

İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arkapları

Abdullah Kartal

Dr.; U.Ü.İlahiyat Fakültesi

Özet

Ahmed Sirhindî, İbnü'l-Arabî ve onun vahdet-i vücûd doktrinini bazı yönleri itibariyle eleştirmiştir. Onun vahdet-i vücûd eleştirisi şu esaslara dayanır: varlık, zata zâid bir sıfattır; sıfatlar zatın aynı değil, zata zâiddir; gerçek varlık ile gölge varlık arasındaki ayırım, hayâlî değil, gerçek bir ayırımdır; sufî tecrübenin nihâhî gayesi vahdet-i vücûd değil, vahdet-i şuhûdur. Bize göre, onun vahdet-i vücûd eleştirisinin arkaplanında yaşadığı dönemde Hindistan'daki siyâsî, dinî ve sosyal yapının izleri mevcuttur. Çünkü Sirhindî, vahdet-i vücûdun, dinleri birleştirme projesine uygun bir zemin olabileceği endişesini taşımaktadır. Bu bakımdan onun bu tavrı, tarihî şartlar göz önünde bulundurulduğunda ancak anlaşılabilir.

Abstract

Imam Rabbânî's Criticism of the Wahdat al-Wujûd and its Historical Background.

Sirhindî criticizes Ibn al-Arabî and some aspects of his doctrine of wahdat al-wujud. His critiques on wahdat al-wujud depend on the following statements: Being (al-wujud) is an attribute additional to essence (dhât); attributes are not identical but

additional to the essence; the distinction between the real being and the shadow one is not imaginary, but a real distinction; the ultimate end of the sufi experience is not the unity of being, but the unity of witnessing. I think the traces of the political, religious and social structure in India when Sirhindî lived may be found in the background of Sirhindî's criticism of the theory of wahdat al-wujûd. For he worries that wahdat al-wujûd provides the project of uniting the various religions with a suitable background. Therefore, this attitude of his can be understood only through taking the socio-cultural conditions into consideration.

Anahtar Kelimeler: Ahmed Sirhindî, İbnü'l-Arabî, vahdet-i vücûd, vahdet-i şühûd

Key Words: Ahmad Sirhindî, Ibn al-Arabî, wahdat al-wujûd, wahdat al-shuhud

A. Giriş

İbnü'l-Arabî (ö.638/1240)'nin eserlerinde ortaya koymuş olduğu vahdet-i vücûd doktrini¹, bir yandan kendi takipçileri tarafından savunulurken, diğer yandan gerek bazı ulema, gerekse bir takım sufiler tarafından çeşitli yönleriyle tenkit edilmiştir. Ulema arasındaki en önemli sima, hiç kuşkusuz belki de tartışmayı başlatan selefi Hanbelî âlim İbn Teymiye (ö.728/1328)'dir. İbn Teymiye'nin, görüşlerinden dolayı İbnü'l-Arabî'yi tekfir edecek kadar ileri gittiği bilinmektedir². Sufiler içerisinde İbnü'l-Arabî'yi ciddi anlamda eleştirenler olmuştur. Söz gelimi Abdülkerim el-Cilî (ö.826/1422), bazı noktalarda İbnü'l-Arabî'yi eleştirmişse de³, yine de onun doktrinine sadık kalmıştır. İbnü'l-Arabî'yi en sert eleştiren sufi, Alaüddevle Simnânî (ö.736/1336) olmuştur. Simnânî'yi takip eden ve Nakşibendiliğin önde gelen temsilcilerinden olan İmâm-ı Rabbânî Ahmed Fâruk-i Sirhindî (ö.1034/1624), Simnânî kadar sert ifadelerle

¹ İbnü'l-Arabî'nin doktrini, vahdet-i vücûd olarak isimlendirilmiş olsa da, o, eserlerinde bu ifâdeyi kullanmamıştır. Bu kullanımın, ondan sonra gelenler tarafından tercih edildiği ve yaygınlık kazandığı söylenebilir. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Suad Hakîm, *el-Mu'cemü's-Süfî, el-Hikme fî hudûdî'l-keleme*, Beyrut 1981, s.1145-1154; Tahralı, Mustafa, "Fususü'l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alakalı Bazı Mes'eleler", *Fususü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c.I, s.XLVIII-LIV; Kılıç, M. Erol, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, (MÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, 1995), s.251-254.

² İbn Teymiye'nin, bu konudaki görüşleri için bkz. *Nakzu'l-mantuk*, Kahire 1370/1951, s.51; *Mecmuatu'r-Resâilî'l-Mesâil*, c.I-V, Mısır ts., c.I, s.118, 181; c.IV, s.28; *Mecmuatu'r-Resâilî'l-Kübrâ*, c.I-II, Mısır ts., c.I, s.292; c.II, s.328.

³ Başta ilim-ma'lûm ilişkisi olmak üzere Cilî'nin, İbnü'l-Arabî'ye yönettiği eleştiriler için bkz. Cilî, *el-İnsânü'l-kâmil*, c.I-II, Kahire 1963, c.I, s.46-50.

olmasa da, İbnü'l-Arabî'yi doktrin bazında eleştirmiş, ama ona karşı saygısını da her vesile ile dile getirmiştir. Ayrıca ifade etmek gerekir ki, İmâm-ı Rabbânî, vahdet-i vücûdu eleştirmekle kalmamış, sufilîğin nihâî gayesi hususundaki kendi özel doktrinini yani vahdet-i şuhûd ya da şuhûdî tevhîd anlayışını ortaya koymuştur.

İşte bu makalede, İmâm-ı Rabbânî'nin vahdet-i vücûd eleştirisi ve vahdet-i şuhûd görüşü incelenecektir. Ancak İmâm-ı Rabbânî'nin vahdet-i şuhûd doktrinini, büyük ölçüde, onun vahdet-i vücûd eleştirisi ile irtibatlı olduğu için, öncelikle kısaca vahdet-i vücûdun temel özellikleri sıralanacak, daha sonra vahdet-i şuhûd tasvir edilecektir. Böylece İmâm-ı Rabbânî'nin vahdet-i vücûdu hangi noktalarda eleştirdiği ve vahdet-i şuhûdun hangi temellere dayandığı kolayca anlaşılabilir olacaktır. Vahdet-i vücûd ile vahdet-i şuhûd arasında özde bir farklılık olup olmadığı yönünde tartışmalar olsa da⁴, bu makalede, İmâm-ı Rabbânî'nin bakış açısı tasvir edileceğinden bu tartışmalar, incelememizin konusu olmamaktadır. Öte yandan İmâm-ı Rabbânî'yi, vahdet-i vücûdu eleştirmeye iten temel sâiki araştırmak, bu makalenin amaçlarından birisi olacaktır. İmâm-ı Rabbânî'den sonra gelen pek çok sufinin, İbnü'l-Arabî-İmâm-ı Rabbânî tartışmasına katıldığı ve iki sufidin birinin yanında yer aldığı bilinmektedir. Bu nedenle, vahdet-i vücûd – vahdet-i şuhûd tartışmasının tarihî seyri de gerçekten incelemeye değer bir konudur. Ancak tartışmanın tarihî seyri, bu makalenin öncelikli amacı olmadığından dolayı burada incelenmeyecektir.

B. Vahdet-i Vücûdun Temel Özellikleri

Bu çalışmanın sınırları ve alanı, ne vahdet-i vücûdun etrafıca ortaya konulması, ne de tarihî seyrinin tasvir edilmesi için uygundur. Ancak kısaca özetlemek gerekirse, neredeyse İbnü'l-Arabî ile birlikte anılan vahdet-i vücûd, tarihte sûfiler arasında önemli bir etki alanı bulmuştur. Hatta denilebilir ki, bu akım, İbnü'l-Arabî'den sonraki tasavvufun seyrini büyük ölçüde belirlemiş ve yönlendirmiştir. Fakat oldukça yaygınlaşmasına rağmen, yine de onu tam olarak anlamak zordur. Vahdet-i vücûdun temeli neye dayanır? Varlığın birliği anlamına gelen bu doktrin, “Allah, Mutlak Varlık'tır”, “Allah'tan başka varlık yoktur” gibi cümlelerle formüle edilebilir.

⁴ Bu iki yaklaşım arasında fark olup olmadığı hususunda iki görüş olduğu söylenebilir. Bazıları, farkın özde değil, görünüşte olduğu kanaatini taşır. Diğer bir kısmı ise, iki sistem arasında önemli farklar olduğunu savunur. Bu konudaki tartışmalar için bkz. İsmâil Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, (haz. Mustafa Kara), İstanbul 1991; Sunar, Cavit, *Vahdet-i Şuhûd Vahdet-i Vücûd Meselesi*, Ankara 1960; Hüsâmettin Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi*, Ankara 1990.

Burada esas önerme, “Mutlak Varlık, Allah’tır” sözüdür. Bunu açmak gerekirse, şu söylenebilir; Mutlak anlamda varlık birdir; o da Allah’ın varlığıdır. Âlemde varolan kesret ve farklılık tümü, bağımsız bir gerçekliğe sâhip olmayıp Allah’ın varlığının tecellî ve zuhûrudur. Çokluk âleminin sûretlerinde sınırsız olarak tecellî etmekle birlikte, vâcib ve kadîm olan Allah’ın varlığında çoğalma (taaddüd), parçalanma (tecezzî), değışme (tebeddül) ve bölünme (taksîm) olmaz. Onun varlığı, mutlak ve idrâkin objesi olmaktan da münezzehtir. Şu halde vahdet-i vücûdun, Allah-âlem ilişkisinde Allah’tan başka gerçek varlık kabul etmeyen, âlemin varlığını Mutlak Varlık’ın çeşitli taayyün ve tecellisi olarak gören monist (tek hakikate dayanan) bir sistem olduğu söylenebilir⁵.

Gerek doğrudan İbnü’l-Arabî’nin eserlerinden, gerekse vahdet-i vücûd üzerine yazılan ikinci el kaynaklardan tesbit edebildiğimiz kadarıyla vahdet-i vücûdun temel ve ayırıcı özellikleri şunlardır:

1. Varlık, Zâta zâid bir sıfat değıl, Zâtın aynıdır. Kanaatimizce vahdet-i vücûdun en temel özelliğı, budur. Bu konuda kısa bir özet olarak İsmâil Fenni’nin görüşlerini aktarmak yeterlidir:

“Vücûdun zât-ı ilâhiye için sıfat olması câiz değıldir. Çünkü bu, zâtın vücûd ile, vücûdun başka bir şeyden meydana gelmiş olmasını gerektirir; o zaman zât vücûd ile muttasıf bir şey olur. Vücûd mahlûk değıldir ve mahlûk için vasıf da olamaz. Çünkü vasıf, mevsûfa tâbidir. Halbuki her şey vücûda tâbi olup vücûd hiçbir şeye tâbi değıldir”⁶.

2. Sıfatlar, zâtın aynıdır; âlem de isim ve sıfatların tecellisi olduğuna göre Allah’ın aynıdır. Şu halde Allah ile âlem arasında bir “ayniyet” vardır. Vahdet-i vücûdun bu temel tezinden “yalnızca bir varlık vardır” sonucu çıkar.

⁵ Vahdet-i vücûdun esasları ile ilgili olarak bkz. İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-hikem*, (thk.. Ebu’l-Alâ Afifi), Beyrut 1980; *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, c.I-IV, Kahire h.1293; Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları en-Nusûs fî tahkiki tavrî’l-mahsûs*, (çev. Ekrem Demirli), İstanbul 2002, Kayserî, *Resâil*, (nşr. Mehmet Bayraktar), Kayseri 1997; Cîlî, *el-İnsânü’l-kâmil*, Kahire 1383/1963. Ayrıca doğrudan vahdet-i vücûd konusunu ele alan eserler için bkz. bkz. en-Nablusî, Abdülgani, *Gerçek Varlık*, (çev. Ekrem Demirli), İstanbul 2003; Ertuğrul, İsmâil Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, Kam, Ferid, *İbn Arabî’de Varlık Düşüncesi*, (haz. Mustafa Kara), İstanbul 1992, s.77-104; Afifi, Ebu’l-Alâ, *et-Ta’likât ala Fusûsi’l-hikem*, Beyrut 1980; Hakîm, Suad, *el-Mu’cemü’s-süfî, el-Hikme fî hudûdi’l-keleme*, Beyrut 1981, s.1145-1157; Tahralı, Mustafa, “Fusûsu’l-hikem’de tezdadlı ifâdeler ve vahdet-i vücûd”, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c.II, s.9-38.

⁶ Ertuğrul, İsmâil Fenni, *a.g.e.*, s.10. Ayrıca bu konu için bkz. el-Kayserî, Davud, “Mukaddemât”, *Resâil* içinde.

3. Hakikî varlık-gölge varlık ayırımı sadece zihinsel bir ayırımdır. Çünkü gerçekte varlık birdir; o da Allah'ın varlığıdır. Âlemin varlığı ise vehmî ve hayalidir.

4. Vahdet-i vücûd, sûfi tecrübenin son gayesidir. Sûfi, kendi tecrübesinden hareket ederek varlık hakkında bir nazariye geliştirebilir ki, bu, vahdet-i vücûddur.

Bu belirgin ve ayırmedici özelliklere baktığımızda, her birinin çıkış noktası veya vardığı sonuç şudur; Allah-âlem ilişkisi çerçevesinde, gerçekte görünen düâlite aldatıcıdır; hakikatte, yalnız bir olan Allah vardır.

C. İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Vahdet-i Şuhûd Doktrini

Her şeyden önce belirtmek gerekir ki, vahdet-i şuhûd doktrininin kurucusu olarak Nakşibendiliğin önemli simâlarından biri olan İmâm-ı Rabbânî Ahmed Fâruk-i Sirhindî⁷ kabul edilir. Onun bize sunduğu doktrinin hareket noktası ve belirleyicisi, İbnü'l-Arabî ve vahdet-i vücûddur. Bu nedenle onun ortaya koymuş olduğu görüşler, vahdet-i vücûdun temel önermelerinin eleştirisi üzerine oturduğu içindir ki, vahdet-i şuhûdu, vahdet-i vücûda karşı bir görüş olarak tanımlamak mümkündür.

Şu husûsu da belirtmek gerekir ki, her ne kadar tasavvuf içerisinde vahdet-i vücûda yönelik tenkitleri doktrin bazında İmâm-ı Rabbânî serdetmişse de, ondan önce İbnü'l-Arabî'ye benzer eleştirilerin yöneltildiğine tanık olmaktadır. Bu bağlamda Alauddevle Simnânî'ye (ö.736/1336) özellikle işâret etmek gerekir⁸.

Nefahâtü'l-üns'te belirtildiğine göre Simnânî, gerek *Urve li sâhibi'l-halve* adlı eserinde, gerekse çeşitli sûfilerle görüşmelerinde

⁷ 971/1564 yılında Doğu Pencap'taki Sirhind'de doğdu. Pek çok ilim adamından dinî ilimleri öğrenen İmâm-ı Rabbânî'nin tasavvuftaki en önemli müürşidi Şeyh Bâkî-Billah'tır. En önemli eseri, değişik kişilere yazmış olduğu mektuplardan oluşan *Mektûbât*'tır. Dönemin siyasi liderleriyle de ilişkisi olan İmâm-ı Rabbânî, 1034/1624 yılında Sirhind'de ölmüştür. Sirhindî'nin hayatı ile ilgili bkz. Algar, Hamid, "İmâm-ı Rabbânî", *DİA*, c.22, s.194-199.

⁸ 659/1261 yılında Simnan'da doğan Alauddevle, önceleri Tebriz'e giderek İlhanlı sarayında bulunur. Daha sonra dünya hayatının gelip geçici olduğunu düşünerek tasavvufa intisap etmek ister. Bir arkadaşının tavsiyesi üzerine Bağdat'a giderek Şeyh Nureddin Abdurrahman el-İsferâyini'ye mürid olur ve onun önderliğinde seyr u sülûkunu tamamlar. 736/1336 yılında ölünceye kadar, bir çok seçkin mürid yetiştirmiştir. Onun tasavvuf düşüncesindeki ehemmiyeti, vahdet-i vücûd, hulûl ve ittihâd gibi düşüncelere ciddi eleştiriler getirmesidir. Hayatı için bkz. Şahinoğlu, M. Nazif, "Alauddevle-i Simnânî", *DİA*, c.2, s.345-347.

vahdet-i vücûdu ve İbnü'l-Arabî'yi eleştirmiştir. Onun, bu konudaki tavrını, Abdurrezzâk Kaşânî (ö.730/1329) ile yazışmalarında görmek mümkündür. Bu yazışmalarda, İbnü'l-Arabî'ye yönelik eleştirilerinin esası mevcuttur. İbnü'l-Arabî yorumcusu ve taraftarı olan Kaşânî, Simnânî'nin, İbnü'l-Arabî ile ilgili eleştirilerinden haberdar olduğunda, ona bir mektup yazar. Mektupta gerek kendi tecrübelerine, gerekse birçok sūfinin sözlerine dayanarak İbnü'l-Arabî'nin haklılığını ve vahdet-i vücûdun doğruluğunu savunur. Simnânî ise, cevâbî mektubunda bazı noktalarda İbnü'l-Arabî'nin hatalı olduğunu vurgular. *Futûhât*'ın başında yer alan “Eşyâyı izhâr ettiği halde eşyânın aynı olan zâtı tesbih ederim”⁹ cümlesi kabul edilemez ve hatta tehlikelidir. O kadar ki, dehriler ve tabiatçılar dahî bu tarz sözleri söylemekten çekinmişlerdir. Simnânî'ye göre mahlûkâta âit sıfatlardan Hakkı tenzih etmeyen gerçek zâlimdir¹⁰.

Simnânî, Kaşânî'nin en üst makâm olan tevhid makâmında vahdet-i vücûdun hakikatine muttalî olduğu şeklindeki görüşünü tenkit eder. Ona göre son makâm, vahdet-i vücûd değildir. Hatta Simnânî, kendisinin de başlangıçta birkaç gün bu makâma ulaştığını, hoşuna gittiğini, fakat daha üst makamlara çıktıktan sonra onun yanlışlığının gün gibi ortaya çıktığını kaydeder. Her ne kadar sūfi, seyr u sülûk esnasında vahdet-i vücûdu andıran bazı müşâhedelere ulaşsa da en üst makâm olan “kulluk”ta (ubûdiyet) durumun böyle olmadığını idrâk eder. Simnânî'nin bir başka eleştirisi de vahdet-i vücûdçu sūfilerin en üst makâm olarak gördükleri tevhidi, hulûl, küfür ve ittihâda götürecek şekilde yorumlamalarıdır¹¹.

Sonuç olarak Simnânî'nin, vahdet-i vücûda yönelik eleştirisi, iki noktada odaklanmaktadır. *Birincisi*, vahdet-i vücûd müşâhedesi, sūfi tecrübenin son gayesi değil, başlangıcıdır. *İkincisi* ise Allah ile âlem arasındaki farklılığı ortadan kaldırmasıdır. Bu iki eleştiri noktası oldukça önemlidir. Zira İmâm-ı Rabbânî vahdet-i vücûd ve İbnü'l-Arabî'ye yönelik eleştirilerinde büyük ölçüde Simnânî'nin bu eleştirilerinden etkilenmiştir. Hatta bizzât kendisi, sefî ile aralarında yöntem açısından büyük benzerlikler olduğunu ifade etmekten çekinmez:

“Büyük şeyhlerin menkıbelerini ve makamlarda meydana gelen üstün hallerini zikretmenin dışında kitapları mütalaa etmeye istekli değilim. Daha ziyade önceki şeyhlerin hallerini ve buna

⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, (thk. Osman Yahya), Kahire 1985, c.I, s.41.

¹⁰ Molla Câmî, *Nefahâtü'l-üns Tercümesi*, (trc. Lamii Çelebi), İstanbul 1270/1854, s.543.

¹¹ *a.g.e.*, s.544.

benzer durumları mütalaa etmekten hoşlanıyorum. Hakikat ve ma'rifet kitaplarını, özellikle de vücudun birliği ve nüzül mertebeleri ile ilgili konuları inceleyemiyorum. Bu konuda kendim ile Şeyh Alauddevle arasında bir çok benzerlikler bulmaktayım ve bu meselede zevk ve hal olarak onunla aynı görüşteyim. Ne var ki, Şeyh Alauddevle'nin yaptığı gibi geçmiş ilim (el-ilmü's-sâbık-geçmişte edinmiş olduğum bilgi ve tecrübeler), onları inkâr etmeye ve mensuplarına saldırmaya müsaade etmiyor”¹².

Hiç kuşkusuz, tasavvufî düşünce sistematığı içerisinde Allah-âlem ilişkisini kurmaya çalışan İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücud doktrinine karşı ortaya konulan ciddî, belki de tek sistem, İmâm-ı Rabbânî'nin geliştirdiği vahdet-i şuhüddür. Burada yalnızca İmâm-ı Rabbânî'nin sūfî tecrübe neticesinde ulaştığı sonuçların analizi yapılacak ve bunlar vahdet-i vücud ile kısaca karşılaştırılacaktır.

İmâm-ı Rabbânî'nin sistematize ettiği vahdet-i şuhüd nedir? Bizzât sūfinin kendisi bu soruyu yanıtlar. Ona göre sūfiler arasında iki tür tevhid vardır. *Birincisi*, şuhûdî tevhid, *İkincisi* ise, vücûdî tevhiddir. Şuhûdî tevhid, “Bir'in (vâhid) müşâhedesi”dir. Yani bu makamda sâlik, Bir'den (vâhid) başka bir şeyi müşâhede etmez. Vücûdî tevhid ise, varlığın bir olduğuna ve onun dışındakilerin ma'dûm olduğuna sâlikin inanmasıdır. Söz konusu tevhide inananlar, bütün varlıkları, bir zâtın tecellî ve zuhûru olarak görürler. Vücûdî tevhid, ilme'l-yakîn; şuhûdî tevhid ise, ayne'l-yakîn derecesindedir¹³.

Sūfimiz, iki tevhid arasındaki farkı, bir analogi ile açıklar: Bir kişinin güneşe yakın olduğunu düşünelim. Bu kişi, güneşe yakınlığından dolayı yıldızları göremeyip yalnızca güneşi görür. Bu nedenle onun müşâhedesi, güneşten başkası değildir. Fakat o, yıldızları göremediği anda bilir ki, yıldızlar ma'dûm değil, mevcuttur; yıldızlar sadece güneşin güçlü ışıkları arasında yok olmuştur. Söz konusu kişi, bir taraftan müşâhedesinden dolayı yıldızların varlığını inkâr ederken, diğer taraftan böyle bir bilginin vakiyaya uygun olmadığını da kabul eder. Bu benzetmede, güneşi müşâhede ettiği anda yıldızları görmeyen, ama yine de yıldızların güneşten ayrı olarak varlığına hükmeden kişi, şuhûdî tevhid taraftarıdır. Vücûdî tevhid taraftarı ise, müşâhedesi anında yıldızları göremediği için onları yok kabul eden kişi gibidir. İmâm-ı Rabbânî'ye göre vücûdî tevhid, akıl ve şeriata aykırıdır¹⁴. Şu halde denilebilir ki, vahdet-i

¹² İmâm-ı Rabbânî, *Mektubât*,(Bu çalışmada *Mektubât*'ın Arapça çevirisi esas alınmıştır) I-III, İstanbul ts., c.I, mektup 11, s.18.

¹³ *a.g.e.*, c.I, mektup 43, s.56.

¹⁴ *a.g.e.*, c.I, mektup 43, s.56-57.

vücûd, müşâhededen hareket ederek Allah'ın dışındaki varlıkları inkâr etmek, vahdet-i şuhûd ise, müşâhedenin birliğine inanmakla birlikte, Allah'ın dışındaki varlıkların gerçekliğini kabul etmektir. Buna göre birincisi, monist; ikincisi ise bir ölçüde düalisttir. Yani birincisi, mutlak anlamda tek varlığın olduğuna inanırken; ikincisi, iki farklı varlık alanını kabul eder. Özetle vahdet-i vücûdda birlik, bilgide; diğerinde ise, bilgide değil, müşâhedededir¹⁵.

İmâm-ı Rabbânî, vahdet-i vücûd eleştirisi neticesinde vahdet-i şuhûd ile ilgili kendi önermelerini şu şekilde ortaya koymaktadır.

1. Vücûd zâta zâid bir sıfattır. İmâm-ı Rabbânî, bir mektubunda İbnü'l-Arabî ve yorumcuları gibi zât ile vücûdun ayniyetine delâlet etmek üzere "Hakkın hakikatının sırf varlık olduğunu" ifade ederken¹⁶, başka bir mektubunda Hakkın hakikatine vücûd nisbet edilemeyeceğini ileri sürer. Bu bir çelişki değil midir? Rabbânî bu sorunu nasıl aşmaktadır? O, bu durumu şu şekilde izah eder: Hakkın hakikatının "sırf varlık (el-vücûdu'-sırf)" olduğu şeklindeki görüş, onun sûfi tecrübesinin başlangıç ve orta aşamalarında ulaştığı bir noktadır. O, sûfi tecrübenin son noktasına ulaştıktan sonra görmüştür ki, Hakkın hakikatine vücûd dahî denemez¹⁷. Çünkü onca vücûd, mantıkî olarak zıddı olan "adem"i gerektirir. Halbuki zâtın hakikati, zıddını gerektiren kavramlardan münezzehtir. Rabbânî'nin ifâdesiyle "zıddı ile kâim olan vücûd, zât mertebesine nasıl layık olabilir! Biz, bu mertebeyi vücûd olarak isimlendirmişsek, bu ibarenin darlığındandır. Böyle bir isimlendirmeye, ademin ulaşamayacağı varlık kastedilmiştir"¹⁸. Buradan şu sonuç çıkar: Bütün bilgi ve idrâkimizin ötesinde olan Zât, sıfat olan vücûd nisbetinden dahî münezzehtir. Buradaki tartışma, esasta Kelam ve Felsefede de önemli bir konu olan varlık-mâhiyet ilişkisinin tasavvuftaki yansımasıdır. Vücûdun bir sıfat olup olmadığı ya da varlığın mâhiyete eklenip eklenmediği yönündeki görüşlerde İmâm-ı Rabbânî, vücûdun zâtın bir sıfatı olduğu ve dolayısıyla zata eklendiği şeklindeki görüşü tercih etmiş görünmektedir¹⁹.

¹⁵ Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991, s.507.

¹⁶ *Mektûbât*, c.I, mektup 234, s.209.

¹⁷ İmâm-ı Rabbânî, şöyle der: "Bu fakîrin bazı mektuplarında 'Hakkın hakikati sırf varlıktır' şeklinde yazdığı şeyler, bu muamelenin hakikatine muttali olmadığından dolaydır. Bu kabilden vücûdî tevhîd ve benzeri konularda yazdığım hakikatler, ittila'ın olmamasındandır. Muamelenin hakikatine muttali olduktan sonra başlangıç ve orta aşamalarda yazdığım ve söylediğim şeylerden pişman oldum" *Mektûbât*, c.I, mektup 260, s.244-245.

¹⁸ *Mektûbât*, c.I, mektup 260, s.244.

¹⁹ Varlık-mâhiyet ilişkisi hakkındaki görüşler için bkz. Râzî, Fahrüddin, *el-Metâlibu'l-âliye*, (thk. Ahmet Hicâzî es-Seka), Beyrut 1987, c.I, s.209-312;

2. Sıfatlar, zâtın aynı değil, zâta zâiddir²⁰; âlem ise, zâtın gölgesi olan sıfatların gölgesidir. Bundan, âlemin Allah'ın aynı olmadığı sonucu çıkar²¹. Rabbânî'ye göre Allah ile âlem ilişkisinde yalnızca şu söylenebilir: Bütün âlem, ilâhî isim ve sıfatların mazharıdır. Bununla beraber Allah'ın mahlûku olması ve isimlere delâlet etmesi dışında, yaratıcısıyla arasında hiçbir münâsebet yoktur²². Sûfî, bu noktada İbnü'l-Arabî ve yorumcularını eleştirir. Onlar bir taraftan zâtın meçhûl ve mutlak olduğunu ve dolayısıyla da onun hakkında hiçbir hüküm veremeyeceğimizi söylerken, diğer taraftan zâtî kuşatma (ihâta), yakınlık (kurb) ve beraberlik (maiyyet)'ten bahsederler. Bu ise Zât hakkında verilen itibarî bir hükümdür. Şu halde Zât, bütün hükümlerin ötesinde olduğuna göre, âlemin, Allah'ın aynı olmaması gerekir. “En üst makamda gördüm ki, âlem her ne kadar sıfatlara âit yetkinliklerin aynası ve tecellî yeri ise de vücûdî tevhîd taraftarlarının zannettiği gibi mazhar, zâhirin; gölge, aslın kendisi değildir”²³.

İmâm-ı Rabbânî, Allah ile âlem arasındaki ilişkinin, “aynîyet” ilişkisi olmadığını bir misal ile izah eder. Varsayalım ki, bir kişi, kendisinde bulunan yetkinlikleri izhâr etmeyi istemektedir. O, kendisinde bulunan gizli güzellikleri, insanlara açıklamak üzere harfler ve sesler icâd eder ve böylece yetkinliklerini izhâr eder. İmdi yetkinliklerin aynası ve tecellî olan, harfler ve seslerden oluşan bu süretin, yetkinliklerin aynı olduğu söylenemez. Çünkü İmâm-ı Rabbânî'ye göre yetkinlikler ile ses ve harfler arasında, yalnızca delîl ve medlûl olma durumu vardır. Şu halde delîl ve medlûl ya da zâhir ve mazhar alakasından hareketle insanın yetkinlikleri ile harf ve sesler arasında “aynîyet” olduğuna hükmedemeyeceğimiz gibi Allah ile âlem arasında da bir aynîyetten bahsedemeyiz. Öyleyse âlem, Allah'ın aynı değildir²⁴. Netice olarak denilebilir ki, sıfatlar ve isimler, zâtın aynı değilse, bunun doğal sonucu olarak âlem de zâtın aynı olmayacaktır.

3. Hakikî ve gölge varlık ayırımı, hayâlî değil, gerçektir. İmâm-ı Rabbânî, isim ve sıfatların gölgesi olarak nitelendirdiği âlemin, nisbî

Molla Câmî, *Dürretü'l-fâhire*, Tahran 1358/1939 s.2; Atay, Hüseyin, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Ankara 1983; İzutsu, Toshihiko, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, (çev. İbrahim Kalın), İstanbul 1995, s.148.

²⁰ Rabbânî şöyle der: “Sırf zâtın gayrı olan her şey, isim ve sıfatlar da olsa, ‘gayr’ ve ‘sivâ’ olarak ifade edilir” *Mektûbât*, c.I, mektup 38, s.51; Ayrıca bkz. c.I, mektup 260, s.243

²¹ O, bu görüşünü açıkça şöyle ifade eder: “Bildim ki, Hakk, âlemin aynı değildir; âleme bitişik ve ondan ayrı da değildir” *Mektûbât*, c.I, mektup 8, s.14

²² *Mektûbât*, c.I, mektup 125, s.121-122

²³ *a.g.e.*, c.I, mektup 31, s.42.

²⁴ *a.g.e.*, c.I, mektup 31, s.41-43.

de olsa, isim ve sıfatlardan ayrı bir varlığının olduğunu savunur. Bu noktada âlemin “vehm” ve “hayal” olduğu esası üzerine kurulu vahdet-i vücûd ile hesaplaşır. Ona göre vahdet-i vücûd, yalnız Hakk’ın zâtından ibâret olan bir varlık inancına dayanır. Buna göre âlem, ilmî subûtun tahakkukundan başka bir şey değildir. Her ne kadar âlem, Allah’ın gölgesi ise de, gölge varlık yalnızca histedir ve gerçek olarak hariçte sırf yokluktur. İmâm-ı Rabbânî, bu noktada vahdet-i vücûdun “Hakk’ın varlığından bağımsız olarak âlemin varlığının olmadığı” tezini eleştirir ve tamamen yanlış olduğunu ileri sürer. O, kendi görüşünü, “asıl” ile “gölge” arasındaki ilişkiyi analiz ederek temellendirir. Âlem, Allah’ın gölgesi olmakla beraber, “asıl” olarak olmasa da “gölgelik” (zilliyet) yoluyla hâriçte vardır. Bir misal ile ifade etmek gerekirse, bir şahıs ile gölgesi arasındaki ilişkiyi düşünelim. Şahısta bulunan özellikler, gölgesinde yansısız da, meselâ gölge ateşin üzerine geldiğinde o şahsın gölge gibi acı çektiğini söyleyemeyiz. Şu halde gölge, şahıstan ayrı olduğu gibi âlemin varlığı da Allah’ın varlığından ayrıdır²⁵.

İmâm-ı Rabbânî, aynı konu ile ilgili tartışmasını başka bir mektubunda da sürdürür. Burada temel çıkış noktası, âlemin, “adem”den yaratılmış olmasıdır. Halbuki mümkün varlıkları, ilâhî ilmin sûretleri olarak gören İbnü’l-Arabî “ilmin sûretleri, zâtın aynasında yansımıştır” derken, hariçte zâttan başka bir varlık kabul etmez. Oysaki Rabbânî’ye göre mümkün varlıklara “varlık olma” hali yansımışsa da onlar “adem”dir. Sonuç olarak karşımıza iki varlık alanı çıkmaktadır. Bunlar, “zorunlu varlık alanı” ve “mümkün varlık alanı”dır²⁶. İfade etmek gerekir ki, böyle bir sonuç, bir ölçüde Rabbânî’yi iki farklı varlık alanını kabul etmeye sevketmiştir.

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

²⁵ a.g.e., c.I, mektup 160, s.138-141.

²⁶ a.g.e., c.I, mektup 234, s.214-215.

“Bu satırların yazarı Derviş, önceleri varlığın birliğine inanıyordu. Çocukluğundan itibaren bu tevhid ilmini elde etmişti ve bir hali olmasa bile yakîn mertebesine ulaşmıştı. Bu yola girince öncelikle kendisine hal olarak tevhid yolu açıldı ve bir müddet bu makamın mertebelerinde seyretti. Kendisine, bu makama uygun bir çok ilim aktı, vücûdî tevhid erbâbına gelen müşküller ve vâridlerin tamamı, kendisine keşfolundu ve onların çözüm yolları da bildirildi. Bir müddet sonra, bu dervişe başka bir nisbet galip geldi. Vücûdî tevhid konusunda yani onun gerçeğe uygun olup olmaması hususunda durakladı. Fakat bu duraklama, inkâr olarak değil, iyi niyet şeklinde oldu. Bu duraklamada bir müddet devam ettikten sonra, durum inkâra dönüştü. Bu makamın, süfliyet makamı olduğu ve ‘gölgelik’ (zilliyet) makamına yükselmek gerektiği, kendisine ilhâm edildi. Fakat o, inkâr noktasında ihtiyar sahibi değildi ve büyük şeyhlerin burada bulunması sebebiyle bu makamdan ayrılmaya da gönlü razı olmadı. ‘Gölgelik’ (zilliyet) makamına ulaşp, kendisini ve sâir âlemi ‘gölge’ olarak gördüğünde –ikinci tâifenin de söylediği gibi-, kemâlin vahdet-i vücûdda olduğunu zannettiği için oradan ayrılmamayı arzuladı. ‘Gölgelik makamı’nın genelde o makamla bir münasebeti vardır. Sonra inayet ve lütufla onu bu makamdan daha üstün bir makama yükselttiler ve ‘kulluk’ makamına ulaştırdılar. İşte o zaman bu makamın kemâli ve yüceliği ortaya çıktı. Bunun üzerine, alt makamlardan tevbe ve istiğfar etti”²⁷.

Bu temel dört noktaya ilaveten İmâm-ı Rabbânî, vahdet-i vücûd ile ilişkili bazı hususları da ehl-i sünnet inancına aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirir. Bu hususların başında irade meselesi gelmektedir. İbnü’l-Arabî ve ona tabi olanların görüşüne göre iman ve salih amel, el-Hâdî isminin gereği; küfür ve isyan el-Mudill isminin gereğidir. Bu, Allah için bir zorlama (icâb) anlamını içerdiğinden dolayı ehl-i hakkın görüşüne aykırıdır; zira bu yaklaşım bir anlamda yükümlülüğü, kuldan kaldırmaktadır²⁸.

İbnü’l-Arabî’nin, “Rahmetim her şeyi kuşatmıştır” (A’râf, 7/156) âyetine dayanarak cehennem ehlinin cezasının ebedî olmadığı şeklindeki görüşü de yine hatalıdır. Zira dünyada rahmet, bütün mü’min ve kâfirleri kapsasa da âhirette yalnızca mü’minleri kapsar. Nitekim kâfirler, âhirette rahmetin kokusunu dahî koklayamazlar. İbnü’l-Arabî’nin ileri sürmüştüğü görüş, pek çok âyete aykırıdır.

²⁷ a.g.e., c.I, mektup 160, s.140-141. Ayrıca Rabbânî’nin vahdet-i vücûdun son makam olmadığı ile ilgili benzeri ifâdeleri için bkz. *Mektûbât*, c.I, mektup 8, s.13; c.I, mektup 31, s.41-42; c.I, mektup 43, s.58

²⁸ a.g.e., c.I, mektup 266, s.267.

Eğer durum, İbnü'l-Arabî'nin dediği gibi olsaydı, Allah, kâfirlerin ebedî olarak cehennemde kalacağı şeklindeki sözünden dönmüş olurdu. Halbuki Allah, ne mü'minlere yönelik va'dinden, ne de kâfirlere yönelik va'idinden döner²⁹.

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

D. İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisinin Tarihi Arkaplanı

Nakşibendiyye Tarikatı'nın özellikle Hint alt kıtasında en önemli simalarından olan İmâm-ı Rabbânî'nin vahdet-i vücûd eleştirisinin arkaplanında hangi sâik vardır? Onu böyle bir eleştiriye iten bir takım kültürel ve tarihî faktörler söz konusu mudur? Bu soru karşımıza muhtemel iki cevap çıkarmaktadır. Bunlardan *birincisi*, Nakşibendiyye Tarikatı'na mensup olması. *İkincisi* ise, kendi dönemindeki sosyal, siyasi ve dinî şartlar.

İmâm-ı Rabbânî'nin Nakşibendiyye Tarikatı'na mensup olması, İbnü'l-Arabî'ye eleştiriler yöneltmesinin bir sebebi olabilir mi? Buna "evet" diyebilmek için ilk olarak bu tarikatın İmâm-ı Rabbânî'den önceki temsilcilerinin genel bir tavır olarak İbnü'l-Arabî'yi eleştirdiklerini ya da en azından ona kayıtsız kaldıklarını; ikinci olarak ise İmâm-ı Rabbânî'nin söz konusu eleştirisini kendi geleneğiyle irtibatlandırdığını tesbit etmemiz gerekecektir. Öncelikle ifade edilmelidir ki, Nakşibendiyye geleneğinde sistematik bir İbnü'l-Arabî karşıtlığından bahsetmek mümkün görünmemektedir. Tam tersine bazı Nakşîler, İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine kayıtsız kalmışsa da, tarikatın tarihinde önem arzeden şeyhlerin İbnü'l-Arabî'ye saygı duyduğu pekala söylenebilir. Söz gelimi, Bahauddin Nakşibend'in

²⁹ a.g.e., c.I, mektup 266, s.271.

önemli halifelerinden biri olan Hâce Muhammed Parsa (ö.822/1419)'nın İbnü'l-Arabî hayranı olduğu görülmektedir. Nitekim oğlu Ebu Nasr Parsa (ö.865/1460), babasının “*Fusûs* candır; *Futûhât* kalptir. *Fusûs*'u iyi bilen kişinin Rasulullah'a bağlılığı tam olur”³⁰ dediğini rivayet eder. *Fusûs* ile Hz. Peygamberin sünnetine bağlılık arasında tam bir ilişki kuran bu ifade, önemli bir Nakşî şeyhinden zuhur etmesi bakımından oldukça dikkat çekicidir.

Nakşibendiyye Tarikatı ile İbnü'l-Arabî arasındaki ilişkinin, hatta bağlılığın en belirgin kanıtı, kuşkusuz Abdurrahman Câmî (ö.898/1492)'dir. Câmî'nin nesir veya nazım olarak yazdığı pek çok eser, doğrudan İbnü'l-Arabî'nin öğretilerinin açıklamasını içerir. *Risaletü'd-dürreti'l-fâhire*, *Levâih*, *Risale fi'l-vücûd*, daha da önemlisi *Şerhu fusûsi'l-hikem* ve *Nakdu'n-nusûs fi şerhi nakşi'l-fusûs* gibi eserler, Câmî'nin İbnü'l-Arabî'ye bağlılığını gösterdiği gibi Nakşibendiyye Tarikatı'na mensup sufilerin vahdet-i vücûd eksenli nazarî konulara da ilgi duymalarını sağlamıştır³¹.

Burada vermiş olduğumuz iki örnek bile Nakşibendiyye Tarikatı mensuplarının İbnü'l-Arabî ve vahdet-i vücûda karşı toplu bir tavır içerisinde olmadıklarını, hatta pek çoğunun İbnü'l-Arabî'ye karşı hayranlık duyduklarını göstermek için yeterlidir. Hamid Algar, İmâm-ı Rabbânî öncesi Nakşibendîlerinin İbnü'l-Arabî'ye bakışlarını incelediği bir yazısında şöyle der:

“Özetlemek gerekirse, Parsâ, Attar ve Ahrâr, Câmî ve Herat'taki halkası –şeyhi, meslektaşları ve müridleri- tarafından oluşturulan bir gelenek sonucu, hepsi İbnü'l-Arabî'yi ve öğretilerini kabul edip benimsemişlerdir”³².

Şu halde İmâm-ı Rabbânî'nin, İbnü'l-Arabî ve vahdet-i vücûda yönelik tenkitlerini, Nakşibendî geleneğinin doğal bir sonucu olarak görmemiz mümkün değildir. Hatta böyle bir eleştirel tavır içerisine girmekle İmâm-ı Rabbânî'nin, Nakşibendî geleneğine aykırı davrandığı da pekala düşünülebilir.

Diğer taraftan İmâm-ı Rabbânî, İbnü'l-Arabî'ye yönelik eleştirileri söz konusu olduğunda, hiçbir yerde Nakşibendî geleneği ile irtibat kurma yoluna gitmemiş, tam tersine daha önce de belirtildiği gibi kendisini tavır ve meşrep olarak Alauddevle Simnânî'ye daha yakın bulduğunu ifade etmiştir. Gerçekten de Simnânî'nin *Nefâhât*'taki mektubunda yer alan İbnü'l-Arabî eleştirileri ile İmâm-ı Rabbânî'ninkileri arasında ilk anda bile göze

³⁰ Molla Câmî, *Nefâhâtü'l-üns Tercümesi*, s.435.

³¹ Uludağ, Süleyman, Molla Câmî, *Nefâhâtü'l-üns*'e yazılan mukaddime, s.31.

³² Algar, Hamid, “İlk Dönem Nakşibendî Geleneğinde İbn 'Arabî'nin Düşüncelerinin İzleri”, *İslamî Araştırmalar*, c.5, s.1, Ocak 1991, s.31.

çarpabilecek yakın benzerlikler olduğu görülmektedir. Hatta İmâm-ı Rabbânî'nin eleştirisinin, Simnânî'nin eleştirisinin açılımı ve doktriner bir düzeye çıkarılması olduğu söylenebilir. Öyleyse İmâm-ı Rabbânî'nin İbnü'l-Arabî eleştirisinin, Nakşibendî geleneğinin bir gereği ve sonucu değil, tam tersine bu geleneğe rağmen olduğu tespitini yapmak, kaçınılmaz bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu durumda ikinci ihtimal karşımızda durmaktadır. Bu da İmâm-ı Rabbânî'nin vahdet-i vücûd eleştirisinin arkaplanında, yaşadığı dönemde Hindistan'da mevcut olan siyasi, dinî ve sosyal yapının etkili olduğu ihtimalidir. Bize göre İmâm-ı Rabbânî'nin eleştirisinin temelinde yatan faktör, Babürlü Sultanı Ekber Şah (ö.1014/1605)'ın gerçekleştirmeye çalıştığı alternatif din politikalarıdır. Bu bakımdan öncelikle Ekber Şah'ın bu politikalarını kısaca tasvir etmemiz faydalı olacaktır.

963/1556 yılında tahta geçen Ekber Şah'ın³³ hayatında tasavvufun izlerini ve dinî ilimlere ilgisini açıkça görüyoruz. Öyle ki, Çiştîye Tarikatı'nın temsilcisi Şeyh Selim-i Çiştî ile arasında manevî bir bağın olduğunu, onu çok sevdiğini, hatta bu nedenle oğluna Selim ismini koyduğunu kaynaklar rivayet etmektedir ki, bu oldukça dikkat çekici bir durumdur. Öte yandan Şeyh Mübarek ve Şeyh Ebu'l-Fazl-i Allâmî gibi âlimlerin desteğini arkasına alarak ulema arasındaki ihtilafları tartışmaya açtığını da biliyoruz. Bu cümleden olmak üzere Ekber Şah, "ibadethane toplantıları"ni başlatmış ve burada ulema arasında uzun tartışmaların yapılmasını sağlamıştır. Söz konusu toplantılarda hangi amaç güdülmüş olursa olsun, neticede dört Sünnî mezhep arasındaki ayrılıklar belirgin bir şekilde açığa çıkmış, ulema birbiriyle çatışmış ve bu yüzden de nüfuzları azalmıştır. Önceleri sadece Müslüman ulemanın katıldığı bu toplantılara, daha sonraları Hindular ve diğer din mensupları da davet edilmiştir.

Bu tartışmalardan sonra Ekber Şah'ın gelmiş olduğu noktaya baktığımızda, Hristiyanlığın hak din olduğuna inandığına ve bu yüzden Allâmî'ye İncilleri Farsça'ya çevirttiğine; Hindulardan vergi almaktan vazgeçtiğine, onlara saygının bir gereği olarak inek eti yemeyi yasakladığına, dahası, sarayda Hindu ayinleri düzenlendiğine tanık olmaktadır.

Döneminde yaygın olan Mehdî beklentisinin de motivasyonu, Ekber Şah, 987/1579'da hem din, hem de dünya liderliğini kendisinde birleştirmek istemiştir. Nitekim özellikle yakınındaki

³³ Ekber Şah'ın hayatı için bkz. Konukçu, Enver, "Ekber Şah", *DİA*, c.10, s.542-544.

âlimlerin hazırlamış olduğu “yanılmazlık fermanı” adlı fetva Ekber Şah’ın huzurunda okunmuştur. Söz konusu fetva, Ekber Şah’ın dinî otoritenin de lideri olduğunu ilan etmektedir. Buna göre “ileride müctehidlerin üzerinde birbirine uymayan düşünceler besledikleri bir dini sorun ortaya çıkar ve eğer padişah milletin menfaati ve siyasal gereklilikler bakımından bu düşüncelerden birini seçer ve bu yolda bir buyruk çıkarırsa, biz, bu buyruğun bizleri ve bütün milleti bağladığını kabul ediyoruz” ifadelerinde de açıkça görüldüğü gibi Ekber Şah dinî konularda da hakem ve hatta müracaat edilen son kaynak olarak takdim edilmektedir³⁴.

Bu dinî ve siyasî güce sahip olan Ekber Şah, daha ileri giderek muhtemelen Müslümanlarla Hindular arasındaki çatışmalardan etkilenerek toplumsal birliğin sağlanması amacıyla İslamiyet, Hristiyanlık, Zerdüştilik, Hinduizm ve Budizm gibi din ve inanç sistemlerinin temel prensiplerini bir çatı altında toplamayı düşündüğü “Din-i İlahî” projesini ortaya koyar. Bu projenin başarılı olup olmadığı bir tarafa, teşebbüs edilmiş olması dahî oldukça dikkat çekicidir³⁵.

Sonuç olarak Ekber Şah’ın yaptıklarını özetlemek gerekirse, İslam devleti olarak sunulan bir toplumda din ulemasının otoritesinin zayıfladığını, bunun yerine otoriteyi Ekber Şah’ın temsil ettiğini ve diğer dinlere geniş bir özgürlük alanı açıldığını görmekteyiz.

Böyle bir sosyal ve siyasî ortamda bulunan İmâm-ı Rabbânî, önceleri saraya giderek Ekber’in önemli destekçilerinden Feyzi-i Hindî ve Ebu’l-Fazl el-Allâmî ile dostluk kurmuştur. Ancak söz konusu kişilerin peygamberliğin gerekliliği hakkında şüpheye düşecek şekilde akla ve felsefeye önem vermelerinden rahatsız olan İmâm-ı Rabbânî onlarla olan dostluğuna son vermiştir³⁶. Bu bakımdan sarayda bulunduğunu dikkate aldığımızda, Ekber Şah’ın din alanındaki projelerini çok iyi bildiği sonucunu çıkarmamız yanlış olmayacaktır.

İfade etmeliyiz ki, İmâm-ı Rabbânî’nin *Mektûbât*’ta yer alan herhangi bir konudaki görüşünü, yukarıda anlatılan sosyo-kültürel tarihi arkaplanı dikkate almadan okumamız ve sağlıklı bir zemine oturtmamız mümkün görünmemektedir. *Mektûbât*’a baktığımızda

³⁴ Ekber Şah’ın siyasî ve dinî konulardaki görüşleri için bkz. Bayur, Y. Hikmet, *Hindistan Tarihi*, I-III, Ankara 1987, c.II, s.63-168; Ahmed, Aziz, *Hindistan’da İslam Kültürü Çalışmaları*, (çev. Latif Boyacı), İstanbul 1995, s.235-255; Cebecioğlu, Ethem, *İmâm-ı Rabbânî Hareketi ve Tesirleri*, İstanbul 1999.

³⁵ Din-i İlahî için bkz. Makhal Lal Roy Choudhury, *The Din-i İlahî or The Religion of Akbar*, New Delhi 1997; Ahmed, Aziz, *a.g.e.*

³⁶ Algar, Hamid, “İmâm-ı Rabbânî” , *DİA*, c.22, s.195.

ikinci bin yılın müceddidi olarak İmâm-ı Rabbânî'nin³⁷ bütün boyutları ile dini ihya etme ve dinî kurumlar arasındaki ilişkiyi şeriat ekseninde yeniden tanımlama rolünü üstlendiği söylenebilir. Bu bağlamda üzerinde durduğu konular olarak, dinî tavırlarından dolayı siyasi otoriteye tepki, ulemanın otoritesini güçlendirmek ve şeriat ile tarikat arasındaki ilişkiyi yeniden tanımlamak gibi hususlar ön plana çıkmaktadır.

İmâm-ı Rabbânî'nin dinî ihya projesinde siyasî iktidar ile ilgili görüşleri başlangıç noktasını teşkil eder. Ona göre Müslümanların başarı ya da başarısızlığında siyasî iktidarın önemi büyüktür. "Bilmelisin ki, âleme nisbetle sultan, Âdemoğlunun bedenine nisbetle kalp gibidir. Buna göre kalp sağlam olduğunda, beden de sağlam olur; kalp bozuk olduğunda beden de bozuk olur. Aynı şekilde sultanın salahı, âlemin kurtuluşu; onun bozulması da âlemin bozulması demektir"³⁸. Hatta o, "Şeriat, kılıcın altındadır, denmiştir. Şeriatın parlaklığı, melik ve sultanlarla irtibatlı kılınmıştır"³⁹ ifadesinde de görüldüğü gibi yönetim ile şeriatın uygulanması arasında doğrudan bir bağlantı kurarak sultanı, "Şeriatı, kılıcı ile yüceltecek kişi" olarak görür.

Bu çerçevede daha önce anlatıldığı gibi şer'î hükümlere bağlı kalmayan ve Rabbânî'nin ifadesiyle kâfirlerin tesirinde kalan Ekber Şah, İslamın ve Müslümanların zayıflamasına sebep olmuştur:

"Bir asırdan beri, İslamın garipliği, öyle bir noktaya ulaştı ki, küfür ehli, İslam beldelerinde sadece küfrün hükümlerini uygulamaya razı olmuyorlar, hatta İslamî hükümlerin tamamen ortadan kaldırılmasını istiyorlar; İslam ve Müslümanların izini bütünüyle yok etmeye çalışıyorlar. İş öyle bir safhaya geldi ki, bir Müslüman, İslamî emirlerden (şîâr) birini yapacak olsa, ona ölümü tattırıyorlar. İnek kesmek, Hindistan topraklarında İslamın en büyük âdetlerindendir. Ama kâfirler, cizye vermeye razı olurlar, ama inek boğazlamaya razı olmazlar"⁴⁰.

³⁷ Bir mektubunda (*Mektûbât*, c.I, mektup 301, s.362-363) nübüvvet kandilinin ikinci bin yıla kadar gizlendiğini söyleyen İmâm-ı Rabbânî, artık kendi döneminde bunun açığa çıkması gerektiğini vurgular. Başka bir mektubunda (*Mektûbât*, c.II, mektup 4, s.12-13) ise, ayne'l-yakîn ve hakke'l-yakîne ulaşan ve dolayısıyla nübüvvet nurlarının kandilinden ilim alan kimsenin, ikinci bin yılın müceddidi olduğunu ve onun ortaya çıktığını söyler. Öyle anlaşılıyor ki, İmam, kendisini ikinci bin yılın müceddidi misyonuna sahip olarak görmektedir.

³⁸ *Mektûbât*, c.I, mektup 47, s.63.

³⁹ *a.g.e.*, c.I, mektup 65, s.77.

⁴⁰ *a.g.e.*, c.I, mektup 81, s.94.

İmâm-ı Rabbânî, pek çok mektubunda İslam ile küfrün kesin çizgilerle birbirinden ayrılması gerektiğini vurgular. Küfrün geniş bir alanı ihtiva ettiği bilinmekle birlikte, Hindistan söz konusu olduğunda onun vurgusunun Hinduizm olduğu söylenebilir. İslam ile küfür birbirini dışlayan iki zıt olgu olduğu için birinin güçlenmesi diğerinin zayıflaması anlamına gelir. Küfrün ortadan kalkması için çalışmak, putları yıkmak, günlük işlerde dahi kâfirlerle ilişkiden kaçınmak, dahası kâfirlerle fiilî cihad yapmak gerekir. Zira bu yapılmazsa kâfirler fırsatını bulduklarında Müslümanları yok etmekten mutluluk duyacaklardır⁴¹. İmâm-ı Rabbânî'nin kâfirlere bakış açısını yansıtmaya bakımından şu pasaj oldukça dikkat çekicidir:

“Hz. Peygamber, bazı dualarında şirk ehli için şu ifadelerle beddua etmiştir. ‘Allah’ım! Onların topluluklarını dağıt, cemiyetlerini böl, binalarını harap et, onları, güçlü bir kralın yakalaması gibi yakala!’. İslam ve Müslümanların yücelmesi, küfrün ve kâfirlerin alçalmasıyla olur. Cizye almaktan amaç da, kâfirleri alçaltmaktır. Kâfirler ne kadar yücelmişse, İslamın alçalması o kadar olur. Bu hususa çok dikkatli olmak gerekir. Bir çok insan, bu noktayı göz ardı ettiği için kendi hatasıyla dinini harap etti ve boşa çıkardı. Halbuki Allah Teala ‘Ey Nebi! Kâfirlerle ve münafıklarla cihad et; onlara sert davran’ (Tevbe, 9/73) buyurmaktadır. Bu bakımdan kâfirlerle cihad etmek ve onlara sert davranmak, dinî zaruretlere bağlıdır. Geçen asırda (Ekber Şah döneminde) ortaya çıkan küfrün kalıntıları, gerçekten Müslümanların kalplerine ağır gelmektedir. Bu dönemin sultanın ise, küfür ehline yönelmesi söz konusu değildir”⁴².

Bizce İmâm-ı Rabbânî'nin, müsamahasız bir şekilde kâfirlere katı davranması ve onlarla bütün ilişkilerin kesilmesini istemesi, Ekber Şah'ın uygulamaya çalıştığı dinlerin uzlaştırılması politikasının tepkisel bir uzantısıdır.

Öte yandan Ekber Şah'ın uygulamalarının İslam'ı ve Müslümanları güçsüz hale getirdiğinden yakınan İmâm-ı Rabbânî'nin, Cihangir'in (ö.1037/1627) iktidara gelmesiyle çok memnun ve umutlu olduğu görülmektedir. Zira o, iktidar değişimiyle birlikte, İslamî hükümlerin yeniden uygulanacağı ve Müslümanların güçleneceği beklentisini sık sık dile getirir⁴³.

⁴¹ Geniş bilgi için bkz. İmâm-ı Rabbânî, *a.g.e.*, c.I, mektup 47, s.63, mektup 65, s.77-78, mektup 193, s.164-165, mektup 269, s.283.

⁴² *Mektûbât*, c.I, mektup 193, s.165.

⁴³ Bkz. *Mektûbât*, c.I, mektup 193, s.165; mektup 194-195, s.166.

Şu halde şeriatın ahkâmının icrası, büyük ölçüde sultana bağlıdır. Sultanın bu misyonunu yerine getirmesi için ulemaya önemli bir görev düşmektedir. Ne var ki, “Önceki dönemde (Ekber Şah döneminde) ortaya çıkmış her türlü bela, kendilerini dünyevî heveslere kaptırmış olan ulemanın yüzünden olmuştur. Zira onlar, sultanı doğru yoldan çıkardılar”⁴⁴. Bu yüzden yeni dönemde, ulemanın doğru yolu göstermek suretiyle sultana yardımcı olmaları gerekir. Gerçekten de İmâm-ı Rabbânî'nin bu görevi en iyi şekilde yaptığına tanık oluyoruz. Zira o, sultana pek çok mektup yazarak başta şer'î hükümlere ve ehl-i sünnete bağlı kalmak gibi konularda ona yol göstermiştir. Söz gelimi, sultana hitaben yazmış olduğu uzun bir mektupta onun neler yapması gerektiğini ve ehl-i sünnetin inanç esaslarının neler olduğunu tek tek anlatır⁴⁵. Bu durum, onun, sosyo-politik etkisinin üst seviyede cereyan ettiğini gösterir.

Bir müceddid olarak İmâm-ı Rabbânî'nin yapmak istediği en önemli işin, İslamî kurumlar arasındaki ilişkiyi sosyo-kültürel şartlar müvacehesinde yeniden tanımlamak olduğu söylenebilir. Bu bağlamda ona göre, şeriat ile tarikat arasındaki ilişki gözden geçirilmeli ve iki kurum arasındaki anlaşmazlıkların çözümünü sağlayan temel bir prensip ortaya konulmalıdır⁴⁶.

İmâm-ı Rabbânî, tarikatı şeriatın özü ve üstün bir mertebesi olarak gören geleneksel tasavvuf bakış açısını doğru bulmaz. Şeriat ile tarikat birbirinin aynıdır ve gerçekte aralarında bir fark yoktur⁴⁷. Şeriat, ilim, amel ve ihlastan oluşur; tarikat ise şeriatın üçüncü aşaması olan ihlasın olgunlaşması ve tamamlanmasının yardımcı unsuru olup şeriatın hizmetindedir⁴⁸. Dolayısıyla İmâm-ı Rabbânî, şeriatı, tasavvufi tecrübenin verileri de dahil olmak üzere bütün hakikatleri kuşatan evrensel prensip olarak görmekteydi. Bunun doğal bir sonucu olarak da her türlü ihtilafın çözüm kaynağı şeriat olacaktır.

İmâm-ı Rabbânî, şeriat ve tarikat arasındaki bu teorik ilişkiyi, daha aktif ve pratik hale dönüştürür. Şeriat, ehl-i sünnet prensipleri

⁴⁴ *a.g.e.*, c.I, mektup 47, s.63.

⁴⁵ Bkz. *a.g.e.*, c.I, mektup 65, s.77; mektup 66, s.78-79; mektup 194-195, s.166; c. II, mektup 67, s.109-118.

⁴⁶ Sirhindi'nin müceddid olarak rolü ve şeriat ile tarikat arasındaki ilişkiyi ortaya koyuşu ile ilgili bkz. Ahmed, Aziz, *Studies in the Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford 1965; Muhammad Abdul Haq Ansari, *Sufism and Shari'ah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism*, Leicester 1986; Buehler, Arthur, “Shariat and ‘ulamâ in Ahmad Sirhindi's Collected letters”, *Die Welt des Islams: International Journal for the Study of Modern Islam*, v.43, n. iii, (2003), p.309-320.

⁴⁷ *a.g.e.*, c.I, mektup 84, s.95.

⁴⁸ *a.g.e.*, c.I, mektup 36, s.50.

olarakecessüm eder. Bu bakımdan bütün ihtilaflarda kıstas, ehl-i sünnettir. Burada, onun ehl-i sünnetten kastının, özellikle kelim ulemasının olduğu da belirtilmelidir. İmâm-ı Rabbânî, pek çok mektubunda hakikati ehl-i sünnet ulemasının temsil ettiğini, dolayısıyla her türlü yorumu bu ulemanın prensiplerine göre değerlendirmek gerektiğini söyler⁴⁹. Bu bakış açısının bir neticesi olarak, şeriatı temsil eden ehl-i sünnet uleması, ya da ehl-i hak⁵⁰, hangi derecede olursa olsun sufilerden daha üstündür. İmâm-ı Rabbânî'nin, bu görüşünü nübüvvet-velayet konusuna dayandırması oldukça ilginçtir. Denize nisbetle dalganın bir kıymeti olmadığı gibi hiç kuşkusuz nübüvvet söz konusu olduğunda da velayetten bahsetmek anlamsızdır⁵¹. Şu halde nübüvvet, velayetten üstün olduğu için nübüvvet kandilinden ışık alan ulemanın ilmi de, velayet mertebelerinden alınan ilimden daha üstündür:

“Nebilere uygunluk içerisinde hareket eden ulemanın nazarı, nübüvvet kemalati ve ilimlerine dayanır. Halbuki sufilerin nazarı, velayet kemalati ve bilgileri ile sınırlıdır. Öyleyse nübüvvet kandilinden alınmış olan ilim, velayet mertebelerinden alınmış olan ilimden daha doğru ve daha sağlamdır”⁵².

Hakikati temsil etme yetkisinin, ehl-i hak olarak isimlendirdiği zahir ulemasında olduğunu söyleyen İmâm-ı Rabbânî için, artık, ehl-i hak ile sufiler arasında ihtilaf çıkması durumunda, ya da sufilerin ehl-i hakka aykırı görüşler serdettiğinde sufilere itibar edilmemesi gerektiğini söylemenin zamanı gelmiştir:

“Hiçbir veli, herhangi bir nebinin derecesine asla ulaşamaz. Velinin başı, sürekli olarak nebinin ayağı altındadır. Bilinmelidir ki, ulema ile sufiler arasında ihtilaf çıkan herhangi bir mesele dikkatlice incelendiği zaman görülecektir ki, hak ulema tarafındadır”⁵³.

“Sâlik için gerekli olan şeylerden birisi, ehl-i sünnet ve'l-cemaat ulemasının Kur'an, Sünnet ve selevin rivayetlerinden istinbat ettiği doğru itikat (el-i'tikâdu's-sahih) üzere olmasıdır. Yine Kur'an ve Hadisi, ehl-i hak yani ehl-i sünnet ve'l-cemaat

⁴⁹ a.g.e., c.I, mektup 41, s.54; c.I, mektup 84, s.95-96; c.I, mektup 177, s.155; c.I, mektup 193, s.164-165; c.I, mektup 213, s.184-185; c.I, mektup 266, s.260-261.

⁵⁰ İlginç bir şekilde İmâm-ı Rabbânî bu iki ifadeyi aynı anlamda kullanır. Bkz. *Mektûbât*, c.I, mektup 286, s.311. Sirhindi'nin şeriat ve ulema hakkındaki görüşlerinin analizi için bkz. Buehler, Arthur, “Shariat and ulama in Ahmad Sirhindi's Collected Letters”, *Die Welt des Islams*, 43 iii (2003) s.309-320.

⁵¹ *Mektûbât*, c.I, mektup 266, s.272.

⁵² a.g.e., c.I, mektup 266, s.272.

⁵³ a.g.e., c.I, mektup 266, s.272.

ulemasının anladığı manalara hamletmesi gerekir. Faraza keşf ve ilham ile oluşan herhangi bir bilgi, ehl-i hakkın ortaya koyduğu manalara aykırı olursa, keşf ve ilhama itibar edilmemesi ve ondan Allah'a sığınılması gerekir"⁵⁴.

İmâm-ı Rabbânî'nin, İbnü'l-Arabî ve vahdet-i vücûd eleştirisini, işte tam bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Keşf ve ilhamın yegane kıstası ve doğruluk ölçüsü, ehl-i hak ulemanın (zahir ulemasının) anladığı manalardan başkası değildir. Öyleyse İbnü'l-Arabî'nin keşf ve ilhama dayanarak ortaya koymuş olduğu bir kısım görüşler, ehl-i hakkın kriterlerine aykırılığı dolayısıyla isabetsiz ve hatalıdır; ancak, ictihaddaki hata gibi keşfe dayalı hatası sebebiyle İbnü'l-Arabî de mazur görülebilir⁵⁵.

Bu bağlamda denilebilir ki, hakikatin ölçütü, ehl-i sünnet itikadıdır ve tasavvuf söz konusu olduğunda buna aykırı olan her şey, eksik ve hatalı bir keşfin neticesi olarak yanlışır. Gerçekten de İmâm-ı Rabbânî'nin, İbnü'l-Arabî ve vahdet-i vücûda yönelik eleştirilerine baktığımızda, bu noktayı kolaylıkla görebiliriz. Zira o, söz konusu tenkitlerinde gerekçe olarak ehl-i hakka aykırılık durumunu göstermektedir. "İlginç olan şu ki, Şeyh İbnü'l-Arabî, keşif erbabının kabul ettiği kişilerden birisidir. Halbuki, o, ehl-i hakkın görüşlerine aykırı pek çok hatalı ve yanlış bilgiye sahiptir"⁵⁶. Bu nedenle, İmâm'ın, İbnü'l-Arabî ve vahdet-i vücûd eleştirilerinde yapmak istediği şey, keşfe dayalı tasavvufî tecrübeyi ehl-i sünnet itikadı ile çelişmeyen bir zemine oturtmaktır. Nitekim, o, bu bağlamda şeyhine âit olan *Rubaiyyat* adlı esere yaptığı şerhinde, vahdet-i vücûd ile ehl-i hakkın görüşleri arasındaki ihtilaf noktalarını ortadan kaldırdığını ve bir sentez oluşturduğunu söylemektedir: "Bu Fakir, Allah'ın yardımıyla, Hz. Şeyhimizin *Rubaiyyat* şerhinde, bu meseleyi (vahdet-i vücûdu) ehl-i hakkın itikadına mutabık hale getirdi; aralarını birleştirdi; iki grup arasındaki tartışmayı lafza döktü; her iki tarafın da şek ve şüphelerini, kesin bir şekilde çözdü"⁵⁷. Bizce, onun, *Mektûbât*'ta yapmış olduğu da aynı şeydir ve söz konusu uzlaşma ya da sentez, vahdet-i şuhûddur. Bu nedenle vahdet-i şuhûdu, vahdet-i vücûdün ehl-i sünnetin itikat formları ile uyumlu hali olarak nitelenmek mümkündür.

Vahdet-i vücûd ile ehl-i sünnet itikadı arasındaki ayrılık noktalarını ehl-i hakkın kıstası ile değerlendiren ve düzeltmeye

⁵⁴ *a.g.e.*, c.I, mektup 286, s.311.

⁵⁵ *a.g.e.*, c.I, mektup 266, s.265; c.I, mektup 286, s.311-312.

⁵⁶ *a.g.e.*, c.I, mektup 266, s.265.

⁵⁷ *a.g.e.*, c.I, mektup 266, s.265. O, başka bir mektubunda ayrıntılarıyla vahdet-i vücûdun şer'i ilimlere tatbikini anlatır. Bkz. *Mektûbât*, c.II, mektup 44, s.72-76.

çalışan İmâm-ı Rabbânî'nin şu noktaları öne çıkarttığını görüyoruz. Ona göre, İbnü'l-Arabî, isim ve sıfatların zatın aynı olduğu, Allah ile âlem arasında ayniyet olduğu, dolayısıyla ittihad görüşüne sahip olduğu, vacib varlık ile mümkün varlığın birliği, Allah'ın âlemi varlığıyla kuşattığı, cehennemın ebedî olmadığı ve benzeri pek çok hususta hatalı keşfte bulunmuştur; zira söz konusu görüşler, ehl-i sünnetin temel prensipleriyle çelişmektedir. Şu halde İmâm-ı Rabbânî'nin vahdet-i şühûdunun, İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûdunun prensiplerinin eleştirisi esasî üzerine oturduğunu söyleyebiliriz.

İmâm-ı Rabbânî'nin gerek şariat ve ehl-i sünnet itikadına vurgusu, gerekse bununla doğrudan ilişkili olan vahdet-i vücûd eleştirisi, tarihî arkaplan göz ardı edildiği sürece doğru okunamaz. Bu bağlamda İmâm-ı Rabbânî'nin, bir taraftan Hint inançlarının da etkili olduğu, diğer taraftan Ekber Şah'ın Din-i İlahî projesinin hâkim olduğu bir atmosferde yaşadığı hatırdan çıkarılmamalıdır. Vahdet-i vücûd doktrini ile Hint inançları arasında bir benzerlik olduğu ve hatta vahdet-i vücûdun Ekber Şah'ın dinleri birleştirme projesine zemin hazırlamış olabileceği durumu, İmâm-ı Rabbânî'nin dikkatinden kaçmamış olsa gerektir. En azından onun bilinç altında böyle bir çekincesi olduğu kuvvetle muhtemeldir. Bu nedenle bize göre İmâm-ı Rabbânî'nin vahdet-i vücûdu, zahir ulemanın perspektifiyle eleştirmesi, tarikatı şariatın hizmetinde görerek şariat ve ehl-i sünnet itikadını ön plana çıkarması, yukarıda işaret edilen tarihî arkaplanın bir neticesidir. Yine bizce onun yapmış olduğu bu iş, özelde Nakşibendi tarikatında, genelde ise Hindistan tasavvufunda bir devrimdir.

Sonuç

Alauddevle Simnânî'yi takip ettiğini söyleyebileceğimiz İmâm-ı Rabbânî'nin, İbnü'l-Arabî ve vahdet-i vücûd ile ilgili eleştirisi temelde iki noktaya dayanır:

Birincisi; tecrübî yönden eleştiri. Buna göre İbnü'l-Arabî, tasavvufî tecrübenin son noktası olan "kulluk" makamına ulaşmadan tevhid makamında kaldığı için onun vahdet-i vücûd ile son bulan müşâhede eksik ve hatalıdır. Belki de İbnü'l-Arabî'nin bundan daha büyük yanlışı, yaşamış olduğu tasavvufî tecrübenin (birlik müşâhedesinin) üzerine varlığın birliği şeklindeki teorik ve felsefî bir doktrini kurmasıdır. Halbuki onun buna hiç hakkı yoktu. Zira mistik tecrübeden felsefî bir nazariye çıkarılamaz.

İkincisi ise rasyonel yönden eleştiridir ki, bu da vücûd ve adem, zatın isim ve sıfatlarla ilişkisi, Allah ile âlemin aynılığı gibi pek çok konuda vahdet-i vücûdun yanlışı sonuçları olduğuna dayanır.

İmâm-ı Rabbânî'nin, vücûdun zata zaid bir sıfat olduğu, isim ve sıfatların zatın aynı olmadığı, gölge varlık olan âlemin belirli ölçüde müstakil bir varlığı olduğu, dolayısıyla Allah ile âlem arasında ayniyet olmadığı prensiplerine dayanan vahdet-i şuhûd doktrini ile şeriatın zahiri arasındaki uyum, bizce, dikkate değer bir durumdur. Bu bakımdan onun, büyük ölçüde tasavvufu, genelde şeriatın, özelde ehl-i sünnet ulemasının temel prensipleri ile uyumlu hale getirmeyi amaçladığı görülmektedir. Zira yaşadığı toplumdaki dinî kargaşa ve şeriatın zayıflaması, onu, vahdet-i vücûdu dinin zahiri prensipleri eksenine almaya zorlamıştır. Bu nedenle ikinci bin yılın müceddidi olma misyonu göz ardı edilerek onun vahdet-i vücûd eleştirisi kesinlikle anlaşılamaz.

İmâm-ı Rabbânî sonrası dönemde, İbnü'l-Arabî ve İmâm-ı Rabbânî'den hangisinin haklı olduğu ya da vahdet-i vücûdun mu yoksa vahdet-i şuhûdun mu doğru olduğu ile ilgili pek çok tartışmaya tanık olmaktadır. Bu tartışmaların Hindistan dışında da geniş bir coğrafyada cereyan ettiği görülmektedir. Bazıları, İbnü'l-Arabî'yi savunurken, bazıları da İmâm-ı Rabbânî'yi haklı bulmuş, azınlıkta kalan bir grup da iki sufinin görüşleri arasında aslında bir farklılık olmadığını söyleyerek uzlaşmacı bir tavır takınmıştır. Bu bağlamda İmâm-ı Rabbânî'nin, vahdet-i vücûd ekseninde İbnü'l-Arabî'ye yönelttiği eleştirilerin, tasavvuf içerisinde belirli ölçüde fikrî dinamizmin oluşmasına katkı sağladığı gerçeği de göz önünde bulundurulması gereken bir husustur.