Gönderim Tarihi: 05.01.2020

Kabul Tarihi: 12.02.2020

İMÂM RABBÂNÎ'DE ALLAH TASAVVURU

The Notion of Allah in İmâm Rabbânî

Hüseyin DOĞAN

Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı
huseyindogan5555@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-3509-5340

Çalışmanın Türü: Araştırma

Öz

Bilindiği üzere Allah'ın zatı ve sıfatları konusu, İslâm düşünce tarihinde uzun tartışmalara konu olmuş önemli bir husustur. İslâm filozofları ile kelâmcılar, özellikle de kabul ettikleri ve geliştirdikleri teolojilerinin sağlam temellere dayanmasını istediklerinden, ilk ele aldıkları ve inceledikleri konunun Allah ve O'nun sıfatları etrafında şekillenmesine büyük bir özen göstermişlerdir. İmâm Rabbânî, Allah'ın varlığı ve birliği ile O'nun yüce ve kemal sıfatlarının ispat ve izahı noktasında kendi eserlerinde hem çok olumlu hem de insanlara esin kaynağı olacak özgün görüş ve düşünceler ortaya koymuştur. İyi bir mutasavvıf ve kelâmcı olan İmâm Rabbânî'nin, özellikle Allah ve O'nun isim ve sıfatları konusundaki açıklama ve tespitleri, Mâtürîdî kelâmcıların geliştirdiği teolojik söylemlerle birebir örtüşmektedir. Bu bakımdan onun Allah konusuna yaklaşımının ortaya konması, Mâtürîdî düşünceye ait inanç, görüş ve düşüncelerin tekrardan hatırlanması adına kayda değer bir husustur.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İmâm Rabbânî, Allah, Sıfat, Düşünce.

Abstract

As is known, the subject of Allah's attributes is an important subject that has been subject to long discussions in the history of Islamic thought. Since the Islamic philosophers and theologians, especially the ones they accepted and developed, wanted to rely on sound foundations, they took great care in shaping the subject around the attributes of Allah and his. İmâm Rabbânî, with the presence and unity of Allah, has revealed his original views and ideas that will be both positive and inspirational to people in his own works at the point of proof and explanation of his sublime and sublime attributes. The explanations and determinations of İmâm Rabbânî, a good Sufism and theologian, in particular concerning the names and attributes of Allah and his names coincide with the theological discourses developed by the knowledge of Mâtürîdî. In this respect, it is worth noting that Mâtürîdî's approach to Allah is the subject of belief in the beliefs, opinions and thoughts of thought.

Keywords: Kâlâm, İmâm Rabbânî, Allah, Attribute, Thought.

1. GİRİŞ

İslâm düşüncesinin yetiştirdiği ender ve kıymetli şahsiyetlerden birisi olan İmâm Rabbânî (ö.1034/1624), kendi döneminde ortaya çıkan veya teolojik olarak incelemeye çalıştığı konularda öncelikle Kur'ân ve Sünnet'e müracaat etmiştir (Karadaş, 2000:340-341). İmâm Rabbânî, Babür

hükümdarı Ekber Şâh (1072/1627) zamanında beşerî temayül ve isteklerle icad edilen ve çıkarıcı ve menfaatçi bir grup âlim tarafından desteklenerek İslâm'a alternatif olarak sunulan “Din-i İlâhî” ismindeki gayr-i dinî oluşumların Hindistan ve çevresinde tutunamamış olmasında en büyük etkindir. İmâm Rabbânî'nin Kur'ân ve Sünnet'ten tahriç edilmiş olgun ve vasıflı din anlayışı, Ekber Şâh tarafından arzulan eklettik din anlayışının engellenmesinde doğrudan belirleyici olmuştur.

İmâm Rabbânî'nin, yaşadığı devirde mücadele ettiği ve her defasında ispat etmeye çalıştığı sahih ve kabul edilebilir din anlayışının temelinde doğru naklî ve aklî delillerle desteklenmiş Allah inancı yer almaktadır. Zira o, isabetli ve geçerli bir din anlayışının hatta yaşantısının sahih dinî-itikâdî yapılanmadan sonra gerçekleşebilecek bir husus olduğunun altını özellikle çizmiştir. Çünkü onun kelâm sisteminde veya itikâdî inanç, görüş ve düşüncelerinin teşekkülünde sahih Allah inancı önemli bir işlevi üstlenmektedir. Zira o, bizzat kendisinin kaleme aldığı “İsbâtü'n-Nübüvve” adlı eserinde de belirttiği gibi doğru peygamber inancının, sahih bir Allah inancı ve tasavvuru ile doğrudan irtibatlı olduğunu vurgulama gereği hissetmiştir (Serhendî, 1986: 5-12). Bu bakımdan onun kabul ettiği ve Mâtürîdî kelamcılara ait din yorumundan beslenen Allah inancı ve bu inançla doğrudan bağlantılı zât-sıfat tasavvuru, âlem görüşü, ru'yetullâh telakkisi ve insana bakışı gibi temel kelâmî konulara getirmiş olduğu tespit ve yaklaşımları, günümüz insanına yeni yeni açıklama ve izah imkânı oluşturacak malzemeyi kendi içinde taşımaktadır (Önal, 2017: 192).

2. İMÂM RABBÂNÎ'NİN HAYATI ve İLMÎ ŞAHSİYETİ

İmâm Rabbânî'nin tam olarak ismi, Ahmed b. Abdullah b. Zeynelabidin b. Abdulhay el-Farukî es-Sirhindî'dir (Karadaş, 2000: 339). Tabakat eserlerinin verdiği bilgilere göre 971/1563 yılında (14 Şevval 971/26 Mayıs 1563) Doğu Pencaptaki Sirhind şehrinde doğmuştur (Kütübî, 1973: 259-263; Karadaş, 2000: 339). İmâm Rabbânî'nin soyu, yirmi sekiz vasıta ile Hz. Ömer'e dayandığından zamanla kendisine “el-Fârukî” nisbesi de verilmiştir. O, aynı zamanda bir tasavvuf okulu olan Nakşibendiyye tarikatının Müceddidiyye grubunun önderidir (Şarkpûrî, 1978: 10-11).

Onun ailesinin yaşadığı ve kendisinin doğduğu şehir Sirhind, Delhi ile Lahor arasında bir kasabanın adıdır (Karadaş, 2000: 339). İmâm Rabbânî, ilk eğitimini babası Şeyh Abdulahad'dan almış olup küçük yaşta Kur'ân'ı ezberlemiştir. Kur'ân ve kıraat eğitimi esnasında, yine babasından ilk dinî ilimler olan Sarf, Nahiv, Belağat ve Tasavvuf derslerini de okudu (Algar, 2000: 194-195). Babasının sahip olduğu engin ve yüksek ilmi hatta çevredeki itibar ve mevkisini de iyi tahlil eden İmâm Rabbânî, küçük yaşta

olmasına rağmen Kur'ân'ı ezberlemiş, temel dinî derslerin tedrisatını gerçekleştirmiş ve Hindistan ve Pencap bölgelerinde o dönemde aktif Kadirîlik tarikatının görüş ve düşüncelerinden haberdar olmuştur (Şarkpûrî, 1978: 11).

İmâm Rabbânî, döneminin önemli ilim merkezlerinden Silyakut'a geçerek burada Şeyh Yakup el-Keşmirî'den hadis, Kadî Behlül el-Bedahşî'den tefsir ve Mevlâna Kemal el-Keşmirî'den mantık ve nazar ilimlerini tahsil etmiştir. Hatta o, İbnü'l-Hacer el-Mekkî ve Abdurrahman Fihri'l-Mekkî gibi âlimlerden ayrıca hadis dersleri de okumuştur (Algar, 2000: 195). Tasavvuf ve tarikatla da ilgilenen İmâm Rabbânî, Silyakut'ta zamanla Kübrevî Şeyhi ve hocası Yakup el-Keşmirî'ye intisap etmiştir. Daha sonra Şeyh Yakup el-Keşmirî'nin yardım ve destekleriyle Agra şehrinde Babür hükümdarı Ekber Şâh'ın sarayına girmiş ve onun hizmetinde çalışmıştır (Algar, 2000: 195). On yedi yaşlarında tekrar memleketine dönen İmâm Rabbânî, genç sayılabilecek yaşlarda kitap yazmaya ve eserler telif etmeye başlamıştır. Onun ilk kaleme aldığı eseri "İsbâtü'n-Nübüvve"dir (Karadaş, 2000: 340).

Babası Şeyh Abdulahad, 1007/1598 tarihinde vefat edince kendisi de Sirhind kasabasından ayrılarak, Hindistan'da Nakşibendiyye tarikatının önderi Muhammed Bakibillâh'ın yanına gitmiştir (Tosun, 2009: 184). Bir dönem sonra tekrar Sirhind'e dönen İmâm Rabbânî, bu süreçte Muhammed Bakibillâh ile olan münasebetini mektuplarla devam ettirmiştir. Sihird'de, Nakşîlik çalışmalarına aktif olarak devam eden İmâm Rabbânî, müntesiplerinin çoğalmasi üzerine dikkatleri iyice üzerine çekmiştir (Özgen, 2001: 39-40). İmâm Rabbânî ve hareketinin güçlenmesinden hayıflanan bazı insanlar, bir süre sonra onu yalan yanlış bilgilerle devlet başkanı Sultân Nurettin Cihangir'e kötölemişler ve hapse atılmasını temin etmişlerdir (Özgen, 2001: 43). İmâm, iki buçuk yılı aşkın bir süre Guvalyar zindanında Sultân'ın kararıyla hapis yatmak zorunda bırakılmıştır. Ancak mukadderât onu öyle bir hayat yoluna atar ki, İmâm Rabbânî hapis sürecinde iken kendi tarikatına intisap eden Sultân'ın oğlu Şah Cihân, onun affedilmesi ve hapisten çıkarılması için babasına talepte bulunur ve onun hapisten kurtulmasına bir bakıma vesile olmuş olur (Karadaş, 2000: 341).

Kaleme aldığı eserlerindeki yaklaşım ve beyanları dikkate alındığında sıkı bir Ehl-i Sünnet takipçisi olduğu anlaşılan İmâm Rabbânî, bütün hayatını içinde bulunduğu mevcut siyasî, dinî, sosyal ve kültürel şartlar gereğince mücadele içinde geçirmiş birisidir (Algar, 2000: 197). Zira mevcut iktidar sahibi Ekber Şâh'ın, Hristiyanlık başta olmak üzere Süryanilik, Felsefe ve Budizm'den devşirmek suretiyle ahâliye takdim ettiği karma ve beşeri orijinli "Din-i İlâhî"nin Kur'ân ve Sünnet'in aslına uygun

olmadığını ilk kez haykıran odur. Bu yüzden kendisi hakkında, “müceddid-i elfi sâni” (ikinci bin yılın yenileyicisi) lakabı kullanılmıştır (Algar, 2000: 197). Kimbilir belki de o, kendi dönemindeki onca beliren sapkınlık, bidat ve bâtıl anlayışlarla mücadele etmenin en isabetli ve gerçekçi yolun Kur’ân ve Sünnet’in Mâtüridî yorumu olduğunu düşünmüş olmalıdır (Cebecioğlu, 1996: 200-201). Değişik macera ve sürprizlerle dolu hayatının son demlerini tam bir zühd ve uzlet telakkisi çerçevesinde Sirhind’de geçiren İmâm Rabbânî, 63 yaşında iken 1034/1624’de (28 Safer 1034/10 Aralık 1624) Hakk’a yürümüştür (Algar, 2000: 197-198; Karadaş, 2000: 340). Cenazesine uzaktan ve yakından pek çok insanın iştirak ettiği İmâm, sevenlerinin ve müntesiplerinin gözyaşları içinde Sirhind kasaba mezarlığında kabrine tevdi edilmiştir. Hiç şüphesiz geride bıraktığı yenilikçi ve köklü fikirleri ile müceddid ve ihyâci kimliği, asırlar sonra İmâm Rabbânî’nin hatırlanmasında ve gelecek nesillere aktarımında en büyük etken olsa gerektir.

İmâm Rabbânî’nin en önemli eseri *Mektûbât*’tır. O, mektupları farklı zamanlarda farklı insanlara çoğu Farsça olmak üzere bazen de Arapça olarak yazmıştır. İmâm Rabbânî, mektuplarında, itikâdî ve kelâmî konuları satır aralarında işlemiş ve halkın istifadesine sunmuştur. *Mektûbât*’ta, onun görüş ve düşüncelerinin tespitinin yanı sıra, kendi döneminde yaşanan olaylar ile mevcut iktidarın baskısı, yeni din modellerinin arayışı, masum halkın maruz bırakıldığı işkence ve zulümler gibi birçok konu ile karşılaşmak mümkündür. *Mektûbât*’ın Türkçe’ye de tercümeleri yapılmıştır (Cebecioğlu, 1996: 204; Serhendî, 2016: 8).

Risâfe fî isbâti’n-nübüvve isimli eseri ise, İmâm Rabbânî’nin, bir rivayete göre on yedi başka bir rivayete göre de yirmi veya yirmi bir yaşlarında kaleme aldığı eseridir. O, bu eserinde, nübüvveti inkâr eden ve imkânsızlığını öne süren Berâhime ve Sümeniyye taraftarları ile mevcut iktidarın yeni din arayışlarına destek olan Felsefeci Ebu’l-Fazl’ın nübüvvet konusundaki görüş ve düşüncelerini eleştirmektedir (Serhendî, 1986: 10-12). Arapça yazılan bu eser, Gulam Mustafa Han tarafından Urduca tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır. Eser, 1986 yılında İstanbul’da İhlas Vakfı tarafından basılmıştır (Serhendî, 1986: 3).

3. İMÂM RABBÂNÎ’DE ZÂT-SIFAT İLİŞKİSİ

İmâm Rabbânî, Allah’ın zâtı ile sıfatlarını ayrı ayrı telakki etmektedir. Ona göre zât, aslı ve hakikati simgelediğinden, onun nitelikler veya itibarî bazı özelliklerle özdeş kabul edilmesi doğru değildir. Bu sebeple zât makamı, her türlü nitelik ve itibarın ötesinde mütalaa edilmelidir. İmâm Rabbânî, hiçbir özellik ve nitelikle özdeş ve eşdeğer kabul edilmeyen Allah’ın zâtının doğrudan bilinemeyeceğini ve tarif edilemeyeceğini

düşünmektedir:

“Hazret-i Hak Sübhân, bizatihi vardır. Kendinin aynı ya da ondan fazla bir varlıkla var oluşla değil. Cenâb-ı Hakk’ın sıfatları bile bizatihi vardır. Herhangi bir varlıkla var olmuş değildir. Çünkü o yerde varlığa gerek yok...” (Serhendî, 2016: 2/32).

Allah’ın yüce zâtı ve makamı hakkında “künî” kavramını kullanan İmâm, Allah’ın zâtını, Allah’ın künhü” olarak tasavvur etmiştir (Serhendî, 2016: 2/32). Zira ona göre, zât makamında herhangi bir şeyi ispat etmek mümkün değildir. Çünkü o, ispatların ancak bazı özellikler, nitelikler ve itibarî durumlar hakkında câri olabileceğini düşündüğünden Allah’ın zâtını bütün tasavvur ve izahların ötesinde anlamaya çalışmıştır. Bu sebeple herhangi bir vasıf, özellik ve itibar olmayan Allah’ın zâtını doğrudan bilebilmek olası değildir. Buna göre O’nun zâtını bilinemez olduğunu ikrâr etmek gerekir (Serhendî, 2016: 2/33). Çünkü bu ikrâr, ona göre marifeti ifade etmektedir. O, Mektûbât’ında şöyle demektedir:

“...Allah Teâlâ Sübhânehiyü bilmek mümkün değildir. O’nu müşahade edip tanımak da mümkün değildir. Çünkü gözlerin gördükleri, kulakların işittikleri ile aklın tasavvur ettiği her şey, Allah’ın zâtının dışındadır. Bunlara bağlanıp güvenmek ve inanmak, Allah’tan başkasının zâtına bağlanıp, güvenmek ve inanmak demektir. Onun için onları, “lâ ilâhe” (hiçbir ilâh yoktur) ifadesi ile nefyetmeli ve eşsiz ve benzersiz olan Cenâb-ı Hakkı “illallâh” (sadece Allah vardır) lafzıyla ispat etmek gerekir...” (Serhendî, 2016: 1/6).

İmâm Rabbânî’ye göre Allah’ın zâtı, her türlü eksiklik ve noksanlıktan münezzehtir. Allah, ötelere ötesinde yüce bir varlıktır. O, Allah’ı “bir” olarak tavsif ederken, matematiksel ve sayısal anlamda “bir” olduğunu söylemek istemez. Ona göre “bir”in anlamı basit, her şeyden uzak, birleşik olmayan, kendi zâtında değişik parça ve cüzlere ayrılmayan, özünde vasıf ve miktar bulunmayan demektir (Serhendî, 2016: 1/161-162). Ona göre Allah’ın parçalar halinde düşünülmesi ve bölünmesi mümkün değildir. Bu sebeple de Allah’ı, her türlü cisim, cevher ve arazın dışında telakki etmiştir. Zira zaman, mekân yön, cisim ve cevher, ancak Allah’ın yaratmasıyla varlık bulabilmiş unsurlardır (Kazanç, 2014: 167-173). Dolayısıyla varlık nedenleri bir başkasına ait olan nesneler ve vasıflar üzerinde Allah’ın zâtını bilmek ve tanımlamak uygun değildir. Arş ve arşın içine aldığı her şey sonradan yaratılan (muhtes) şeyler olduklarından, Allah’ın zâtının bunlarla tanımlanması anlaşılır değildir. O, Allah’ın zâtını şu şekilde açıklamaya çalışmıştır:

“Allah Teâlâ, ne cisimdir ne de cevherdir; O’nun ne bir sonu ne de

bir sınırı vardır. Ne uzun ne kısa; ne geniş ne de dardır. Allah, geniştir; ancak bu genişlik, insan aklının ve havsalasının ihâta edebileceği bir genişlik değildir. Allah yakındır; ancak bu yakınlık, insan aklının anlayabileceği bir yakınlık durumu değildir. Allah, bizimle beraberdir; ancak bu birliktelik, bizim tasavvur ettiğimiz arkadaş birlikteliği değildir...” (Serhendî, 2016: 1/314).

İmâm Rabbânî yetkin, aktif ve âlemlere müdahil bir Allah tasavvurunun ancak sıfat ve arazlarla mümkün olabileceğini ifade etmiştir (Serhendî, 2016: 1/373). Yani isim, sıfat ve arazlarla tanımlanmış bir Allah inancının, insanların zihin ve gönül dünyasında daha fazla yer edinebileceğini söylemiştir. Bu kabulü, önceki söylediklerini nakzeder özellikte değildir. Çünkü onca, âlem-Allah ilişkisi söz konusu olduğunda sıfat ve niteliklere başvurulması kaçınılmazdır. Sıfatları, “Allah’ın zâtıyla kâim olan kadîm özellikler” (Serhendî, 2016: 1/373; Kazanç, 2014: 88-96) olarak tanımlayan İmâm Rabbânî, bu görüşüyle Mu‘tezilî çevrelerce dillendirilen “sıfatlar, zâtın aynıdır” (Abdülcebâr, 1408/1988: 151) görüşüne de bir bakıma karşı çıkmıştır. Muhyiddin İbnü’l-Arâbî (ö.638/1240), Allah’ın zâtı ile sıfatlarını bir ve aynı kabul etmiştir (Karadaş, 1997: 100-103). Ona göre ilim ve kudret sıfat Allah’ın zâtıyla aynı olduğu gibi irade, tekvin, semi ve basar sıfatları da aynıdır. İmâm Rabbânî, bu konudaki yaklaşımıyla Mu‘tezile’ye karşı çıktığı gibi içinden geldiği tasavvuf çevrelerine de göndermede bulunmuştur:

“...Bu, Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat’ın usûlüne aykırı düşer. Çünkü ulemânın görüşüne göre yedi veya sekiz sıfat hariçte bulunmaktadır. Onların, Allah’ın zâtı ile sıfatlarının aynı olduğuna inanmalarının sebebi, zâttaki ayrılık ve başkalığın buradaki ayrılma ve başkalık gibi olduğunu düşünmelerindendir. Onlar, Allah Teâlâ’nın zâtında ve sıfatlarında olduğu gibi, zâttaki ayrılık ve başkalığın keyfiyetsiz ve benzersiz olduğunu kestiremediler. Buradaki ayrı olma durumu ile zâttaki ayrı olma durumu arasında şekil ve isim benzerliğinin dışında hiçbir alaka yoktur...” (Serhendî, 2016: 2/31).

İmâm Rabbânî, Ehl-i Sünnet anlayışına uygun olarak sıfatları zâtın ne aynısı ne de gayrısı olarak tasavvur etmiştir (Serhendî, 2016: 2/33). İmâm Rabbânî, zât-sıfat ilişkisine iki yönden bakmaktadır: İlki, sıfatların kendi başlarına mevcut olmalarıdır. Bu sıfatlar kendi başlarına müstakillen düşünüldüğünde, Allah’ın zatından ve özünden ayrı manâlar olarak anlaşılırlar. Allah, bu sıfatlarla âlemdeki işleyişi arasında bir bağ tesis etmiş ve yaratılışı tamamlamıştır. Bu durumda sıfatlar, zât-i ilâhîden ayrı olmuş olurlar. Çünkü âlemle alakası olan bir şeyin doğrudan Allah’ın zâtı ile ilişkilendirilmesi tevhidi de tehlikeye sokmaktadır. İmâm Rabbânî’ye göre

zât, sıfat ve nitelikler olmadan da yine zât özelliğindedir. Müstakil olarak sıfatları kabul etmek, Allah dışında daha üstün bir mertebe ve makamın kabul edilmesini gerektirmez (Serhendî, 2016: 2/32).

İkincisi ise, sıfatların Allah'ın zâtı ile kâim oluşlarıdır. Bu sıfatların O'nun zâtından hiç ayrılmayan, hep O'nunla birlikte var olduğu kabul edilen vasıflar olunca, bu durumda sıfatlar zâtın aynısı olmuş olur. Zira Allah Teâlâ'nın sıfatsız ve fiilsiz bir ânı yoktur. Buna göre sıfatlar söylenince, hemen Allah'ın zâtı akla gelmeyebilir. Bunun sonucunda da sıfatlar zâtın ayrı ve bağımsız telakki edilemezler ki, bu durum onların kadîm olduğu gerçeğini akla getirebilir (Serhendî, 2016: 2/32). İbn Arâbî ve onun gibi düşünen bazı mutasavvıflar, Allah'ın sıfatlarını zâtının aynısı olarak algılamışlardır (Karadaş, 1996: 100). İlim ve irâde sıfatları zâtın aynısı oldukları gibi semi, basar, kelâm, tekvîn ve ilim sıfatları da zâtın aynısıdır. İbn Arâbî'nin, sıfatların zâtı ile özdeş ve aynı olduğu yönündeki kabulü, tasavvuftaki tecrübesine dayanmaktadır. Çünkü tasavvufta da sıfatlar, zâtı yansıtan ayna gibidirler. Kişi aynanın üzerindeki görüntüye yoğunlaştığından, sanki aynayı değil de sadece ondaki yansımaları görmeye başlar ve aynayı görmediğini zanneder. Ancak İmâm Rabbânî, İbn Arâbî ve onun gibi düşünenlerin bu kıyasına karşı çıkmış ve eleştirmiştir (Serhendî, 2016: 2/38).

3.1. Vücut

İmâm Rabbânî'nin vücut sıfatı hakkındaki görüşleri vahdet-i vücûd ve vahdet-i şühûd görüşüyle yakından bağlantılıdır. O, vahdet-i vücûd görüşünü savunduğu dönemlerde Allah'ın zâtı ile âlemin aynı ve bir olduğunu kabul etmiştir. Vahdet-i vücûdda ilk ilke, vücut sıfatını zâtın aynı ve bir olduğunu kabul etmektir. Bu, kâinata Allah'tan başka hiçbir varlık olmadığı ve bütün varlıkların O'ndan sâdır olduğu anlamına gelmektedir. Şu halde Allah ile âlem arasında bir ayniyet ilişkisi vardır. Vahdet-i vücûdun bu temel tezinden “yalnızca bir varlık vardır” sonucu çıkar. Allah'tan başka varlıkların olduğu hakikaten değil, ancak mecâzen söylenebilir. Çünkü İmâm'a göre onların varlığı vehmiyyât ve hayalâtan ibarettir (Serhendî, 2016: 1/209).

Sonradan doğrudan kendisinin geliştirdiği vahdet-i şühûd görüşüne sarıldığı dönemde ise, âlemin Allah'tan ayrı birer nesne olduğunu savunmuştur. O, vahdet-i şühûd görüşüyle âlemi Allah'tan ayırmış ve zât üzerine zâid olduğu fikrine ulaşmıştır (Serhendî, 2016: 1/209). Buna göre bütün bilgi ve idrâkimizin ötesinde olan zât, vücut sıfatından da tenzih edilmelidir. Zât-sıfat konusundaki bu tartışma, gerçekte Felsefe ve Kelâm'da önemli bir tartışma konusu olan varlık-mahiyet ilişkisinin tasavvuftaki bir

yansımasıdır (Çüçen, 2001: 69-71; Cevizci, 2012: 68-69). İmâm-ı Rabbânî, vücudun bir sıfat olup olmadığı ya da varlığın mahiyete eklenip eklenmediği yönündeki tartışmalarda, vücudun zâtın bir sıfatı olduğu ve dolayısıyla zâta eklendiği şeklindeki görüşü tercih etmiştir (Râzî, 1987: 1/209-310; Kartal, 2005: 66). Onun vahdet-i şühûd telakkisinde âlem, zâtın gölgesi olan sıfatların gölgesini oluşturmaktadır. Bu görüşe Allah ile âlemin bir ve aynı olmadığı sonucuna ulaşan İmâm Rabbânî, Allah ile âlem ilişkisinde söylenecek olan şeyin bu âlemin içindekilerle birlikte ilâhî isim ve sıfatların mazharı olduğu gerçeğidir. Bununla birlikte, âlemin Allah'ın kendisi dışında yaratmış olduğu bir mahlûkât olması ve isimlere delâleti dışında Allah ile hiçbir bağ ve ilişkisinin bulunmamasıdır (Serhendî, 2016: 1/51; Kartal, 2005: 67). İmâm Rabbânî, zâtî olarak zorunlu varlık kategorisinde tasavvur ettiği Allah'ın, hiçbir sıfat ve niteliğe ihtiyaç duymaksızın kemâliyâta sahip olduğunu kabul etmiştir. Hatta O, varlık ve birliği için vücut sıfatına dâhi muhtaç değildir. Ona göre zât-ı ilâhînin bütün sıfat ve niteliklere sahip olmasından ötürü, vücut sıfatının O'na sağlayacağı imkâna ihtiyacı yoktur. Anlaşıldığı kadarıyla İmâm Rabbânî, Allah'ın kendi zâtî varlığını vücut sıfatının da ötesinde aramaktadır. Bu yaklaşımıyla o, tasavvufta benimsenen seyr ü sülûk ilkesine de uygun olarak Allah'ın zâtını ötelere ötesinde aramaya çalışmaktadır. O nedenle, sıfatların Allah'ın zatından ayrı ve bağımsız zâid manâlar olduğu görüşü çok önemlidir. Bu görüşten mülhem onca, gerçekte her sıfat var olabilmek için Allah'ın zâtına muhtaçtır. O, bütün sıfat ve niteliklerin kendi zâtları gereği kadîm olmadıklarını tasavvur ettiğinden, sıfatlar Allah'ın varlığı ile hayat bulabilmiş arazlardır demektedir (Serhendî, 2016: 2/31).

3. 2. İlim

İmâm Rabbânî, Allah'ın hem âlemleri yaratmasında hem de yaratılıştan sonraki işleyiş ve tedvirinde ilim sıfatının zorunlu bir özellik (Âmidî, 1391/1971: 88-116; Nesefî, 2017: 43-48; Bâkılânî, 1366/1947: 47-48) olduğuna dikkat çekmiştir. Çünkü diyor İmâm Rabbânî, evrendeki herşeyi Allah yarattığına, öldürdüğüne hatta bütün canlıların rızkını temin ettiğine göre bütün bunları kuşatan bir sığata sahip olması gerekir. Bu nedenle o, vücut sıfatından hemen sonra ilim sıfatının gerekliliği üzerinde yoğunlaşmıştır:

“...Bu sıfat, diğer bütün sıfatları kuşatıcıdır. Allah'ın, irade, kudret, semi, basar ve kelâm sıfatları ayrı ve bağımsız sıfat olmakla birlikte, gerçekte bunlar ilim sıfatının birer parçası gibidirler. Çünkü bu sıfat, doğrudan Allah Teâlâ'nın zât-ı ilâhîsi ile irtibat halindedir...” (Serhendî, 2016: 1/667).

İmâm Rabbânî, âlemde farklı zaman ve mekânlarda farklı durumların meydana gelmesinin Allah'ın ilminde herhangi bir değişikliğe neden olmadığını kabul etmektedir (Serhendî, 2016: 1/671). Allah'ın bir insanı hem çocuk hem de yaşlı iken bilmesi, onun doğumundan ölümüne varıncaya kadar bütün hayat çizgisine sahip olması demektir. Çünkü mevcutlar üzerindeki değişiklik ve gelişim, asla Allah'ın ilminde bir farklılık oluşturmamaktadır. Bu sebeple o, Allah'ın ilmin tek ve benzersiz olduğu kabul etmiştir (Özgen, 2001: 113-114).

İmâm Rabbânî, insanların ve hayvanların bilgisinin sınırlı ve sonlu olduğunu kabul ederek, bunların, Allah'ın ilminin karşısında denizde sadece bir damlayı oluşturdukları söylemiştir (Serhendî, 2016: 1/670). Allah, öncesi ve sonrasıyla yarattıklarının bütün ilmine sahip olduğu gibi gayb âlemine ilişkin bilgileri de bilmektedir. Bir öğrencisinin, “Allah, gaybı bimez” sözüne çok kızmış ve şöyle diyerek kendi görüşünü ortaya koymuştur:

“...Bu fakirin, bu türden sözlere tahammülü yoktur. Elimde olmayarak Farûkî damarım kabarmaktadır. Bu sözleri söyleyen kimse, ister Şeyh Kebîr-i Yemenî isterse de Şeyh Ekber-i Şâmî olsun, hiç birisini duymak istemiyorum. Bizlere, Hz. Muhammed'in buyurduğu sözler lazımdır. Muhyiddin İbnü'l-Arâbî ile Sadreddîn Konevî ve Abdürezzâk-ı Kâşî'nin sözleri gerekmez. Bize Fusus değil, nass lazımdır...” (Serhendî, 2016: 1/670-671).

Bu sözler gösteriyor ki İmâm Rabbânî, keşf ve ilham yolunu her zaman takip edilmesi gereken veya isabetli bir yol olarak algılamamıştır. Onun anlayışında, Kur'ân ve hadis her zaman keşf ve mükâşefe terazisinde tartılamaz. O, keşf ve mükâşefe metoduyla meseleleri anlamaya çalışan bazı tasavvuf erbâbına doğrudan Kur'ân'ın ve hadisin yolunu önermiştir.

3.3. Kudret ve Tekvin

İmâm Rabbânî, nasslarda Allah'ın kendisini her istediğini yapan, her şeye gücü yeten bir varlık (el-Bakara, 2/20; el-Ankebût, 29/19-22; el-Me'âric, 70/40-41) olarak takdim ettiğini hatırlatır. Kur'ân'da Allah'ın bu özellikleri, irâde ve meşîet kökünden türeyen fiillerle anlatılmaktadır. İmâm Rabbânî'ye göre Allah, o denli bir güç ve kudrete sahiptir ki, bir şeye “ol” hükmünü verdiğinde o şey hemen gerçekleşir (Yâsîn, 36/82). Ona göre, Allah'ın güç ve kudretiyle takdir buyurulan bir durumda, asla insanın ve eşyanın irâdesi mevzu bahis edilemez. Diğer bir söylemle, Allah'ın “ol” emrinin cari olduğu yerde Allah'tan başka hiçbir varlığı irâde ve meşîet dileme hakkı bulunmaz (Serhendî, 2016: 1/32).

“Allah, her şeye kâdirdir; istediği şekilde yaratan ve bir şeye mecbur olmaktan münezzehtir. Ahmak filozoflar, Allah'ın istediği şekilde yapma

gücünü (ihtiyâr) O'ndan nefyedip, mecburiyeti kemalât zannediklerinden Allah'ın da âlemdeki faaliyeti hakkında mecbur olduğunu ileri sürdüler. Bu alçak insanlar, Vâcip Tealâ'yı muattal-işlevsiz ve terk edilmiş hale sokmak istediler.” (Serhendî, 2016: 1/674).

İmâm Rabbânî, filozoflarca dillendirilen bu bakış açısının doğru olmadığını düşünmektedir. Çünkü onlar, Allah'ı, âlemdeki faaliyetlerine yönelik kudretiyle mecbur tuttuklarından gerçekte Allah'ın irâdesine ipotek koymuşlardır. Bu sonuca göre onların, “Allah iradeli bir varlıktır” demelerinin hiçbir anlamı kalmamıştır. Halbu ki Allah, âlemde her an iş başındadır ve tedviri sağlamaktadır. Günlük işlerimiz ile âlemdeki bütün işleyiş, Allah'ın yaratması, kudreti ve irâdesiyle kâim olmaktadır.

İmâm Rabbânî, tekvîn sıfatı söz konusu edildiğinde Eş'arîler ile Mâtürîdîler arasında cereyan eden ve şimdilik araştırma konumuzun sınırlarını zorlayan “tekvîn sıfatının hakikî bir sıfat olup-olmadığı” konusundaki tartışmalara çok girmez. Ancak o, tekvîn sıfatının hakikî bir sıfat olduğunu ispat sadedinde şunları ifade eder:

“...Tekvîn sıfatının biri işi yapan fâile, diğeri de iş yapılan nesneye yönelik (mef'ûl) iki tarafı vardır. İş yapan fâile yönelik kısmı, Allah'a aittir ve asıl olan budur. Yaratılmışlara veya eşyaya yönelik kısmı ise, bize gölge olan ve yansıyan tarafıdır. Bu sıfatın Allah'a yönelik olan tarafı zorunlu bir sıfat olma özelliği ortaya koyarken, eşyaya yönelik tarafı muhdes, yani yaratılmış olma özelliğindedir. İşte bazı filozoflar ile Eş'arîler, tekvîn sıfatının hep eşyaya ve mahlûka bakan tarafıyla meşgul oldular, aradaki farkı anlayamadılar ve onun hâdis bir sıfat olduğu kanaatine ulaştılar... Fiilin üst tarafa (Allah) bakan yanı itibariyle kadîmlikten, alt tarafa (eşya) bakan yanı itibariyle de muhdeslikten bahsedince, sıfat mecburen hâdis kabul edilir. Zira kadîm ve hâdisten oluşan şey, sonuçta hâdistir. Allah'ın fiilinin kadîm olduğuna hükmedenler (Mâtürîdîler) birinci tarafa, hâdis olduğuna hükmedenler (Eş'arîler) diğer tarafa baktılar. Her ikisinin de doğru olmakla birlikte birincilerin görüşü daha uygun iken, ikincilerin görüşü ise düşüktür...” (Serhendî, 2016: 2/477).

İmâm Rabbânî, irâde ve kudret konusunu işlediği yerde insan irâdesi ve fiillerine de açıklık getirmeye çalışmaktadır. Bu konuda tam bir Mâtürîdî hayranı kesilen İmâm, bir makdûra iki kudretin taallukunu mümkün görerek Eş'arîler'den ayrılır. Buna göre insanın fiil ve eylemleri, insanın kastı, azmi, niyeti ve mücadelesiyle ortaya çıkmaktadır. Bir diğer ifade ile Allah'ın yaratması kulun kesbiyle birleşmekte ve eylemler meydana gelmektedir. Öyle anlaşıyor ki İmâm, insan fiillerinin yaratılması söz konusu edildiğinde önceliği insan irâdesine vermekte olup, bu tercih ve irâdeye göre eylemler

Allah tarafından halk edilmektedir.

3.4. Kelâm

İmâm Rabbânî, Allah Teâlâ'nın ezelden ebede kadar tek bir kelâmıla konuştuğunu kabul eder. Kelâm sıfatı, tek bir sıfattır ve asla bölünme kabul etmez. İnsanların söz ve kelâmlarında söz konusu olan değişme ve parçalanmanın, Allah'ın kelâmında geçerli olmadığı atını özellikle çizer (Serhendî, 2016: 1/667).

İmâm Rabbânî, hem kelâm-ı nefsinin hem de kelâm-ı lafzînin hakikî birer sıfat olduğunu kabul etmiştir: “Kur’ân, Allah’ın kelâmıdır, Onu Hz. Muhammed’e bir harf ve ses örgüsü içinde tenzil buyurmuştur. Onunla kullarına emirler vermiş ve nehiyeler tanzim etmiştir. Bizlerin içimizdeki nefsî kelâmımızı harf ve ses örgüsü içinde ortaya koyup maksadımızı ifade ettiğimiz gibi, Hakk Teâlâ da kelâm-ı nefsisini kullarına kudret-i kâmile ile harf ve sesler ile zuhur etmiştir. Bu açıdan kelâmın her iki kısmı, yani nefsî ve lafzî kelâm Allah’ın hakikî sıfatlarıdır. Birinciye hakikat, ikinciye de mecâzdır denemez. Zira mecâzı nefyetmek caizdir.” (Serhendî, 2016: 1/667-668).

İmâm Rabbânî, kelâm âlimleri arasında tartışmalara sebep olan kelâm-ı nefsinin işitilmesinin mümkün olup olmayacağı konusunda çok açık olarak bu kelâmın işitilmesinin mümkün olduğunu savunmaktadır. O, Hz. Musâ'nın Tûr Dağında Allah'ın kelâmını keyfiyetsiz biçimde işittiğine inanır (Serhendî, 2016: 1/668). Ona göre Mu‘tezile, işitmenin sadece sesle mümkün olacağını düşündüğünden Allah’a kelâm isnat edilmesini doğru bulmamıştır. Ancak İmâm Rabbânî, işitme için sesin varlığını lüzumlu görmez. Ona göre işitme iki yolla gerçekleşir: İlki, duyu organı vasıtasıyla yani kulakla; ikincisi ise, insanın sadece işitme duyusuyla değil her organıyla mümkündür. Birinci yolla işitmenin gerçekleşebilmesi için sese ihtiyaç vardır. İkincisi için sese ihtiyaç yoktur. Böyle bir şeyin imkân dâhilinde olduğuna ise, Allah’ın hem kendi kelâmını hem de bizim kelâmımızı işitmesini örnek olarak sunar. Allah, hem kendi kelâmını hem de bizim kelâmımızı işitir, bunun için ses ve harfe ihtiyacı yoktur. O’nun kelâmı değil, ama bizlerin kelâmının ses ve harflerden oluştuğu muhakkaktır (Serhendî, 2016: 1/668).

İnsanların Allah’ın kelâmını işitme hususunda nefis ve tezkiye yoluyla işitmeyi başarabileceklerini düşünen İmâm Rabbânî, bunu gerçekleştirmenin en doğru usûlünün Allah’ın ahlâkıyla ahlâklanmak olduğunu söylemiştir. İnsan bu aşamada öylesine bir hal alır ki, hiçbir şekilde ses ve harfe ihtiyaç duymaz. O, dünya sevdası ve tutkusundan arınmış bir nefsin, keyfiyetsiz olarak Allah’ın kelâmını işitebileceğini

düşünmüştür. Zira keyfî âleme ait olan hiçbir şeyin, lâ-keyfî âlemle irtibat kurması mümkün değildir. İlâhî kelâmı, keyfî olan ve sadece keyfiyeti olanları algılayabilen işitme organıyla algılamak mümkün değildir. İlâhî kelâmı algılayabilecek şeyin lâ-keyfî olması gerekir ki o da ruhtur. Ruhun, lâ-keyfî âlemle mutlaka ilişkisi vardır (Serhendî, 2016: 1/668).

İmâm Rabbânî'ye göre, insanın nefsinin arındırmasından veya nefis tezkiyesinden sonra lâ-keyfî olan âlemle münasebete geçen ruh, Allah'ın bu nefsi olan kelâmını işitebilir. Harf ve sesler, keyfî olan işitme organının duymasına yardımcı olur, halbu ki ruhun böyle bir desteğe ihtiyacı yoktur. Nitekim Allah da, ses ve harfler olmadan duyar. Hatta O, işitmesinde ardı ardına gelen kelime ve sözcükleri sıralamasına göre değil, bir defada ve topluca işitir. İşte diyor İmâm, Allah'ın kelâmında gerçekleşen bu durumun ilim, ahlâk ve takvâ açısından belli bir noktaya erişmiş olan insanda da gerçekleşmesi imkân dâhilindedir. Bu durumda ilâhî kelâmı işitebilmek için, normal duyu organının dışında başka bir hissin devreye girmesi gerekir ki, bu da ruhtur. Çünkü ruhla gerçekleşen duyma, insanın bütün benliğine sirayet eden bir duymadır. İnsanın benliği ilâhî zât ve sıfatlarla irtibat sağlayacak bir olgunluğa erişince, dünyayı algılamaya yarayan organları devre dışı kalarak bütün vücut ilâhî rahmete kilitlenir. İmâm, bu durumu elest bezmindeki ahitleşmeye benzetir. Zira orada da ruhlar, Allah'ın sözünü araya hiçbir vasıta girmeksizin doğrudan işitmişlerdir. Bu ahitte, insanın bütün benliği devreye girmiş ve Allah kelâmı parça parça değil, bir bütün olarak işitilmiştir (Serhendî, 2016: 1/669).

İmâm Rabbânî'ye göre kelâm-ı nefsi de olduğu gibi kelâm-ı lafzide de suretler bulunur. Zira Hz. Musâ'nın işittiği lafzî kelâm da, harfler ve sesler mevcuttur. Onun işittiği kelâmı inkâr eden kâfir olmuş olur:

“Allah Teâlâ'dan harf ve sözcükleri işittiklerini zannedenler iki kısımdır: Birinciler, hâdis olarak işitilen harf ve seslerin, kadîm olan kelâm-ı nefsiye delâlet eden vasıtalar olduğunu düşünmüşlerdir. Bunlar, diğerlerinden daha iyidirler. İkinciler ise, mutlak suretle Allah Teâlâ'nın kelâmını işittiğini söyleyip, işitmiş oldukları harf ve kelimelerin O'nun kelâmı olduğuna inananlardır...” (Serhendî, 2016: 1/671).

İmâm Rabbânî, kelâm-ı nefsinin, bu dünyada hissedilen ve okunan kelâm-ı lafzî ile karıştırılmasını doğru bulmaz. Ona göre şahit olunan kelâm-ı lafzîyi meydana getiren ses ve harfler, zaman ve mekân kavramı içinde ifade edilen âletlerdir. Zira kelâm-ı lafzide harfler ve sözcükler, biri diğerinden ya öncedir ya da sonradır. Harfler ve kelimeler, ardı ardına dizilmekte ve cümleler oluşturulmaktadır. Ancak kelâm-ı nefsinin maddî ve âlete dayalı bir tarafı yoktur. Çünkü zamanın ve mekânın olmadığı yerde,

öncelik veya sonralık gibi âlametler de olmaz (Serhendî, 2016: 1/724).

4. RU'YETULLÂH GÖRÜŞÜ

İmâm Rabbânî, ru'yetullâhı (Allah'ın görülmesi) iki aşamada ele almıştır. İlki, dünyada olan ru'yetullâh, diğeri de âhirette gerçekleşecek olan ru'yetullâh (Serhendî, 2016: 1/725).

İmâm Rabbânî'ye göre bazı tasavvuf ve tarikat erbâbı, insanların yaşadığı nefis muhasebesi ve tezkiyesinden sonra yaşanan Allah'ı sevmeye, zikretmeye ve O'na karşı beslenen muhabbet coşkusu sayesinde ru'yetullâh gibi bir ruhî tecrübenin yaşanabileceğini kabul etmiştir. İmâm Rabbânî, Kur'ân ve Sünnet'te olmayan hiçbir unsurun dinde bir bağlayıcılığı olmadığını düşünerek, birçok mektubunda dile getirdiği biçimiyle dünya hayatında ru'yetullâhın olmasını mümkün görmemiştir. Şayet diyor İmâm, dünyada ru'yetullâh mümkün olsaydı, Hz. Musâ'nın bu onura herkesten daha fazla layık olması gerekirdi. Ancak Kur'ân'da bildirildiği üzere Hz. Musâ, dünyada Allah'ı temaşa edememiştir (Serhendî, 2016: 1/727).

“Hz. Muhammed (s.a.v.), âlemlerin Rabbinin sevgilisidir. Gelmiş ve gelecek olan bütün varlıkların her bakımdan en üstünüdür. Mübarek bedeni ile miraca çıkarak arş, kürs ile zaman ve mekândan sıyrılarak âlemlerden dışarı çıktığı halde ve Allah Teâlâ'yı gördüğüne ilişkin Kur'ân'da deliller bulunduğu halde, âlimlerimiz arasında onun Allah'ı görmediğini söyleyenler olmuştur. Zira âlimlerin büyük çoğunluğu görmedi demiştir. İmâm-ı Gazzâlî de, “Hz. Muhammed Allah'ı görmemiştir demek daha doğrudur” demiştir. Halbu ki İslâm âlimleri, Hz. Muhammed'in bir kere görmesinde bile görüş ve fikir birlikteliği sağlayamamışlardır.” (Serhendî, 2016: 1/284).

İmâm Rabbânî, Hz. Muhammed'in mirac gecesinde Allah'ı temaşa ettiğini kabul etmiştir. Ancak bu temaşa ve keyfiyet, dünya ölçeğinde veya dünya hayatı standartlarında gerçekleşen bir tecrübe değildir. Zira Hz. Muhammed mirac yolculuğunda dünya hayatı şartlarından tamamen sıyrılarak zaman ve mekân ötesi bir yolculuğa koyulmuştur. Kendisi en üst makamlarla taltif edilmiş ve âlemler kendisine gösterilmiştir.

İmâm Rabbânî, gerçek ru'yetullâhın âhirette mutlaka gerçekleşeceğini ve cennet ehlinin bu tecrübeyi yaşayacağını savunmaktadır. Bu hususta Ehl-i Sünnet ulemâsının genel kanaatine tâbi olan İmâm, Kur'ân ve hadislerde âhirette ru'yetullâhın gerçekleşeceğine ilişkin sarîh deliller olduğu kabul etmiştir.

“Ru'yeti inkâr edenler, “gözle görmek, görülenin görenin karşısında ve aynı hizada bulunmasını mecbur kılar. Halbu ki Allah Teâlâ, hakkında böyle bir şey söz konusu değildir. Çünkü aksi durum Allah'a yön ve cihet tayin etmektir ki, bu ulûhiyetle bağdaşmaz” derlerse onlara şöyle deriz:

Mutlak kâdir olan Cenâb-ı Hakk, içi oyuk olarak hissetmeyen ve hareketsiz bir organ olan göze bu dünyada nesneleri karşısında görme ve hissetme kabiliyetini nasıl vermişse, bâki olan âhirette de bakılanı karşısında konuşlandırmaksızın görme güç ve imkânını bu iki sinir hücrelerine niçin vermesin?” (Serhendî, 2016: 2/530).

İmâm Rabbânî, âhirette ru'yetullâhı reddedenlerin, “bir şeyin görülebilmesi için o şeyin, görenin karşısında olması gerekir. Bu ise Allah’a yön ve sınır tayin etmek olacağından kabul edilemez” (Serhendî, 2016: 2/531) demelerine şu şekilde cevap vermektedir: “Bir şeyi görmek için, onu karşısına almak şart olsaydı, bunun, görülen için şart olduğu gibi aynı zamanda gören için de şart olması gerekirdi. Çünkü karşı karşıya olma durumu gören görülenin her ikisi için de geçerli olan bir durumdur. Zira buna göre Allah Teâlâ’nın eşyayı görmemesi gerekirdi. Bu ise, en başta Kur’ân’da beyan edilen, “Allah, yaptıklarınızı görmektedir” (el-Bakara, 2/265) ve “O, her şeyi işitir ve görür” (eş-Şûrâ, 42/42) âyetleriyle çelişmektedir.

İmâm Rabbânî, filozoflar ile Mu‘tezile’den bazı kelâmcıların âhirette ru'yetullâhın gözle görülmesini inkâr etmelerini bu şekilde cevaplandırmaktadır. Ona göre mü'minler, cennette Allah Teâlâ'yı nitelik ve benzerlik gibi tüm insanî ölçütlerin tamamen ötesinde bir gözle göreceklerdir (Serhendî, 2016: 2/531; Önal, 2019: 327-330).

5. SONUÇ

İmâm Rabbânî, 16.-17. yüzyıllarda Hindistan’da yaşamış ünlü bir düşünce insanıdır. Onun yetiştiği dönem, Hindistan ve çevresinde bidat ve hurafelerin yaygınlaştığı, gerçek ve sahih İslâm akîdesine karşı İslâm dışı ve insan ürünü olan bazı din anlayışlarının insanlara zorla kabul ettirilmeye çalışıldığı bir zaman dilimidir. Babür hükümdarı Ekber Şâh’ın, değişik din ve kültürlerden devşirdiği ve içeriğini de daha çok İslâm karşıtlığı ile doldurduğu bâtıl ve sapkın din modeli çabası İmâm Rabbânî’nin gözünden kaçmamıştır. Çünkü o, yazdığı önemli eserleri ve devlet büyükleri ile öğrenci ve müntesiplerine yönelik kaleme aldığı mektuplarında Kur’ân ve sahih Sünnet’in geçerliliğine işaret etmiştir.

İmâm, Allah görüşünü temellendirirken ulûhiyyet düşüncesini tasavvufçu kimliği ile harmanlamış ve tasavvufta yanlış gördüğü bazı noktaları eleştirmekten geri kalmamıştır. Ulûhiyyet anlayışı bağlamında onun getirdiği en önemli yenilik vahdet-i şühûd ilkesidir. O, vahdet-i vücûdçuların dillendirdiği varlıkta herşeyi hatta âlemleri de bir ve aynı görme görüşünü, sudûr nazariyesi ile ilişkilendirerek reddetmiştir. Ona göre Allah, zâti olarak yüce isimleri ve kemâl sıfatlarıyla var olan, var olabilmek

için hiçbir şeye muhtaç olmayan, âlem ve ondaki bütün mevcudâtın varlık sebebi olan eşsiz ve benzersiz bir varlıktır. Bu sebeple, âlem ve içindekiler O'nun aynısı gibi olmaktan ziyade, sadece isim ve sıfatlarının bir tecelligâhı durumundadırlar.

Allah'ın isim ve sıfatlarına bakışı, tipik bir Ehl-i Sünnet takipçisi imajını vermekle birlikte bazı görüşleri, tasavvufî ve teosofik (mistik) ilimlere olan ilgi ve hayranlığı sebebiyle daha sarîh ve dikkat çekicidir. Örneğin, mektuplarında izah etmeye çalıştığı ru'yetullâh konusunda hemen hemen bütün Ehl-i Sünnet kelamcılarının dünyada ru'yetullâhı kabul etmediklerini ve bunun imkânsız olduğunu söylediği yerde, Hz. Muhammed özelinde bazı ilim, irfan ve hikmet sahibi insanların bu tecrübeyi temaşa edebileceklerini ortaya koymuştur.

O, Allah'ı zorunlu varlık kategorisinde ele alırken, insanı ve evreni mümkün varlıklar kategorisinde değerlendirmektedir. Onun, Allah ve evren tasarımı eklektik gözükmekte ve Ehl-i Sünnet kelâmından önce İslâm toplumunda kader/irâde problemi bağlamında neşet etmiş olan hem Cebri hem de Mu'tezilî yaklaşımı uzlaştırmaya matuf olarak kurgulanmıştır. Ona göre irâde, yaratan ve halk eden olarak Allah'ı önceleyip zorunlu kılarken, isteyen, dileyen ve azmeden olarak da insanı hesaba katmaktadır.

Öyle anlaşıyor ki, İmâm Rabbânî'nin teolojik görüşlerinin kökenini oluşturan ulûhiyyet inancı, temel gerekçe ve delillerini en başta Kur'ân ve hadisten almıştır. O, Allah-âlem ilişkisi ve âlem-insan ilişkileri konusunda sağlam bir ulûhiyyet düşüncesinin gerekliliğine inanmıştır. İmâm Rabbânî, Allah-âlem veya âlem-insan ilişkileri konusunda tüm yetkileri sadece akla vermemiştir. Çünkü ona göre, bu ilişkilerin sağlıklı ve gerçek bir zeminde tartışılmasına olanak tanıyan vahyi dışarıda tutup, sadece akla ve onun sunumlarına güvenmek çok büyük bir eksikliklerdir.

6. KAYNAKLAR

- Algar, H. (2000). "Rabbânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 22. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları: 194-199.
- el-Âmidî, S. (1391/1971). *Çâyetü'l-merâm fî 'ilmi'l-keîlâm*. thk. Hasan Mahmûd 'Abdillatîf. Kahire: Dâru's-sadr.
- el-Bâkîllânî, K. (1366/1947). *et-Temhîd fî'r-redd 'ale'l-mu'attıla ve'r-râfıza ve'l-havâric ve'l-Mu'tezile*. thk. Mahmûd Hudayr. Kahire: Dâru'l-fikri'l-'arabî.
- Cebecioğlu, E. (1996). "İmâm Rabbânî ve Mektûbâtı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37: 193-241.
- el-Cevherî, E. (1956). *es-Sihâh tâcu'l-lüğa ve sihahü'l-'Arabiyye*. nşr. 'Ahmed 'Abdulgafûr el-'Attâr. Mısır: Dâru'l-fikr.
- Cevizci, A. (2012). *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Say Yayınları.
- Çüçen, A. (2001). *Felsefeye Giriş*. Bursa: Asa Kitabevi.

- İbn Manzûr, E. (trz.). *Lisânü'l-'arab*. Beyrut: Dâru lisâni'l-'arab.
- el-Kâdî, A. (1408/1988). *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osmân. Kahire: el-Mektebetül-vehbiyye.
- Karadaş, C. (1997). *İbn Arâbî'nin İtikâdî Görüşleri*. İstanbul, Beyan Yayınları.
- Karadaş, C. (2000). "İmâm Rabbânî ve İtikâdî Görüşleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9: 339-349.
- Kartal, A. (2005). "İmâm Rabbânî'nin Vahdeti-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arka Planı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2: 59-80.
- Kazanç, Fethi K. (2014). *Kadı Abdülcebbar'da Nedensellik Kuramı*, Ankara: Araştırma Yayınları.
- Kazanç, Fethi K. (2014). *el-Cüveynî'de Klasik Kelâm Tartışmaları (el-Akâidetü'n-Nizâmiyye Örneği)*, Ankara: Araştırma Yayınları.
- el-Kütübî, M. (1973). *Fevâtü'l-vefeyât*. thk. İhsân 'Abbâs. Beyrut: Dâru's-sadr.
- en-Nesefî, E. (1993). *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- en-Nesefî, E. (2017). *Tevhidin Esasları*. trc. Hülya Alper. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Önal, R. (2017). *Ebü'l-Berekât en-Nesefî ve Kelâmî Polemikleri*. Bursa: Emin Yay.
- Önal, R. (2019). *İmam Birgivi'de Bilgi ve İnanç Paradigması*. Bursa: Emin Yay.
- Özgen, M. (2001). *İmâm Rabbânî'nin Kelâmî Görüşleri*. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- es-Serhendî, İ. (2016). *Mektûbât-ı İmâm Rabbânî*. trc. Kasım Yayla. İstanbul: Merve yayıncılık.
- es-Serhendî, İ. (1986). *İsbâtü'n-nübüvve*. İstanbul: İhlâs Vakfı Yayınları.
- eş-Şehristânî, E. (trz.). *Kitâbü nihâyeti'l-ikdâm*. nşr. Alfred Guillaume. Bağdad: Dâru'l-'ilm.
- Şarkpûrî, M. (1978). *İkinci Bin Yılın Yenileyicisi: Rabbânî Ahmed Faruk Serhindî*. trc. Ali Genceli. Konya: İslâmî Neşriyat Yayınları.
- Tosun, N. (1996). *İmâm-ı Rabbânî Risâleleri*. İstanbul: Sufi Kitap Yayınları.
- Tosun, N. (2009). "İmâm Rabbânî'ye Göre Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Şühûd". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 23: 181-192.
- Üner, F. (2015). *İmâm Rabbânî'nin Ulûhiyyet Anlayışı*. Yüksek Lisans Tezi. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.