birinci kısım ona göre vahdet-i vücudun hakikati/özü olan aşağıdaki düşüncelerden oluşur:

1. Varlığın (*vücudun*) herhangi bir suretinde veya İbnü’l-Arabî’nin âlemlerinden herhangi birinde var olan her şey varlığın (*vücudun*) bir zuhûrudur. Bu vücud, cüzî bir varlık veya küllî gerçek değildir. O, sadece bir kavram da

16 Nisbet-i yâddâştın açıklaması için bk. Veliyyullah, *Hamat*, ss. 65 vd.

17 Veliyyullah, *el-Hayru’l-kesir*, Kahire 1394/1976, s. 23.

18 Veliyyullah, *Lemhat*, ed.: Gulam Mustafa el-Kasimî, Hyderabad (Pakistan), s. 8.

19 Veliyyullah, *el-Hayru’l-kesir*, s. 36.

değildir. O, bütün var olanları içine alan küllî (evrensel) Varlık'tır (*el-vücadü'l-munbasit ala heyakilü'l-mevcudât*).²⁰ Sık sık Veliyyullah kısa şekliyle Küllî/evrensel Varlık (*el-vücadü'l-münbasit*) ismini kullanır. Ancak onu *Hamat*²¹ ve *Eltâfü'l-kudüs*²² gibi daha sonraki eserlerinde Küllî Ruh (*en-Nefsü'l-Küllîye*) şeklinde isimlendirmeyi tercih eder. O, Yüce Kişi (*eş-Şahsu'l-ekber*)²³ ve Merhametli Nefes (*en-Nefesü'r-Rahman*)²⁴ gibi isimleri de kullanır. Hatta bunu o filozofların Faal Akıl (*el-Aklü'l-faal*)²⁵ dedikleri gerçeğin bu olduğunu söylemeğe devam eder. Filozofların hatası pek çok Akıl varsayımlarındadır. Oysa gerçekte yalnız bir Akıl vardır.²⁶

2. Kısmî varlıklar veya genel gerçeklikler Küllî Varlık'ın parçaları değil ancak onun görüntüleridir (*zuhûr*). Küllî Varlık bölünmez bir gerçektir (*el-hakikatü'l-vahdaniye*).²⁷ O, bütünlüğünde dağılma ve ayrılmaya uğramaksızın bütün suretlerde *zuhûr* eder. Veliyyullah Küllî Varlık'ın parçalar veya genel suretlerde *zuhûrunun* tabiatını aşağıdaki gibi açıklar:

“Zuhûrun tabiatı bir veya aynı olan şeyin özel bir duruma geçerek temel karakterini koruyarak değişik rastlantısal özelliklerde farklı bir birlik oluşmasıdır. Daha sonra ikinci bir birlik oluşturur ve herhangi bir bölünmeye veya dağılmaya (*taksim ve tevzi*) uğramadan bütünüyle ilk ve daha sonra ikinci olarak bu şekilde devam eder.”²⁸

Veliyyullah genel olarak *zuhûr* kavramını Küllî Varlık ile onun özel veya genel tezahürleri arasında meydana gelen ilişki için kullanmasına rağmen bu amaç uğruna vücudî kaynaklarda daha yaygın olan *taayyünü*²⁹ (belirme) kullanmaya karşı değildir.

3. Küllî Varlık'ın *zuhûr* ettiği şekiller özel olduğu kadar genel şeylerin ideal biçimleridir. Onlar bir taraftan eşyaların özleri (*mahiyet*) ve onların ideal hakikatları, diğer taraftan ise Küllî Ruh'un Mutlak biçimleri (*şuyûnu*

20 Veliyyullah, *Tefhimât*, ed.: Gulam Mustafa el-Kasımî, Hyderabad (Pakistan) 1967, c. II, s. 268.

21 Veliyyullah, *Hamat*, ss. 73 vd.

22 Veliyyullah, *Eltâfü'l-kudüs*, Delhi 1305 h., ss. 33 vd.

23 Veliyyullah, *Satat*, edit.: Gulam Mustafa, Shah Waliy Allah Academy, Hyderabad (Pakistan) 1964, s. 2.

24 Veliyyullah, *Tefhimât*, Hyderabad (Pakistan), c. II, s. 272.

25 Veliyyullah, *Tefhimât*, Surat (India), c. I, s. 46.

26 Veliyyullah, *el-Hayru'l-kesir*, ss. 22–23.

27 Veliyyullah, *Hamat*, s. 71.

28 Veliyyullah, *Lemhat*, ss. 22–23; *Hamat*, ss. 70–71.

29 Veliyyullah, *Hamat*, s. 75.

zâtiye)³⁰ ve onun bilgisinin araçlarıdır. İbnü'l-Arabî, onlara *âyan-ı sâbite* veya ebedi olarak mevcut olan hakikatler; Sihriñdî de onları *hakâiki mümkinât* veya muhtemel varolma düşüncesi olarak tanımlar. Veliyyullah ise onlardan *mahiyet* veya özler (*esaslar*) olarak bahseder. Sihriñdî temel olarak *hakâiki mümkinât* düşüncesinde İbnü'l-Arabî'den ayrılmaktadır. Hâlbuki İbnü'l-Arabî *âyan-ı sâbite*'yi Mutlak biçimler ve *Vücut'un* belirmeleri veya İlahî Öz olarak, Sihriñdî ise onları İlahî sıfatların yansımaları olan varoluş unsuruyla madumun belirmeleri olarak kabul eder. Bizim de söylediğimiz gibi Sihriñdî'nin madumun konsepti yani *hakâiki mümkinât* görüşünü Veliyyullah kabul etmez. O, daha ziyade İbnü'l-Arabî'yi takip eder ve *mahiyeti Küllî Varlık*'ın ideal belirmeleri olarak kabul eder. Bununla birlikte Veliyyullah bir noktada İbnü'l-Arabî'den farklı düşünür. İbnü'l-Arabî'ye göre *âyan-ı sâbiteler ezelîdirler (gayr-i muhtara)*; onlar İlahî Öz'ün sonsuzluğuyla ebedîdirler. Veliyyullah bu görüşün yanlış olduğu kanaatinde. Fakat o, bu hususta İbnü'l-Arabî'nin ismini zikretmekten kaçınarak, onun yerine Sadreddin Konevî ve diğerlerini zikretmeyi tercih eder.³¹ O, özlerin yaratıldığına, başlangıcı olduğuna (*mebde'*) ve şekillendirildiğine (*maj'ul*) inanmaktadır. Fakat o, kullandığı metot haricinde yaratılış (*ibde'*) terimine getirdiği açıklama metodu, görüşünü İbnü'l-Arabî'ninkinden çok farklı kılmaz. Ona göre yaratılan³² doğrudan doğruya İlahî Öz (Zât-ı İlahî)'den sudûr edendir. Bunun haricinde hiçbir şeyden veya zamanla elde edilmez. Bu tanımlamada Veliyyullah'ın *mahiyet* yaratılması (*mübde'ât*) sözüyle İbnü'l-Arabî'nin onlar ölümsüzdür veya Küllî Varlık'ın Mutlak biçimleridir, onun ölümsüzlüğüyle ölümsüzdürler deyişisi arasında bir çelişki yoktur.

4. Varlıktaki şeylerin (yukarıda bahsi geçen sıfatların) tezahürü şeylerin temellerinin (*mahiyet*) buldukları yerden dış dünyaya çıkışı anlamına gelir. Veliyyullah bu ortaya çıkışın doğasıyla ilgili farklı bakış açılarından bahseder. Ancak o, İbnü'l-Arabî ve diğer vücudçuların savunduğu görüşü öne çıkarır.³³ O, eşyalar dünyada var olur demektir. Yani Küllî Varlık, o eşyada özlerini teşkil eden vasıflarıyla belirir. Öz'ler, ne Küllî Varlık'ın zihninden dışarı çıkar, ne de onlar o öz'lerin kopyasına sahiptirler veya Küllî Varlık'ın varlığından farklı bir şekilde bir varlıkla dış dünyada gö-

30 Veliyyullah, *Tefhimât*, Hyderabad (Pakistan), c. II, s. 268.

31 Veliyyullah, *el-Hayru'l-kesir*, ss. 37-38; *Tefhimât*, Surat (India), c. II, ss. 52-53.

32 Veliyyullah, *Tefhimât*, Surat (India), c. I, s. 56.

33 Veliyyullah, *Tefhimât*, Hyderabad (Pakistan), c. II, ss. 267-268.

rüntüsünün belirmesi mümkündür. Hakikatte biz, dış dünyayı (*haric*)³⁴ Küllî Varlık'tan hiç farkı olmayan olarak diye isimlendiririz. Ayrıca zamanı da,³⁵ Küllî Varlık'ın özgür iradesinin gelişiminden başka bir şey olmadığı şeklinde isimlendiririz. Veliyyullah bazen Küllî Varlık'tan bir madde olarak ve özlerden de suretler olarak bahseder.³⁶ Fakat Veliyyullah'ın torunu olan Şah İsmail³⁷ (ö.1246/1827) dedesinin bu şekilde bir manayı kastemediği açıklamasını yapar. Objelerin bir suret ve bir madde olarak iki farklı şeyden oluşması söz konusu değildir. Değişik şekillerde görünen yalnızca bir Küllî Varlık vardır ki; biz onun için şartlarımıza uygun olarak özler (*mahiyet*) deriz. Veliyyullah'ın belirttiğine göre; Küllî Varlık ve onun şekilleri arasındaki bağlantı kâğıt üzerindeki siyah bir çizgi ile üzerindeki kelimeler arasındaki bağlantı gibidir.³⁸

Veliyyullah, vahdet-i vücudun bu kısmının tasavvufi *keşifle*³⁹ verildiğini bunun da *şeriatla*⁴⁰ çelişen bir yönünün olmadığına inanmaktadır. Ayrıca o, bu meselenin rasyonel tartışmalarla ispatlanabileceği kanaatindedir. Veliyyullah *Mektub Medenî*⁴¹ adlı eserinde bunun delilini açıklamış ve diğer eserlerinde de bu meseleye değinmiştir.⁴² O, Varlık düşüncemizin öyle boş bir mefhum olmadığını ve bazı şeylerin varlığı ve diğerlerinin yokluğuyla ilgili hükümlerimizle gerçekliğinin farz edildiğini göstermeye çalışır. Bununla birlikte o, Varlık'ın tevhit karakterinin temeli ve var oluşu arasındaki fark ve özgür iradeyle zuhûru hakkında bir tartışma ortaya koymaktadır.

Veliyyullah, vücudçuların hatasının Küllî Varlık ve İlahî Öz (*Zât-ı İlahî*) arasındaki ilişki ile ilgili vahdet-i vücudun diğer kısmında yattığını söyler. Bu hususta vücudçuların iki gruba ayrıldığını⁴³ belirtir. Grublardan birisine göre; Küllî Varlık ile İlahî Öz (*Zât-ı İlahî*) aynıdır ve bunlar arasındaki farklılık süb-

34 Veliyyullah, *Lemhat*, ss. 6,17.

35 Veliyyullah, *Lemhat*, s. 17; *Tefhimât*, Surat (India), c. I, s. 159.

36 Veliyyullah, *Tefhimât*, Surat (India), c. I, s. 157.

37 Şah İsmail, *Abakat*, Meclisi'l-İlm, Karaçi, 1960, s.21.

38 Veliyyullah, *Hamat*, s. 72; *Eltâfü'l-kudüs*, Delhi 1305 h., s. 54.

39 Veliyyullah, *Tefhimât*, Hyderabad (Pakistan), c. II, s. 269.

40 Veliyyullah'ın, vahdet-i vücudun şeriatla çelişmediğini düşünmesine rağmen yine de o bunun şeriatın çıkarıldığını da kabul etmez. Peygamberlerin vahdet-i vücudu öğretmediğini, fitratı takip ettiklerini söyler. (Bakınız; Veliyyullah, *Tefhimât*, Hyderabad (Pakistan), c. II, ss. 264- 267). *Hamat* (s. 64) isimli eserinde ise şunları yazar: "Peygamberlerin sözlerini vahdet-i vücud çizgisinde yorumlayanlar onları ve onların yolunu bilmezler."

41 Veliyyullah, *Tefhimât*, Hyderabad (Pakistan), c. II, ss. 269-272.

42 Veliyyullah, *Eltâfü'l-kudüs*, Delhi 1305 h., ss. 53-54.

43 Veliyyullah, *Tefhimât*, Hyderabad (Pakistan), c. II, s. 274.

jektiftir. Veliyullah, bu görüşü Abdurrahman Camî'nin savunduğunu onun şu cümleleriyle belirtir; "Ona göre tüm yaratılmışlarda ortak olan şey tek varlıktır (*vücut*) ve bu da Mutlak Varlık ile onun her bir özünün (*zât*) hakikati ile aynıdır."⁴⁴ Veliyullah, başka bir yerde Abdurrahman Camî hakkında şunları söyler; "Ona göre; Küllî Varlık ve İlahî Öz (*Zât-ı İlahî*) arasındaki fark objektif temeli olmayan ve değerlendirmenle kaybolacak sübjektif değerlendirme (*i'tibar*) konusudur."⁴⁵ O, bunun aynı zamanda İbnü'l-Arabî'nin *Füsûlü'l-Hikem*'inin meşhur yorumcusu olan Davud Kayserî'nin, eserinin giriş bölümünde ele aldığı konu olduğunu söyler.⁴⁶

Bu konuda ikinci grubun görüşü ise İlahî Öz'ün kendisi Küllî Varlık değildir; İlahî Öz'den sâdır olduğunu söylemek daha doğrudur. Veliyullah, bu görüşü Şeyh Sadreddin Konevî'ye atfetmektedir. Aşağıdaki sözleri onun *Hayru'l-Kesîr* isimli eserinden aktarmaktadır:

"Allah tektir, O'ndan tek olandan başka bir şey sâdır olmaz... ve bizim bakış açımızda bu tek olan şey var olan veya var olmayan fakat Allah'ın var olacağını bildiği her şeye akan Küllî Varlık'tır. Bu Varlık, İlk Akıl olan Allah'ın yüksek bilgisi içinde ve filozofların bakış açısına ters olan bütün varlıklar arasında ortaktır. Bu yüzden Allah'ın haricinde doğru muhakkikîn görüşünde hiçbir şey yoktur ve dünya, Allah'ın sonuç olarak var oluşla nitelenen fikirlerinden başka bir şey değildir."⁴⁷

Ancak bu paragrafta ne Küllî Varlık'ın İlahî Öz'ün benzeri olmadığı konusu ne de onlar arasında ayırım yapıldığında sübjektif olduğuna dair bir netlik vardır. Veliyullah bu şekilde düşünmektedir. O şunları söyler; "Bu kelimele- rin özü tüm yaratılanlara yayılmış olan bir Varlıktır ve Mutlak Hakikat'ın *temessülü* ve ondan *Sâdır* olandır," der.⁴⁸ O, Konevî'nin *Miftahu'l-Gayb* isimli kitabının başlangıcında benzer bir konuya değindiğini belirtir.⁴⁹ Ben bu referansları gözden geçiremedim. Fakat bu bizim için önemli değildir. Çünkü bizi, Veliyullah'ın görüşü Konevî'den daha fazla ilgilendirir.

Veliyullah, sonraki grubun görüşünün doğru olduğunu ilkinin ise yanlış olduğunu beyan eder. Bu iki grubun görüşlerinden farklı kitaplarında bahseder. Ancak her yerde Camî ve Konevî'nin isimlerini zikreder ve kasıtlı olarak

44 Veliyullah, *el-Hayru'l-kesir*, s. 38.

45 Veliyullah, *Tefhimât*, Hyderabad (Pakistan), c. II, s. 274.

46 Veliyullah, *Eltâfü'l-kudüs*, Delhi 1305 h., s. 55.

47 Veliyullah, *el-Hayru'l-kesir*, s. 37.

48 Veliyullah, *el-Hayru'l-kesir*, s. 37.

49 Veliyullah, *Tefhimât*, Hyderabad (Pakistan), c. II, s. 274.

İbnü'l-Arabî hakkında bir şey söylemekten kaçınır. Bununla birlikte kendisinin çok az bilinen bir çalışması olan *Commentary on the Quatrains*'de İbnü'l-Arabî hakkında şu gözlemini aktarmaktadır:

“Vahdet-i vücuda inananların lideri olan Şeyh Muhyiddin, Varlık olan bu gerçekliğe *el-Hakk* ismini kullanarak değinmekten sakınmamıştır. O, saf bir hakikatten (hakikat mahad) başka bir şeyi ifade etmediğinden dolayı ona kimse karşı çıkmamıştır. Bununla birlikte Veliyyullah, Varlık'ı yaratılmış (*mebde'*) ve suretlendirilmiş (*mec'ul*) olarak isimlendirmiş olsaydı okuyucularının kafalarını karıştırmamış olurdu.”⁵⁰

Veliyyullah, burada açık bir şekilde İbnü'l-Arabî'nin *el-Hakk* veya İlahî Öz'le Küllî Varlık'ı tanımladığını kabul eder. Bu da sürpriz bir şey değildir. Gerçekten sürpriz olan daha doğrusu şaşırtıcı olan şey İbnü'l-Arabî'nin söylemiş olduğu 'saf hakikatın' (*hakikat mahad*) ne olduğu üzerine olan yorumudur. Veliyyullah'ın bunu kabul ettiğini söylemesi 'saf hakikat' fikrine Camî ve Kayserî'de sahip olduklarından dolayı, Veliyyullah onları hatalı bulmaktadır. Veliyyullah'ın görüşünü bu şekilde açıklamasında onun ne yapmak istediği merak konusudur. O, İlahî Öz ile Küllî Ruh arasında gerçek bir farklılık mı elde etmek istemektedir veya o, terminolojide değişiklikler mi yapmak istemektedir? Bununla birlikte biz, onun aslında İlahî Öz'ü Küllî Ruh'tan ayırmak istediğini ve bu yorumu İbnü'l-Arabî'ye olan aşırı saygısından kaynaklandığını kabul ederek bu konuya devam edeceğiz.

İlahî Öz'ü Küllî Varlık'tan ayırmak için sarf ettiği gayretle ilgili olarak Veliyyullah'ın söylediği ilk şey, İlahî Öz'le Küllî Varlık arasındaki ilişkinin Küllî Varlık'la onun şekilleri arasında olan ilişkidir. Normalde böyle bir ayırımın vücuduların hoşuna gitmediğini söyler. Onlar ayırım yapmak yerine benzer kabul etmektedirler. Bu nedenle onlar İlahî Öz'ü Küllî Varlık'la tanımlamaktadırlar ve dünyayı İlahî Öz'ün belirmesi ve zuhûru olarak görürler. Bu da doğru değildir.⁵¹ Her biri birbirinin içerisinde olan dört tane zuhûr şekli vardır.⁵²

1. Bireysel olarak erkekler veya kadınlara insanlık gibi genel bir hakikatın zuhûru,
2. Bazı eşyanın örnek olarak mumlar ve çeşitli figürler gibi vb. şeylerin balmumu denilen değişik formlarda zuhûru,
3. Doğruların elde edilmesini sağlayan kabiliyetin, örneğin bilginin

50 Veliyyullah, *Keşfu'l-Ğayn fi Şerh Rubâ'iyeteyn*, Müctebâ Matbası, Delhi, 1310 h. ss. 8-9.

51 Veliyyullah, *Hamat*, s. 73.

52 Veliyyullah, *Lemhat*, ss. 23-24; Ayrıca bkz; *Hamat*, ss. 6, 70-71.

zuhûru,

4. Birin, ikiye, üçün, dörde ve bu şekilde artan rakamların ifade edilmesidir. Veliyyullah, İlahî Öz ve Küllî Ruh arasındaki ilişkinin muhafaza edilmesini bu kategorilerin hiçbirine bağımlı olmadığını söyler. Küllî Ruh bir zuhûr veya İlahî Öz'ün belirmesi değildir.

O, İlahî Öz'den *sâdır* olunan şeydir ve onların arasındaki ilişki *sudûr* etme ilişkisidir, *zuhûr* etme değildir.⁵³ *Sâdır* olmak genellikle yayılmak, *sudûr* ise sızıntı, ortaya çıkan olarak açıklanır. Biz de bu düzeni takip ederiz. Fakat şunu da açıkça belirtelim ki; Veliyyullah yeni Eflatuncuların anlayışıyla bu kelimeleri kullanmaz. *Tefhîmât* adlı eserinde bu konuya ışık tutan bir paragrafta Veliyyullah, *sâdır* teriminde neyi kastettiğini ve bunun yeni Eflatuncuların yayılmadan (*emanate*) nasıl farklı olduğunu şu şekilde açıklamaktadır:

“Mutlak Hakikat'ten (*Hakikatü'l-Vâcibiye*) olan İlk yayılma (*sâdır*) Allah'ın isimlerinden biridir. Yoksa felsefecilerin anladığı gibi bir akıl değildir. İsim, o şeye verilen unvandır ve ondan farklı bir şey değildir. Onun gibi olan şey bir isim değildir. O, ya eşyanın özünü 'dört' ile veya 'çift' olarak aydınlatan ya da ondan başka olan, zahirde olup özde bahsedilmeyen 'yazarla' 'insan' arasındaki ilişkideki gibi bir nitelik arz ettiğinde bir isimdir. Genelde bu ismin doğasıdır. Fakat İlk Yayılma'ya (*el-Sâdiru'l-Evvel*) gelince o, ilk türün ismidir. Bu da Öz'deki doğasıdır. Mutlak Varlık'ın Öz'ü onun mutlak varoluşudur. Biz, Varlık'ın doğasında olmayan bazı şeylerin ne anlam ifade ettiğini tahayyül edemeyiz. Diğer taraftan Felsefecilerin Akli farklı bir cevherdir (*cevher müteğayir*); bu da ne Mutlak Varlık'ın bir unvanı ne de ona atfedilendir.”⁵⁴

Veliyyullah, burada İlk Yayılma'yı Akıl⁵⁵ olarak tanımlamaktadır. O, başka yerlerde ve özellikle son çalışmalarında İlk Yayılma'yı Küllî Ruh⁵⁶ veya Küllî Varlık olarak tanımlar. Ayrıca çok defa Küllî Ruh bir Akıl'dır söyleminin belirgin bir çelişki içerdiğinin açıklamasını yapar.⁵⁷ Eğer ilkinin bütün özlerin birliği ola-

53 Veliyyullah, *sudûr ve zuhûr*'un arasını pek çok yerde kitaplarında ve farklı isimler adı altında ayırmaktadır. *el-Hayru'l-kesir* (Meclisi'l-İlm tarafından basılmıştır, Surat, India, s. 40), eserinde *inbijas*'ın (yazınsal olan, dışarıya çıkma, coşma) iki şekilden bahseder. Onlardan birincisi mutlak'tan mutlak'a olan *inbijas*'tır. İkincisi ise mutlak'tan olan belirli (*müteayyen*) *inbijas*'tır. Bunlardan ilki *sudûr*, ikincisi ise *zuhûr*'dur.

Tefhîmât, Surat (India), c. I, s. 47, adlı eserinde Veliyyullah, ilkinine *tesemmî*, ikincisine ise *halk* (yaratılış) adını verir.

54 Veliyyullah, *Tefhîmât*, Hyderabad (Pakistan), c. II, ss. 28–29; *Tefhîmât*, Surat (India), c. I, ss. 167–168; *Lemhat*, s. 22; *el-Hayru'l-kesir*, (India), ss. 20–21; *Buduru'l-Bazighah*, s. 11.

55 Veliyyullah, *Tefhîmât*, Surat (India), c. I, s. 108; *Budur*, s. 11; *Satat*, s. 2; *Lemhat*, s. 18.

56 Veliyyullah, *Tefhîmât*, Surat (India), c. I, s. 109.

57 Veliyyullah, *Lemhat*, s. 19.

rak onların var oluşlarını düşünmeden kabul edersen Küllî Ruh, Akıl'dır, eğer özleri ayrılmamış bir bütünün içinde var kabul edersen Akıl, Küllî Ruh'tur diyerek belirgin bu çelişkiyi birçok defa açıklamıştır. Şimdi mevzu bahis olan konumuza dönelim: Yukarıdaki paragraf bizim yeni Eflatuncular'da gördüğümüz gibi ayrı bir varlık şeklinde Küllî Varlık'ın bir Yayılma (*sâdır*) olmadığını açık bir şekilde izah etmektedir. Temelinde böyle bir ayırım olmasına rağmen Veliyyullah neden Küllî Varlık bir Yayılma'dır (*Sâdır*) demeyi tercih etmiştir? Bunun cevabı şu şekildedir: O, *zuhûr* ve belirme (*taayyün*) kelimelerinin genel kabul görmesiyle İlahî Öz ile Küllî Varlık arasındaki ayırımın subjektif olmadığını ortaya koymak istemektedir. Fakat Yayılma (*Sâdır*) kelimesinin öne çıkarılması objektif bir farklılıktır.

Veliyyullah bazen *sudûr* ve *sâdır* terimlerini nitelendirmiştir. O, yaratılış (*ibde'*) kanalıyla İlahî Öz'den Küllî Ruh'a bir gidişatın olduğunu bunun da yaratılış yoluyla Sâdır olma (*Sâdır bi tarîkı'l-İbde'*)⁵⁸ şeklinde ifade eder. Burada kastedilen mana Küllî Ruh'un İlahî Öz hariç hiçbir şeyden sâdır olmayacağıdır. Çünkü o, zaman üstüdür. Bundan dolayı bu nitelik, Küllî Varlık'ın doğasının anlaşılmasına hiçbir şekilde yardımcı olmaz. Bilakis Küllî Varlık'taki bazı şeylerin İlahî Varlık'tan ayrı bir şey olduğu izlenimini vermektedir ki, bu da bir tür yanlış yönlendirmedir. Hâlbuki gerçekte durum böyle değildir.

Küllî Ruh'un hakiki doğası Allah'ın bir ismi olarak onu aldığımızda açığa çıkar. Veliyyullah şöyle söyler: "Şayet onun hakkında nihai doğruyu istersen İlk Varlık'ın bir ismi ve onun unvanını da bilirsin."⁵⁹ Bu konu daha önceki paragrafta açıklanmıştı. Orada Veliyyullah, bunu *Sâdır* olarak manalandırmıştı. Bir şerhin isminin niteliği veya bir şeyin özelliği onun özünün bir parçası olabilir veya olmayabilir. Fakat Küllî Ruh, mânâda Allah'ın bir ismidir. İlahî Öz'ün ne anlama geldiğini Küllî Ruh açıklığa kavuşturur. Ayrıca Küllî Ruh İlahî Öz'ün bir veya bir başka yönünü izah etmez. Ancak o, bunun yerine onun ihtiva ettiğini ortaya çıkarır. Özel isimler (*Esmâi'l-Cüz'iyye*) örnek olarak Nimetlendirici (*el-Mun'im*) ve Cezalandırıcı (*el-Muazzib*) gibi isimler yaratılmış olan bazı kulları ilgilendirir, yoksa diğerlerini ilgilendirmez. Küllî Ruh, Allah'ın en yüce ismi olan *İsm-i A'zam'*dir. O, İlahî Öz'e kendisinin bütünlüğü içerisinde uygun düşer ve İlahî Öz'ün kapsamı (*itlak*) ile onun kapsamı (*itlak*) uyuşur.⁶⁰

Bizim de gördüğümüz gibi Veliyyullah pek çok defa Akıl'a İlk Yayılma başka yerlerde de Küllî Ruh der. Bazen de o, Akıl'a İlk Yayılma ve Küllî Ruh'a

58 Veliyyullah, *Tefhimât*, Hyderabad (Pakistan), c. II, s. 274.

59 Veliyyullah, *Lemhat*, s. 22.

60 Veliyyullah, *Tefhimât*, Hyderabad (Pakistan), c. II, s. 31; *Buduru'l-Bazighah*, s. 23.

da İkinci Yayılma der. Şimdi biz, Akıl ve Küllî Ruh'u İlk ve İkinci Yayılma olarak kabul edersek, Allah'ın iki tane en yüce ismi olur. Dünyada her zaman zuhûr eden kavranabilir tüm ideal özlere ve anlaşılabilir hakikatlere sahip olarak İlahî Öz'ün karakterini açıklığa kavuşturması bakımından Akıl, mânâda Allah'ın en yüce bir ismidir.⁶¹ Onun diğer bir yüce ismi de Küllî Ruh'tur. Küllî Ruh, İlahî Öz'ün sadece özler olarak değil bütün özlerin sahibi olarak üstelik varlıkların ayırt edilmemiş birliğinde var olan⁶² veya varlıkların amelinde özlerin sahibi olarak⁶³ karakterini izah eder.

Veliyyullah, bir kimse onu İsm-i A'zam olarak aldığıında Küllî Ruh'un hakiki doğasını ortaya çıkardığını ve onu İlahî Öz'den ayırt etmenin çok daha fazla zor olacağını söylemiştir. "Bir isim bir şeyin unvanıdır, ona atfedilendir ve o isim, unvanından farklı değildir." O, genelde isim hakkında bunu söylemektedir. Akıl'a gelince o, İlahî Öz'ün bir parçası değil, fakat onun tamamını işaret eder. Aslında Akıl, İlahî Öz'den hiç farklı değildir, tek fark bizim 'İlahî Öz' diye söylediğimizde sadece 'İlahî Öz'ü' kastetmemizdir. Fakat Akıl dediğimizde; İlahî Öz kadar İlahî Öz'ün kendisinin dışında olmayan fakat İlahî Öz'e has olan bir idraki ile bütünü varlıkların özlerinin idraki olduğunu da belirtiriz. Benzer şekilde Küllî Ruh'da bütünlük içerisinde İlahî Öz'ü kasteder. Küllî Ruh'un idrakinde olan eşyanın özlerinde (*mahiyet*) İlahî Öz var olmaktadır ve İlahî Öz'ün karakterinin onu ortaya çıkarmasının haricinde Küllî Ruh ondan farklı değildir. Yukarıda Veliyyullah'tan alıntı yapılan paragrafta Veliyyullah, Mutlak Varlık'ın Öz'ünün Hayat olduğuna dair bilgileri pek çok çalışmasında açık bir şekilde ifade etmektedir. Bu da Küllî Ruh'un bizzat kendisi İlahî Öz olan ve ondan farklı bir şey olmayan Hayat'ı açıkladığı manasına gelmektedir. Küllî Ruh'un Varolması Allah'ın Hayat sıfatıdır. Vahdet-i vücudcuların terminolojisinde ise şu şekilde kullanılır: Küllî Ruh bir belirmedir (*taayyün*) ve İlahî Öz'ün itibar ettiği yerdir.

Küllî Ruh, Veliyyullah'ın savunduğu sıfatlar ve isimlere göre de varolan Allah'ın Hayat sıfatından başka bir varlığa sahip değildir.⁶⁴ O, sıfatların bir varlıkla var olmasını bunun da İlahî Öz'ün (*Zât-ı İlâhî*) varlığından ayrı olduğunu düşünen ilahiyatçıların görüşünü kabul etmez. Veliyyullah, Allah'ın isimlerinin

61 Veliyyullah, *Buduru'l-Bazîghah*, ss. 11–12; ; *el-Hayru'l-kesir*,(India), s.21.

62 Veliyyullah, *Buduru'l-Bazîghah*, s. 13.

63 Veliyyullah, *el-Hayru'l-kesir*, (Kahire), s. 16.

64 Veliyyullah'ın sıfatlar hakkındaki görüşleri için bakınız; Veliyyullah, *Tefhimât*, Hyderabad (Pakistan), c. II, ss. 282–283; ; *Tefhimât*, Surat (India), c. I, s. 48; , *el-Hayru'l-kesir*, (Kahire), s. 19.

var olması O'nun zatıyla birdir, sadece çağrıştırdığı anlam farklıdır şeklinde düşünen İbnü'l-Arabî ve diğer vücudçuların görüşüne katılmaktadır. İsimler, Zât'ın varlığının üzerinde bir varlık olarak adlandırılmaz; onlar, Zât'tan başka bir şeye ait değildir ve sadece ona müracaat edilir. Bundan dolayı Küllî Ruh bir isim olarak adlandırılır ve İlahî Öz'e atfedilir. Küllî Ruh bir isim olarak İlahî Öz'e işaret eder ve ne anlama geldiği konusunda veya Veliyyullah'ın terminolojisine girme konusunda ve açıklayıcı karakteri açısından (*bi'l- mahiyetü'l-şerhiyye*) ondan ayrışır.

Sadece yukarıda alıntı yapılan paragrafta değil aynı zamanda başka yazılarında ve *el-Hayru'l-Kesir*⁶⁵, *Buduru'l-Bazighah*⁶⁶ gibi çalışmalarında Veliyyullah, Hayat'ı İlahî Öz'le tanımlamaktadır. Fakat *Lemhat*'ta ve başka eserlerinde *Vücut*'u İlahî Öz'ün bir sıfatı⁶⁷ olarak kabul eder. Bu da Küllî Varlık olarak adlandırılır. O, başka yerde isim olarak tanımlarken burada sıfat olarak isimlendirmektedir. Veliyyullah, *Mektûb Medeni*'de İlahî Öz ve Küllî Varlık arasındaki bu ayrıma yapılacak muhtemel bir itirazı göz önünde bulundurur.

“Ben, İlk Varlık ve onun Yayılma (Sâdır) olmasını onaylarım. Vücut ve Hakikat'ı her ikisinin de bir arada olabilecekleri bir yere koymam gerekir. Ve Vücut'da seyre devam etmeliyim ve her ikisinden önce olan odur ve onlarda zuhûr ettiğini doğruladım dersem buna hiç kimse itiraz edemez ve bir söz söyleyemez.”

Ve şu şekilde cevaplandırır: “Sözde olan bu Varlık, zihinler tarafından yaratılmış olan bir efsanedir (mefrûd), hortlak dişlerinin benzeri gibi onun gerçekte bir kaynağı yoktur.”⁶⁸ Bu cevabın amacı İlahî Öz ve Küllî Varlık arasında bir fark olmadığına göre ikincisi, ilkinin sadece ismidir ve onunla olandır. Yani sonuç olarak her ikisini neyin kapsadığını sormak gereksizdir. İlahî Öz ve Küllî Ruh bizzat kendileri Hayat'tır ve onların ötesindeki var oluş düşüncesi hayal ve efsaneden başka bir şey değildir.

Özet olarak; O, İlahî Öz ve Küllî Ruh arasındaki gerçek farkı ortaya koymak için yaptığı araştırmada Allah'ın aşkınlığını muhafaza etmektedir. Veliyyullah, Küllî Ruh'un bir zuhûr veya İlahî Öz'ün taayyünü olmadığını söyleyerek konuya başlamıştır. Daha ziyade Küllî Ruh, ondan Sâdır olmaktadır ve direkt olarak ondan ilerlenmektedir ve o, zaman üstüdür. Fakat Veliyyullah bunu açıkladığında; Küllî Ruh'un hiçbir şekilde Sâdır olmadığı net bir şekilde

65 Veliyyullah, *el-Hayru'l-kesir*, (Kahire), ss. 21, 16.

66 Veliyyullah, *Buduru'l-Bazighah*, s. 11; *Tefhimât*, Surat (India), c. I, ss. 168-169.

67 Veliyyullah, *Lemhat*, s. 5.

68 Veliyyullah, *Tefhimât*, Hyderabad (Pakistan), c. II, s. 276.

ortaya çıktı. Çünkü o, ayrı bir varlık değildir. Daha doğrusu o, Allah'ın bir ismidir, kendisinin bütünlüğü içerisinde ve kapsamlı bir şekilde İlahî Öz'ü işaret eden İsm-i A'zam'dır. Küllî Ruh, onların bütünlüğü içerisinde ele alınan eşyaların özleri biçiminde mevcut olan İlahî Öz'ün niteliğini ortaya çıkarmasının haricinde İlahî Öz'den farklı değildir. İlahî Öz'ün varlığı dahası o, bir varlığı işaret etmez. O, İlahî Varlık'ın kendisini işaret eder. Şayet biz, vahdet-i vücudu savunanların dilini kullanırsak kendi içinde kabul edilen (*lâ bi şart şey*) bir ve tek Gerçeklik'in İlahî Öz olduğunu ve geneldeki varlıkla şekillenen olarak kabul edilen (*bi şart lâ şey*) bir ve tek Gerçeklik'in Küllî Ruh olduğunu söylememiz gerekir. Diğer bir ifadeyle; Küllî Ruh, İlahî Öz'ün itibar ve taayyünüdür. Veliyyullah, bu şekildeki bir tanımlamadan hoşlanmayabilir fakat onun görüşü böyle sonuçlanmıştır. Hakikatte onun buna karşı güçlü bir itiraz duygusu beslemediği görülmektedir. Farklı bir ruh hali içerisinde olduğu zamanların çoğunda Küllî Ruh, İlahî Öz'ün bir taayyün veya itibar yeridir sözlerini söylemekten çekinmemiştir.⁶⁹ Veliyyullah bazen İlahî Öz ve Küllî Ruh arasındaki ilişkiyi görünme (*zuhûr*) örneklerini kullanarak açıklar.⁷⁰ Onun, İlahî Öz ve Küllî Ruh arasındaki ilişki hakkındaki görüşü *Hamat* isimli eserinde şu şekilde özetlenmektedir:

“Küllî Ruh ve İlahî Öz arasındaki ilişkinin pek çok yönü (*'ummu'l-nisbet*) vardır. Bu ilişkiyi sadece bir kategoriye yerleştirmek ona karşı haksızlık yapmak olur. Bu 'dört' ile 'çift' arasında oluşan ilişki gibi gözükmemektedir. Kendi içinde düşünüldüğü zaman 'dört'ten başka bir şey değildir. Fakat o seviyeden aşağıya doğru inerseniz 'dört'e eklerini göz önünde bulundurmadan baktığınızda 'çift'i bulursunuz. Eğer 'çift' 'dört'ün ismidir derseniz bu doğrudur ve eğer 'dört'ün unvanıdır derseniz bu da muhtemeldir. Biraz daha aşağıya bakarsanız ve bu ismin 'dört'le olan ilişkisini düşünürseniz onu 'dört'ün sıfatı olarak alabilirsiniz. Biraz daha aşağıya inerseniz niteliğin (dört) söz konusu nitelikli (iki) üzerindeki bağlılığını ve söz konusu olanın (iki) nitelik (dört) üzerindeki temel önceliğini (*takaddüm zâti*) göz önünde bulundurursak niteliğin (dört) söz konusu olanla (iki) sağlandığı ve 'çift'in 'dört' tarafından şekillendirilen bir şey olduğunu görürsünüz. Eğer 'dört'ün genelliği (*umum*) ve muhtemelliğini (*itlak*) ve 'çift'in ayrılmasını (*husus*) veya sınırlanmasını aralarındaki çelişkileri göz önüne almadan düşünürseniz 'çift' 'dört'ün taayyünü ve zuhûru olacaktır.⁷¹

Veliyyullah, kitaplarının pek çok yerinde kendi görüşlerinin İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücud görüşünün tam manasıyla anlaşılacak şekilde ger-

69 Veliyyullah, *Tefhimât*, Surat (India), c. I, s. 168.

70 Veliyyullah, *Lemhat*, ss. 3-4.

71 Veliyyullah, *Hamat*, ss. 74-75; *Eltâfü'l-kudüs*, Delhi 1305 h., ss. 55-56.

çekte farklı olmadığını dile getirmektedir. Örnek olarak; *Tefhimât*'ta veciz bir şekilde vahdet-i vücudun tanımını yaptıktan sonra şunu yazar: "Bu, sûfilerin görüşü ve onların önsezileridir. Bu keşif hali de doğrudur.⁷² *Mektûb Medenî*'de Veliyyullah, Akıl ve Küllî Ruh'un kendi ayırdığı şekliyle, sûfilerin *Feyzü'l-Akdes* ve *Feyzü'l-Mukaddes*⁷³ ifadesine uyduğunu söyler.

Veliyyullah'ın ısrar ettiği tek husus, vahdet-i vücudun İlahî Öz ve Küllî Ruh arasındaki farklılığın muhafaza edilmesinde objektif olunması ve onun uygun bir şekilde yorumlanması konusudur. O, Camî'nin sübjektif bir bakış açısıyla ayrımlar yaptığını, halbuki Konevî'nin bu fikri objektif olarak muhafaza ettiğini düşünmektedir. O, Konevî ile aynı tarafta yer almaktadır ve hayal olmayıp bir gerçek olan eşyanın ekseriyetinin sebep olduğu Hakikat'ın kendi doğasındaki fark için objektif bir temelin var olduğu konusunda ısrar etmektedir. Üstelik onun, İlahî Öz'ün varlığının dahası bir varlık kavramındaki objektif fark için temel bulmayı reddetmesi doğrudur. Bu, İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücud anlayışının temellerinin ihlal edilmesidir. Bununla birlikte o, var olma yerine düşüncedeki farkı araştırmıştır. Objektif farkın bir örneği düşünce alanında olmalıdır. Matematiksel ilişkiler de olan varlık değildir. Bizim sıradan numaralarımız varlık olarak bir tutunma noktasına sahip değildir. Ancak yine de bir numara ile diğeri arasında ilişki o ilişkileri değiştirmek için herhangi bir bireyin gücü dâhilinde olmayacak kadar objektiftir. Mesela yedi rakamının altıdan daha önce olduğunu veya iki ile ikinin toplamı beş'tir diye bir şey söyleyemezsin. Aynı şekilde, varoluşsal bir fark olmasa bile İlahî Öz ve Küllî Ruh arasındaki fark objektiftir.⁷⁴

Buradaki konu, bu objektif fark görüşünün Camî'nin onu sübjektif (*i'tibarî*) olarak nitelemesiyle bağdaşıp bağdaşmadığı sorusudur? Burada söz konusu olan Veliyyullah'ın, Camî'ye haksızlık yaparak ve ona açık bir şekilde sübjektif görüş atfetmekte olduğu değil midir? Belki de Camî'nin sübjektif (*i'tibârî*) dediği şey, Veliyyullah'ın, Camî'ye göre şekli olan objektifliğidir. Veliyyullah, *Mektub Medenî* eserinin son kısmında bu ihtimali sezmiş gibi görünmektedir ve şunları söyler: " (Camî'nin sözlerinin) gerçek maksadı hakikatlerin kendi varlıklarını çürütmek ve onların sadece ondan farklı olduğu düşüncesiyle değil, Varlık'ın onlar içerisinde zuhûr ettiği ve kendini onlar içinde taayyün ettiği düşüncesiyle onların Gerçek Varlık'ın (*el-Hakk*) varsayımları ve ilişkileri oldu-

72 Veliyyullah, *Tefhimât*, Surat (India), c. I, ss. 186–187.

73 Veliyyullah, *Tefhimât*, Hyderabad (Pakistan), c. II, s. 272.

74 *Taayyün haricî ve taayyün i'tibârî* arasındaki fark için bk. Veliyyullah, *Tefhimât*, Surat (India), c. I, s. 169.

ğunu ileri sürmektir.⁷⁵

Şah Veliyyullah, ne Sirhindî'nin vahdet-i vücuda karşı öne sürdüğü redleri tartışır ne de kendi doktrin yorumunun Sirhindî'nin gösterdiği gibi bu doktrinden çıkan din ve ahlak konusundaki sonuçlarından nasıl sakınacağını gösterir. Onun, bir defa vahdet-i vücudun müsaade ettiği Allah'ın aşkınlığının objektif olduğu fark edilince karşıtlıkların yok olacağını düşündüğü görülür. Fakat bu yine de açık değildir.

75 Veliyyullah, *Tefhimât*, Hyderabad (Pakistan), c. II, s. 284.