

İbrahim Halebî'nin Vahdet-i Vücûda Yönelik Eleştirileri

İbrâhîm Al-Ḥalabî's Criticisms of Waḥdat Al-Wujûd

Cumali KÖSEN

Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı
Asst. Prof., Çanakkale University Faculty of Theology Department of History of Islamic Sects
Çanakkale / Türkiye
cumalikosen@comu.edu.tr
ORCID: 0000-0003-4245-9488

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : İnceleme Makalesi / Review Article
Geliş Tarihi / Received : 16.02.2025
Kabul Tarihi / Accepted : 14.04.2025
Yayın Tarihi / Published : 20.06.2025
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Haziran-June
Cilt / Volume: 12 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages: 169-189

Atıf / Cite as

Kösen, Cumali. İbrahim Halebî'nin Vahdet-i Vücûda Yönelik Eleştirileri. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2025), 169-189.

Doi: 10.33460/beuifd.1641047

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Yazarların dergide yayınlanan çalışmaları **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın hükümlerine tabi olmaktadır.

Authors publishing with the journal is licensed under the CC BY-NC 4.0 and their copyright is subjected to the terms and conditions of this license.

Öz: Tasavvufî düşünce İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) tarafından sistematize edilip ahlaki yetkinleşmenin ötesine taşınarak metafizik bir öğreti hâline geldikten sonra mütekellimûn, felâsife ve Ehl-i hadis, fukahâ ve hatta bazı sûfî çevreler tarafından muhtelif eleştirilerin odağı hâline gelmiştir. Kimi eleştiriler vahdet-i vücûd sisteminin ontolojik ve epistemolojik yapısına yönelik rasyonel temelli teorik eleştiriler iken kimileri ise vahdet-i vücûd öğretisini teolojik sonuçları açısından eleştirir. Bu ikinci tarz eleştiriler daha çok nas merkezli olup şer'î temelli eleştirilerdir. Osmanlı döneminin önemli fıkıh âlimlerinden olan İbrâhîm Halebî (ö. 956/1549) tasavvufu kendi içerisinde Sünnî paradigmaya uygun tasavvuf ve felsefî tasavvuf olmak üzere iki kısma ayırır. Mutlak anlamda tasavvuf karşıtı olmayan Halebî, felsefî tasavvufu, yani vahdet-i vücûd düşüncesini, dinî görünümlü felsefî bir sistem olarak değerlendirir. Ona göre Sünnî tasavvuf, gerçek tasavvuf anlamına gelirken felsefî tasavvuf dinî düşünceden bir sapmadır. Bu doğrultuda Halebî, İbnü'l-Arabî ve vahdet-i vücûd düşüncesini teorik tartışmalara girmeksizin daha ziyade nassların zahirinden hareketle şer'î temelli eleştirmiş, İbnü'l-Arabî ve takipçilerini zındıklık ve küfürle suçlamıştır. Halebî, öncelikle vahdet-i vücûd düşüncesini epistemolojik açıdan eleştirir.

Ona göre sûfilerin en önemli epistemik kaynağı olan keşfi bilginin üzerine inşa edildiği fenâ tecrübesinin, nesnellikten uzak bir bilgi kaynağı olması hasebiyle akıl ve vahiy ile takyîd edilmesi gerektiğini ileri sürer. Zira Halebî, fenâ tecrübesi neticesinde yaşanan hâlin, ontolojik gerçekliği olmayan psikolojik bir hâl olduğunu iddia eder. Dolayısıyla hakikat bilgisini elde etmenin en güvenilir vasıtaları vahiy ve akıldır. Keşfi bilginin imkânını ilke olarak kabul eden Halebî, keşfi bilginin ancak vahyin ve aklın süzgecinden geçirildikten sonra bir değer kazanabileceğini belirtir. Akıl ve vahye aykırı olan keşfi bilgi ise objektif bilgi olmaktan uzaktır. Bu nedenle Halebî, Sünnî tasavvufun önemli şahsiyetleri olan el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Cüneyd el-Bağdâdî (ö. 297/909) gibi meşhur sûfilere alıntılar yapar. Halebî'nin eleştirilerini yoğunlaştırdığı bir diğer husus, vahdet-i vücûd sistemini kelâmî paradigmadan ayıran varlık anlayışıdır. Vahdet-i vücûd düşüncesi, varlıkta tanrının varlığının haricinde müstakil bir varlık kabul etmez. Halebî, böylesi katı monist tanrı tasavvurunun beraberinde vahdet-i edyân, lâhu'l-Mu'tekad, şeriatın ilgası ve hâlik-mahlûk aynılığı gibi birçok teolojik soruna yol açacağına dikkat çeker. Ayrıca Halebî, İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin kaza ve kader, insan fiilleri ve irade hürriyeti gibi konularda Sünnî İslam'dan ayrıldıklarını ileri sürer. Kader sırrı olarak nitelediği İbnü'l-Arabî'nin "ilmin ilahî bilgiye tâbi olduğu ve ilahî bilginin yaratılmadığı" ilkesini, Allah'ın kudret ve iradesini sınırladığı için sert bir dille eleştirir. Allah'ın kudret ve iradesinin Allah'ın bilgisi ile sınırlanması fikrini eleştiren Halebî, mümkün varlığın mümkün varlık olması sebebiyle hem hidâyeti hem de dalâleti kabul edebileceğini ileri sürer ve teorik tartışmalara girmeden, ma'dûmun bir şey olmadığını ve bu iddianın Ehl-i Sünnet'in fikirleriyle bağdaşmadığını iddia eder. Öte yandan Halebî, İbnü'l-Arabî'yi başta Firavun'un imanı olmak üzere bazı fer'i konularda eleştiriyor ve onu kâfirlikle suçluyor. Ancak, Halebî'nin bu konulardaki itirazları felsefi olmaktan ziyade beyânîdir. Başka bir deyişle, vahdet-i vücûd eleştirileri nass merkezli ve şeriat temelli eleştirilerdir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İbrahim Halebî, İbnü'l-Arabî, Vahdet-i Vücûd, Ontoloji.

Abstract: After the Sûfî thought was systematised by Ibn 'Arabî (d. 638/1240) and moved beyond moral perfection and became a metaphysical doctrine, it became the focus of various criticisms by the Mutakallim, the philosophers, the Ahl al-Hadîth, the jurists and even some Sûfî circles. While some criticisms are theoretical criticisms of the ontological and epistemological structure of the waḥdat al-wujûd system, others criticise the doctrine of waḥdat al-wujûd in terms of its theological consequences. Such criticisms are mostly naṣṣ-centred and sharia-based criticisms. İbrâhim Ḥalabî (d. 956/1549), one of the important jurisprudential scholars of the Ottoman period, divides Sûfism into two parts: Sûfism in accordance with the Sunnî paradigm and philosophical Sûfism. Ḥalabî, who is not an opponent of Sûfism in the absolute sense, evaluates philosophical Sufism, that is, the idea of waḥdat al-wujûd, as a philosophical system with a religious appearance. According to him, Sunnî Sufism means true Sufism, while philosophical Sufism is a religious deviation. Accordingly, he criticised Ibn 'Arabî and the idea of waḥdat al-wujûd on the basis of sharî'ah, based on the implications of verses and hadiths, without engaging in theoretical discussions, and accused Ibn 'Arabî and his followers of heresy and blasphemy. Ḥalabî first criticises the idea of waḥdat al-wujûd from an epistemological point of view. According to him, he argues that the experience of fanâ (kashf), which is the

most important epistemic source of Sūfis, should be sanctioned by reason and revelation because it is a source of knowledge that is far from objectivity. He claims that the state experienced as a result of the experience of fanā is a psychological state that has no ontological reality. Therefore, the most reliable means of obtaining knowledge of reality are revelation and reason. Ḥalabî, who accepts the possibility of kashf knowledge as a principle, states that kashf knowledge can only be of value after it is passed through the filter of revelation and reason. Kashf knowledge that contradicts reason and revelation is far from being objective knowledge. For this reason, he quotes famous Sūfis such as al-Quṣayrî (d. 465/1072) and Junayd al-Baghdādî (ö. 297/909), important figures of Sunnî Sufism. Another issue on which Ḥalabî concentrates his criticisms is the understanding of existence that distinguishes the system of waḥdat al-wujūd from the theological paradigm. The idea of waḥdat al-wujūd does not accept an independent existence other than the existence of God. Ḥalabî draws attention to the fact that such a strict monist conception of God would lead to many theological problems such as waḥdat al-adyān, ilāh al-Mu'taqād, the abrogation of shari'ah, and the sameness of the creator and the creature. Also, Ḥalabî argues that Ibn 'Arabî and his followers departed from Sunnî Islam on issues such as qaḍā and fate, human actions, and free will. He strongly criticises Ibn 'Arabî's principle of "divine knowledge is subject to ma'lûm and ma'lûm is not created", which he describes as the secret of fate, because it limits the power and will of God. Criticising the idea that limits God's power and will to God's knowledge, Ḥalabî argues that the contingent being is capable of accepting both guidance and misguidance due to its being a contingent being, and without going into theoretical discussions, he claims that ma'dûm is not a thing and that this claim is incompatible with the ideas of the Ahl al-Sunnah. On the other hand, Ḥalabî criticises Ibn 'Arabî on a number of secondary issues, notably the issue of Pharaoh's faith, and accuses him of disbelief. However, Ḥalabî's objections on these issues are declarative rather than philosophical. In other words, his criticisms of waḥdat al-wujūd are naṣṣ-centred and shari'ah-based criticisms.

Keywords: Taṣawwuf, İbrâhîm al-Ḥalabî, Ibn Arabî, Waḥdat al-Wujūd, Ontology.

Giriş

Tasavvuf, dünyevileşme ve normatif din anlayışına tepki olarak ortaya çıkmış mistik karakterli bir dini yorumdur. İlk olarak amelî bir tepki şeklinde ortaya çıksa da zamanla tanrıyı bilme, tanıma ve O'na yaklaşma hususunda diğer dini geleneklerden tarz ve model itibarıyla farklılaşmıştır. Özellikle tasavvufî düşüncenin İbnü'l-Arabî ile birlikte metafizik bir öğreti şeklini alması sonucunda, Ehl-i hadis taraftarı ulema, fukahâ, kelâmcılar ve felâsife tarafından ciddi eleştirilere maruz kalmıştır.¹ Kelâmcılar ve felâsife daha ziyade vahdet-i vücûd sisteminin ontolojik ve epistemolojik yapısını hedef almış ve vahdet-i vücûd düşüncesinin akla aykırı

1 Vahdet-i Vücûd öğretilerine yönelik eleştiriler için bz. İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'r-resâil ve'l-mesâil*; Alaeddin el-Buhârî, *Fâzihatu'l-mülhidin ve nâsihatü'l-muvahhidin*; Orkhan Musakhanov, "Muhammed Hayât es-Sindî'nin (ö. 1163/1750) Fethu'l-vedûd 'alâ vahdeti'l-vücûd isimli Vahdet-i Vücûd Reddiyesinin Tahkiki ve Eleştirisi", *AKİD* 1/1 (2018), 94-132; Aliyyü'l-Kârî, *İbtâlü'l-kavl bi vahdeti'l-vücûd ve nakzu nusûsi İbn Arabî*; Muhammed Bedirhan, *Vahdet-i Vücûdu Savunmak* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019).

rı olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Ehl-i hadis taraftarları ve fukahânın İbnü'l-Arabî ve vahdet-i vücûd düşüncesine yönelik eleştirileri nass merkezli şer'î temelli eleştiriler olduğu görülmektedir.

İbnü'l-Arabî ve vahdet-i vücûd düşüncesini eleştiren önemli fakihlerden biri İbrahim el-Halebî'dir. Tam adı İbrahim b. Muhammed b. İbrahim el-Halebî el-Konstantinî'dir. Osmanlı döneminin önemli fıkıh âlimlerinden kabul edilen İbrahim Halebî 1456 yılında Halep'de doğmuştur. Doğduğu beldeye nispetle Halebî nisbesiyle anılır.² İlk olarak Halep'te fıkıh eğimi almaya başlamış daha sonrasında Şam'a yerleşmiş ve burada özellikle Hanefî fıkıh sahasında derinleşmiştir. Daha sonra Kahire'ye giden Halebî, burada fıkıh başta olmak üzere hadis, tefsir, kıraat ve usul dersleri alır. Halebî, 1550 senesinde İstanbul'a yerleşir ve Fatih Camii'nde imam olarak vazifelendirilir.³ Halebî, Dâru'l-Kurrâ'da müderrisliğe devam ederken 1549 yılında vefat etmiştir.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, dönemin önemli fıkıh âlimlerinden kabul edilen Halebî, mutlak anlamda tasavvuf karşıtı bir şahsiyet değildir. O, tasavvufu, Sünnî İslam dairesi içinde kabul ettiği meşru ya da gerçek tasavvuf ile vahdet-i vücûd (felsefi tasavvuf) şeklinde iki kategoriye ayırır. Ma'rûf el-Kerhî, Serî es-Sakatî ve Cüneydî Sünnî tasavvuf içerisinde kabul eder⁴ ve yer yer Kuşeyrî'den yaptığı alıntılarla Sünnî tasavvuf ile felsefi tasavvufu birbirinden tamamen farklı değerlendirir.⁵ Onun hedefinde vahdet-i vücûd düşüncesi, kendi nitelemesiyle felsefi tasavvuf ve söz konusu metafizik öğretinin müessisi kabul edilen İbnü'l-Arabî vardır. O, İbnü'l-Arabî'nin dinin inanç esaslarına böylesine aykırı iddiaları ortaya atmasının nedeni olarak tanınma yani şöhret arzusu olduğunu ısrarla vurgular.⁶ Ona göre gerçek tasavvufun nihai amacı, Hakk'ı müşahedede istiğrak olmasına karşın, felsefi tasavvufun temel gayesi, eşyanın hakikatine dair bilgi edinmektir. Biz bu çalışmamızda Halebî'nin felsefi tasavvufa yönelttiği eleştirileri incelemeye gayret edeceğiz.

Halebî, vahdet-i vücûd düşüncesine reddiye mahiyetinde kaleme aldığı eserlerinde, İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsü'l-Hikem* adlı eserini merkeze alır ve söz konusu eserden alıntılar yaparak eleştirilerini sıralar. İbnü'l-Arabî'ye yönelik eleştirileri rasyonel ve teorik olmaktan ziyade nass temelli tenkit karakteristiğine sahiptir. Bu çerçevede o, *Fusûsü'l-Hikem*'den nassa aykırı gördüğü meseleleri, nassların zahirini esas alarak eleştirir. Halebî, İslam dininin zahirini koruma refleksiyle kaleme aldığı eserlerinde amacının dini tahrir olmaktan ve şeriatı tahriften korumak olduğunu özellikle belirtir. Dini koruma motivasyonu onu kimi zaman İbnü'l-

2 Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye* (Osmanlı Âlimleri), çev. Muhammed Hekimoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2019), 776.

3 Taşköprülüzâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 776.

4 İbrahim Halebî, *Tesfihu'l-ğabî fi tenzihi İbn Arabî* (Kahire: Dâru'l-Mearic, 2008), 50-51.

5 İbrahim Halebî, *Ni'metü'z-zerî'a fi nusreti's-şerî'a* (Riyad: Dâru'l-Masir, 1998), 166-167.

6 Halebî, *Ni'metü'z-zerî'a*, 60.

Arabî'ye yönelik hakaret ve yıpratma stratejisi uygulamaya yöneltir. Bu sâikle o, İzz b. Abdisselâm tarafından aktarılan İbnü'l-Arabî'yi zinayı mubah gören, yalan söylemekten çekinmeyen, cinlerle evlilik yapan, akli dengesi yerinde olmayıp hayal âleminde yaşayan bir şahsiyet olarak tavsif eder.⁷ Halebî, söz konusu reddi-yelerinde konu merkezli hareket etmez. O, eleştirilerin odağına İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsü'l-Hikem* adlı eserini alır ve baştan sona inceleyip, klasik Sünnî kelâmî paradigmaya aykırı bulduğu yerleri alıntılar ve nass merkezli eleştiriye tabi tutar. Biz bu çalışmamızda Halebî'nin eleştirilerinin doğru anlaşılabilmesi için yer yer konuya dair İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerine yer vereceğiz.

Halebî'nin tasavvufa yönelttiği eleştirileri iki başlık altında toplamak mümkündür. Bunlardan ilki tasavvufun bir kısım pratiklerine yönelik eleştirilerdir ki bunlar, raks, sema, devran ve Hz. Peygamberin veladetinde tâzim amaçlı ayağa kalkılması vb. uygulamalardır. Ancak tasavvufi pratiklere yönelik eleştiriler bu çalışmamızın haricinde bırakılmıştır. İkincisi ise daha ziyade teorik anlamda İbnü'l-Arabî ile özdeşleşen vahdet-i vücûd düşüncesine, yani felsefî tasavvufa yönelttiği eleştirilerdir.⁸ O, bu eleştirilerini, *Ni'metü'z-zerî'a fî nusretiş-şerî'a, Tefsihu'l-ğabî fî tenzihi İbn Arabî*⁹ adlı eserlerinde toplamıştır. *Ni'metü'z-zerî'a fî nusretiş-şerî'a* adlı eserinde felsefî tasavvufa eleştiriler yönelten Halebî, *Tefsihu'l-ğabî* adlı eserinde bir yandan İbnü'l-Arabî hakkında olumsuz görüş beyan eden âlimlerin düşüncelerinden alıntılar yaparak İbnü'l-Arabî'nin kâfir ve zındık olduğunu ortaya koymaya çalışırken diğer yandan İslam âlimlerinden İbnü'l-Arabî hakkında olumlu kanaat sahibi olan ve İbnü'l-Arabî'nin velayetini kabul edenlere karşı ise cevaplar vermeye çalışır.¹⁰

Halebî'ye göre İslam âlimlerinden İbnü'l-Arabî hakkında olumlu beyanda bulunanlar, onun "*Fusûsü'l-Hikem*" adlı eserindeki düşüncelerine muttali değillerdir.¹¹ Nitekim ona göre İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsü'l-Hikem* eseri dikkatlice incelendiğinde İslam akidesine aykırı ifadelerle dolu olduğu görülmektedir. Bu fikirlerin kimilerinin yaptığı gibi te'vil edilerek İslam akidesiyle uygun hâle getirilmesi mümkün değildir.¹² Söz gelimi, Tanrı'nın mutlak vücûd olarak görülmesi, âlemin Tanrı'nın isim ve sıfatlarının mazharı olması ve Tanrı'nın âlemin hüviyeti olduğu iddiaları bunlardan bazılarıdır.¹³ Vahdet-i vücûd düşüncesinin temel yapısını karakterize eden bu iddiaların şatâhât¹⁴ türünden ifadeler olarak telakki edilmesi

7 Halebî, *Tefsihu'l-ğabî*, 41.

8 Muhammed Bedirhan, *Vahdet-i Vücûdu Savunmak*, 223.

9 Halebî, söz konusu eseri Suyûtî'nin Bikaî'ye reddiye mahiyetinde kaleme aldığı *Tenbihu'l-ğabî* adlı eserine cevap olarak telif etmiştir. Halebî, *Tefsihu'l-ğabî*, 37.

10 İbrahim Halebî, *Tefsihu'l-ğabî*, 37, 55.

11 İbrahim Halebî, *Tefsihu'l-ğabî*, 82.

12 Halebî, *Tefsihu'l-ğabî*, 82.

13 Halebî, *Tefsihu'l-ğabî*, 84.

14 Taşmak, sarsılmak manasına gelen "şatâhât", tasavvufu sufinin kalbinden taşan ilahî hakikatler olarak tanımlanmıştır. Bkz. Süleyman Uludağ, "Şathiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 37/370.

de mümkün değildir. İnsandan sarhoşluk hâlinde şatâhât türü birtakım cümleler sadır olabilir. Ancak o, şatâhât kabul edilebilecek sözlerin ötesinde bu iddialarını temellendirmek maksadıyla eserler telif etmiştir. Dahası İbnü'l-Arabî, eserlerinde birtakım kaideler tesis edip, bu kaideler üzerine furû meseleler inşa etmiş ve birtakım delil ve burhan ile düşüncelerini sistematize etmiştir. Şu hâlde İbnü'l-Arabî'nin İslam dininin temel inanç esaslarıyla çelişkili ifadelerinin, ne şatâhât türü ifadeler olarak kabul edilmesi ne de İslam esaslarıyla uyumlu hâle getirmek amacıyla te'vil edilmesi mümkün değildir. Bu sâikle Halebî, *Ni'metü'z-zerî'a fi nusretiş-şerî'a* adlı eserinin girişinde *Fusûsü'l-Hikem* adlı eserin İbnü'l-Arabî'ye Hz. Peygamber tarafından bir müşahedesinde verildiği iddiasını ele alır ve böyle bir iddianın Hz. Peygambere atılmış büyük bir bühtan ve iftira olduğunu ileri sürer. Ona göre Hz. Peygamberin getirmiş olduğu şeriata mugayir iddialarla dolu bir kitabın, kendisine Hz. Peygamber tarafından verilmiş olması mümkün değildir.¹⁵ Bu iddiaların başında âlemin Hakk'ın görüntüsü olması, her neye ibadet edilirse edilsin son kertede Allah'a ibadet edildiği iddiaları, şeriata yerilmesi, bazı peygamberler hakkında zemmedici ifadelerin dile getirilmesi ve kâfirlerin mazur görülmesi vb. meseleler gelmektedir.¹⁶ Sonuç olarak İbrahim Halebî'ye göre İslam'ın temel inanç esasları ile çelişen bu iddiaların te'vil edilerek İslam'ın temel değerleriyle uyumlu hâle getirilmesi ya da sekr hâlinde sadır olan şatâhât türü ifadeler olarak telakki edilmesi mümkün değildir.

1. Epistemolojik Eleştiriler

Halebî'nin İbnü'l-Arabî'ye karşı ele aldığı eleştirilerden bir diğeri vahdet-i vücûd düşüncesinin epistemolojik yapısına yönelik eleştirilerdir. O, muteber kabul ettiği ilk dönem sûfilerinin -ki bunların başında Kuşeyrî gelmektedir-eserlerinden alıntılar yaparak tasavvufu meşru ve felsefi tasavvuf şeklinde iki farklı ekol olarak algılayarak felsefi tasavvufu, İslam'ın meşru dairesinden inhiraf etmiş felsefi sistem olarak kabul eder. Ona göre, meşru ve gerçek tasavvuf, nebevi yönetime sıkı sıkıya bağlı iken felsefi tasavvuf, şer'î temeli olmayan ve nebevi yöntemeye dayanmayan saf bir mistik yöntemeye sahiptir. Bir başka ifadeyle felsefi tasavvuf, kökeni dinde bulunmayan, dini görünümlü filozofların tasavvufudur.

Bu itibarla Halebî, öncelikle felsefi tasavvufun üzerine inşa edildiği fenâ doktrinini eleştirir ve fenânın ontolojik bir gerçekliği olmayan salt psikolojik bir halden ibaret olduğunu ileri sürer. Ona göre psikolojik halden ibaret olan bir dini tecrübeden hareketle ontolojik iddialarda bulunmak, daha da ötesi Tanrı-Âlem-İnsan ilişkisini izah eden bir sistem inşa etmek beyhude bir uğraştır. Bu nedenle yapılması gereken şey öznel bir dini tecrübeyi değil, üzerinde herhangi bir ihtilafın olmadığı vahyi, düşüncenin merkezine yerleştirmektir. Ayrıca fenâ tecrübesini, ontolojik bir gerçeklik olarak kabul etmeye sevk eden yöntem de benzer

¹⁵ Halebî, *Ni'metü'z-zerî'a*, 31.

¹⁶ Halebî, *Ni'metü'z-zerî'a*, 31.

şekilde gayrimeşrudur. Bu yöntem, ne filozofların burhan ve nazar yöntemi, ne de şeriatla uyum içindedir. Zira vahdet-i vücûd ehli sûfîler, aklı ve aklın yöntemi olan nazar ve istidlal yöntemini hakikatin bilgisine ulaştıran bir araç olarak görmemektedirler.¹⁷ Aynı şekilde bu kişilerin bilgileri peygamberin taklit edilmesi neticesinde elde edilmiş bir bilgi de değildir. Onlar keşfi bilgiyi sınırlandıran herhangi bir üst bilgiyi de kabul etmezler. Bu nedenle onların bilgileri, akılla ve şeriatla çelişebilen bir bilgidir. Dolayısıyla keşfi bilgi, ilham gibidir ve asla delil olamaz.¹⁸ Zira keşfi bilgi, nesnel değil, öznel ve herkes kendi düşüncesine göre bir iddiada bulunabilir. Bu da İslam şeriatının darmadağın olmasına neden olur.¹⁹ Keşfi bilgiyi prensip olarak reddetmeyen Halebî, keşfi bilgileri akılla ve şeriatla mukayyed kılar. Ona göre aklın imkânsız gördüğü ve asla varlıkları bulunmayan şeyler keşfin alanına giremez.²⁰

Öte yandan Halebî, riyâzât ve temrinler neticesinde vahdet-i vücûd ehli bir kısım sûfîlerden sadır olan olağanüstü hallerin toplumda yaratmış olduğu etki ve cazibenin farkındadır. Bu nedenle o, sûfîlerden sadır olan olağanüstü bu hallerin, iddialarının ispatına delil olamayacağını ortaya koymaya çalışır. Şöyle ki, vahdet-i vücûd ehli sûfîlerin bir kısım temrin, halvet ve arınma egzersizleri neticesinde, bazı olağanüstü hallere vâkıf olmalarını inkâr etmez. Ancak ona göre, bu hallerin zuhuru onların hakikat üzere bulunduğu anlamına gelmemektedir. Söz konusu haller, şeytanın onlara göstermiş olduğu hayallerden ibarettir. Fakat onlar, şeytanın aldatmış olduğu bu hayalleri gerçek zannedip hem kendilerini hem de kendilerine inanan müminleri doğru yoldan saptırmışlardır.²¹ Bu bakımdan insandan sadır olan her türlü olağanüstü hâl, mucize veya keramet olarak nitelenemez. Dahası, sahih akide üzerine olmayan birçok insandan da bu tarz olağanüstü haller sadır olabilir ki, buna istidraç denir.²² Ayrıca seyru sülûk esnasında onlardan sadır olan bu tarz olağanüstü haller bir takım gayelere matuftur. Halebî'ye göre onların riyâzât ve temrinleri ifa etmelerinin amacı zaten bu dünyada bir kısım olağanüstü haller elde etmek içindir. Allah, onların çaba ve gayretlerinin meyvesini bu dünyada onlara verir; ancak onların ahiretten bir payları yoktur.²³ Nitekim İsevilerden birçok ruhban da bir kısım riyazî temrinlerle keşfe ve olağanüstü hallere nail olmaktadır. Dolayısıyla sağlam akide olmaksızın yaşanan keşfe itibar edilemez.²⁴ İbnü'l-Arabî'nin azâmet, şân ve keşf sahibi bir şahsiyet olduğu hakkındaki rivayetleri bu bağlamda ele alan Halebî'ye göre, tüm bu olağanüstü haller, gerçekliği

17 Örneğin İbn Arabî Fahreddin er-Râzî'ye yazdığı bir risalede yetersizliğinden dolayı aklı eleştirir ve Râzî'yi sûfîlerin metotlarını tecrübe etmeye davet eder. Risale ve onun hakkında yapılmış bir değerlendirme için bkz. Selahattin Akti, "Bir Rasyonel Bilgi Eleştirisi Olarak İbn Arabî'nin Fahreddin er-Râzî'ye Mektubu", *Theosophia Dergisi* 5 (2022), 103-119.

18 Halebî, *Ni'metü'z-zerî'a*, 138, 161.

19 Halebî, *Ni'metü'z-zerî'a*, 138, 161.

20 Halebî, *Ni'metü'z-zerî'a*, 107.

21 Halebî, *Ni'metü'z-zerî'a*, 167-168.

22 Halebî, *Tesfihu'l-ğabî*, 99.

23 Halebî, *Tesfihu'l-ğabî*, 99-100.

24 Halebî, *Tesfihu'l-ğabî*, 76.

olmayan övgü ve propaganda amaçlı aktarılan gerçekliği olmayan hikayelerdir. Diğer yandan bu rivayetler doğru kabul edilse dahi kendini riyazete veren ruhbanların da keşfi bilgi elde etmesi mümkün olduğu gerçeğinden sarfı nazar edilmemelidir. Dolayısıyla asıl olan keşfi bilgiden ziyade sahih akidedir.²⁵

Halebî'nin vahdet-i vücûd düşüncesinin epistemolojik yapısına yönelik eleştirisiyle ilintili bir diğer konu ise velayet ve nübüvvet meselesidir. İslam filozofları ile klasik İslam âlimleri arasında cereyan eden filozof-peygamber kıyasının bir benzerinin veli-nebi hususunda da yapıldığı görülmektedir. Halebî'ye göre İbnü'l-Arabî, *Fusûs* ve *Futûhât-ı Mekkiyye* adlı eserlerinin farklı yerinde öncelikle nebi ve resullerin dahi bilgilerini son tahlilde son velinin mişkâtinden aldığı zikrettikten sonra kendisini son veli olduğunu yine bir müşahedesine istinad ederek ileri sürer.²⁶ Ona göre İbnü'l-Arabî kendisini son veli ilan etmekle aslında zımnen kendisini son peygamber Hz. Muhammed'den üstün görmektedir.²⁷ Böylece İbnü'l-Arabî açıktan nübüvvet iddiasında bulunmanın imkânsız olduğunu farkında olduğu için öncelikle tüm nebi ve resullerin bilgisinin kaynağının son velinin mişkâtı olduğunu ileri sürdükten sonra, son veli olarak kendini ilan ederek tüm nebi ve resullerden üstün olduğunu iddia etmektedir.²⁸ Dolayısıyla Halebî, İbnü'l-Arabî'nin açıkça ifade etmese bile velayeti, nübüvvetten üstün gördüğünü düşünür. Bu sâikle o, *Fusûsü'l-Hikem* adlı eserinde, Hz. İbrahim'in rüyasını yanlış yorumlamasını, Hz. Yusuf'un âlemin hayal olduğunu idrak edememesini, Hz. Nuh'un davetinin hatalı olmasını, kader sırrını keşif yoluyla değil vahiy yoluyla öğrenmek isteyen Hz. Üzeyir'in Allah tarafından azarlanması vb. birçok örneklerle peygamberleri bilgisizlik ve cahillikle itham ettiğini düşündürmektedir.²⁹

Söz gelimi İbnü'l-Arabî'ye göre Hz. Nuh, teşbih odaklı tanrı tasavvurunun tezahürü olan putperestliğe karşı, salt tenzihi bir tanrı tasavvuruna kavmini davet etmiştir. Hâlbuki Hz. Nuh'un daveti teşbih ve tenzihi aynı anda içermeliydi. Bu hatalı davetin neticesinde kavmi onu yalanlamış ve doğal olarak davetine icabet etmemiştir. Hâlbuki Nuh'un tenzih ve teşbihi birleştirerek kavmini Allah'a davet etmesi gerekirdi. Halebî'ye göre İbnü'l-Arabî bu iddiasıyla Hz. Nuh'u Allah'a davetin nasıl olması gerektiğini bilemeyecek kadar cahil olmakla itham etmektedir.³⁰ Benzer şekilde İbnü'l-Arabî eserinde Hz. İbrahim'i de cahillikle suçlamaktadır. Ona göre Hz. İbrahim rüyasında oğlunu kurban etmesi gerektiğini gördüğünde rüyayı tabir etmeksizin oğlunu kurban etmeye yeltenmiş, ancak Allah son anda müdahale ederek Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etmesini engellemiştir. Hz. İbrahim'in rüyasını tabir etmemesinin cahillikten kaynaklandığını ileri süren İbnü'l-Arabî, ilim hususunda kendisini Hz. İbrahim'den üstün gördüğünü zımnen ifade etmek-

25 Halebî, *Tesfihi'l-ğabî*, 76.

26 İbn Arabî, *Futûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayınları, 2007), 3/16.

27 Halebî, *Ni'metü'z-zerî'a*, 34-35.

28 Halebî, *Ni'metü'z-zerî'a*, 39, 111-112.

29 Halebî, *Ni'metü'z-zerî'a*, 45, 62, 77, 111.

30 Halebî, *Ni'metü'z-zerî'a*, 43-44.

tedir. Hâlbuki şer'î temellere göre hiç kimse ilim hususunda bir peygamberden üstün olamaz.³¹ Bunun yanı sıra kader sırrını bilmek isteyen Hz. Üzeyir'in bu bilgiyi keşif yerine vahiy yolu ile talep etmesi, onun keşfi, vahye öncelediğini göstermektedir.

Halebî'nin eleştirilerinden bir diğeri ise İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerini teyid maksadıyla nassları delil olarak kullanmasıdır. Ona göre, İbnü'l-Arabî, kendi düşüncesine dini nasslardan dayanak bulmak için çoğu zaman müteşâbih ayetlerin yorumuna müracaat etmekte³² ve birçok ayeti sırf kendi düşünce sistemine uygun hâle getirebilmek için, ayetleri bağlamından koparmakta, kelimeler üzerinde oynamalar yaparak Kur'an'ı tahrif etmektedir. Öyle ki, Halebî'ye göre o, nassları tahrif etme hususunda Yahudilerden çok daha ileri gitmiştir.³³ Bu doğrultuda o, İbnü'l-Arabî'nin kendi düşünce sistemine delil sadedinde kullanmış olduğu hadis rivayetlerini cerh ve şerh ederek söz konusu iddialara delil olamayacağını, rivayetlerin ya sened bakımından zayıf ya da uydurma olduğunu iddia eder. Söz gelimi, hemen hemen tüm sûfilerin eserlerinde yer verdikleri "Nefsini bilen rabbini bilir." hadis rivayetinin öncelikle sened açısından sahih olmadığını ortaya koyduktan sonra, söz konusu hadis rivayetinin içermiş olduğu anlam ile İbnü'l-Arabî'nin hadis rivayetinden çıkarmış olduğu anlamın birbirinden tamamen farklı olduğunu ortaya koyar. Ona göre, "Nefsini bilen rabbini bilir." sözünün asıl anlamı, kendi nefsinin hâdis olduğunu bilen kişi, rabbinin kadim olduğunu, kendinin aciz olduğunu bilen kişi aynı zamanda Rabbinin her şeye gücü yeten olduğunu anlar,³⁴ şeklindedir.

Halebî'ye göre sûfilerin vahdet-i vücûd düşüncesine kâil olmalarının temel nedeni, riyâzât ve temrin neticesinde ulaşılmış oldukları makamı, ulaşılabilecek son makam olarak telakki etmeleridir. Zira onlar, vakfe makamı olarak isimlendirilen bu makama geldiklerinde Hakk'tan gayrı bir şey görmemişler ve bu makamı gelinebilecek son makam zannedip, hakikat telakki etmişlerdir. Hâlbuki onlar, vakfe makamını aşmış olsalardı, bunun son makam olmadığını anlardı.³⁵ Halebî'nin bu eleştirileri İmam Rabbanî'nin vahdet-i vücûd eleştirileri ile paralellik arz etmektedir. Nitekim Rabbanî de vahdet-i vücûdu geçilmesi gereken bir makam olarak görmüş ve kendisinin ilahi lütuf ile çok daha yüksek makamlara nail olduğunu ileri sürmüştür.³⁶

Halebî'nin eleştirilerinin odağındaki bir diğeri husus, vahdet-i vücûd ehli sûfilerin kullanmış oldukları kavramlardır. O, vahdet-i vücûd ehli sûfilerin kullanmış olduğu terimler ve kavramların, İslam şeriatına uygun olmadığını ve bidat

31 Halebî, *Ni'metü'z-zerî'a*, 62.

32 Halebî, *Ni'metü'z-zerî'a*, 83.

33 Halebî, *Ni'metü'z-zerî'a*, 78, 81.

34 Halebî, *Ni'metü'z-zerî'a*, 43.

35 Halebî, *Tesfîhu'l-ğabî*, 99-100

36 İmam Rabbanî'nin vahdet-i vücûda yönelik eleştirileri için bkz. Muhammed Bedirhan, "Vahdet-i Şühûd Teorisi", *İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik*, haz. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 1/459-480.

unsurlar içerdiğini ileri sürer. Hâlbuki şer'î bir ilim olan tasavvufun kavramları Sünnî çerçevenin sınırları içerisinde olmalıdır.³⁷

2. Metafiziksel Eleştiriler

Hiç şüphesiz vahdet-i vücûd nazariyesi kelâmî paradigmanın hilafına, düalist varlık tasavvurunu reddetmekte ve varlığı teke indirgemektedir ki bu varlık Tanrı'nın varlığından başka bir şey değildir.³⁸ Buna göre varlıkta tanrının varlığı dışında müstakil varlığa sahip hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla eşya, bu tek varlık olan Tanrı'nın isim ve sıfatlarının mazharı; Tanrı ise zuhura gelen şeylerin hakikati olmaktadır. Bu husus vahdet-i vücûd düşüncesine yöneltilen eleştirilerin odağını oluşturmaktadır. İşte tam da bu nedenden ötürü Halebî'nin İbnü'l-Arabî'ye yönelttiği metafiziksel eleştirilerin başında vahdet-i edyân düşüncesi gelir. Ona göre, tanrının mutlak vücûd olması; âlemin, tanrının isimlerinin mazharı olması ve şeylerin hakikatinin tanrı olarak görülmesi, vahdet-i edyân fikrine kapı aralamaktadır.³⁹ Ancak o, teorik tartışmalara girmeksizin tanrının mutlak vücûd olarak görülemeyeceğini ileri sürer ve söz konusu iddiayı sonuçları açısından değerlendirir.⁴⁰

Halebî'ye göre, âlemin Hakk'ın isim ve sıfatlarının mazharı, Hakk'ın ise o şeylerin hakikati olduğu düşüncesinin tabii sonucu; maymun, domuz, kazurat vb. tüm şeylerin hakikatinin de Hakk'ın kendisi olduğu sonucuna götürür ki, bu düşünce kâfirlerin küfüründen çok daha büyük küfürdür.⁴¹ Nitekim âlemin Hakk'ın sureti olduğu düşüncesi, Hakk ile halk ayırımını ortadan kaldırmakta ve şeriatın iptaline yol açmaktadır. Dahası Tanrı dışında varlık kabul etmeyen söz konusu metafizik öğretiyeye göre kişi her neye ve kime ibadet ederse etsin son tahlilde tanrıya ibadet etmekte; yani her türlü inanç tanrı nezdinde de meşru olmaktadır. Dini koruma refleksiyle hareket eden Halebî, doğal olarak İbnü'l-Arabî ve vahdet-i vücûd ehli sûfileri, vahdet-i edyân düşüncesinden ötürü şiddetle eleştirir ve zındıkla itham eder. Ona göre tüm tanrı tasavvurlarının makbul ve meşru kabul edilmesi bir yandan İslam şeriatını ilgaya diğer yandan tüm din ve şeriatlardan kişinin kendini soyutlayarak tüm inançların üstüne yerleştirmesine neden olmaktadır.⁴² Hâlbuki nasslar çok sarih bir şekilde putlara vs. ibadet edenlerin cehennem azabında ebedi olarak kalacaklarına işaret ederken nasıl olur da tüm tanrı tasavvurlarının ve inançların meşru olduğu iddia edilebilir.⁴³

Ancak İbnü'l-Arabî, âlemin Hakkın sureti, Hakkın da âlemin hakikati olduğu metafiziksel iddianın teolojik sonuçlarının farkındadır. O, bu doğrultuda "Rabbın

37 Halebî, *Ni'metü'z-zer'î'a*, 44.

38 Selahattin Akti, *İbn Arabî'de Varlık ve Kötülük Problemi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 139-190.

39 Halebî, *Tesfihu'l-ğabî*, 46.

40 Halebî, *Tesfihu'l-ğabî*, 73.

41 Halebî, *Ni'metü'z-zer'î'a*, 98.

42 Halebî, *Ni'metü'z-zer'î'a*, 89.

43 Halebî, *Ni'metü'z-zer'î'a*, 90.

yalnızca kendisine kulluk etmenize kaza etti." (İsra: 17/23) ayetini delil olarak getirir. Ona göre ayette geçen "kadâ" fiili "hakeme" yani hükmetti manasında olup ayet "Rabbin yalnızca kendisine kulluk etmenize hükmetti." anlamına gelmektedir. Dolayısıyla kişi her neye ibadet ederse etsin son tahlilde Allah'a ibadet etmektedir. Zira âlem, Hakk'ın isim ve sıfatlarının mazharıdır. Nitekim Allah "Tanrılarınızı sakın bırakmayın, sakın 'Ved', 'Suva', 'Yeğus', 'Ye'uk', ve 'Nesr'i' terk etmeyin" (Nuh 71/23) buyurmaktadır.⁴⁴

Halebî'ye göre "Rabbin yalnızca kendisine kulluk etmenize kaza etti." (İsra: 17/23) ayetinde geçen "kadâ" fiili siyâk ve sibâkı dikkate alındığında "hükmetti" anlamına te'vil edilemeyeceği açıktır. Zira Allah, diğer bir ayette "Ancak kendisine ibadet etmenizi emretti" (Yusuf 12/40) buyurmaktadır. Şu hâlde ayette geçen "kadâ" fiili hükmetti manasına değil, emretti manasına gelmektedir.⁴⁵ Tanrı-âlem ilişkisini ontolojik anlamda farklı iki varlık türünün (Hâlık-Mahlûk) ilişkisi şeklinde telakki eden Halebî'ye göre, İbnü'l-Arabî mezkûr ayeti kendi paradigmasına uygun bir şekilde yorumlamakla aslında ayeti te'ville tahrif etmektedir. Nitekim ayette zikredilen "lam" harfini cinse yönelik kabul etmesi neticesinde böyle bir yoruma imkân açmaktadır. Oysaki ayette zikredilen "lam" harfi cinse yönelik değil, hakikatin mükemmelliğini ifade etmektedir. Buna göre ayet şu anlama gelmektedir: Allah, başka varlıkların da nitelenebileceği niteliklerin mükemmeline sahiptir. Mahlûkâtta bulunan bu vasıflar Allah'ın sıfatlarına göre yok hükmündedir.⁴⁶ Şu hâlde İbnü'l-Arabî nezdinde âlemin Hakkın isim ve sıfatlarının mazharı olması, Hakkın da şeylerin hakikati olması hasebiyle putperestlik de dahi olmak üzere tüm inançlar meşru kabul edilmekte ve İslam'ın kurtuluş doktrini iptal edilmektedir. Zira İslam düşüncesinde genel kanaat kurtuluşun uhrevi ve yalnızca Müslümanlara has olduğu yönündedir.

Böylesi monist tanrı tasavvurunun doğurduğu sorunlardan bir diğeri ise âlemin ontolojik gerçekliği olmayan hayal ve seraba indirgenmesidir. Zira âlem gerçekliği olmayan bir hayale indirgendiğinde hâlık-mahlûk ikiliği ortadan kalkmakta ve mükellefiyet anlamını yitirmektedir. Bu nedenle Halebî, İbnü'l-Arabî ve

44 İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2006), 66. Bütün bunlarla birlikte buradan İbnü'l-Arabî'nin Nuh kavminin yaptıklarını onayladığı anlamı da çıkarılmamalıdır. Şöyle ki İbnü'l-Arabî'nin talebesi ve şârihlerinden Afîfüddin Tilimsânî'nin yorumuna göre İbnü'l-Arabî burada Nuh kavminin yaptıklarını Hakk'ın isimlerinden bir isme -daha net bir ifadeyle Mudil ismine- dayanması açısından kabul etmekle birlikte buna muvafakat etmemektedir: "Tahkik ehlinin makamına gelince bu bütün makamların üzerindedir ve ehl-i tahkik taifelerden her bir taifenin dediğini ispat etmiştir. Kendilerine muvafakat ve muhalefet edenlerle aralarında bir anlaşmazlık yoktur. Şeyh Muhyiddin -Allah ondan razı olsun- şöyle demiştir:

İnsanlar ilâh hakkında inançlar ortaya koymuşlardır.

Ben onların inandıklarının hepsine inanırım

Muhakkikler her taifeye nasıl muvafakat ederler sorusuna gelince malumdur ki [dîn-i mübînî İslâm'a/şeriat] muhalif olanların tavırlarından her bir tavır, Hakk'ın zuhurlarından bir zuhurdur. Muhakkikler bu zuhurun kendilerine gösterilmiş olması haysiyetiyle bu tavırları ispat ederler yoksa bu [muhalif] taifenin idrakini onaylamazlar. Çünkü muhaliflerin idraki, perdeli bir idraktır." Afîfüddin Tilimsânî, *Meânî'l-esmâ'i'l-ilâhiyye*, thk. Orkhan Musakhhanov (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 245.

45 Halebî, *Ni'metü'z-zerî'a*, 49.

46 Halebî, *Ni'metü'z-zerî'a*, 43.

takepçilerini, eşyanın hakikatini inkâr etmekle yani sofist olmakla suçlar ve onlarla tartışmanın anlamsız olduğunu, bu kişilerin ateşte yakılması gerektiğini belirtir.⁴⁷ Ancak burada dikkatten kaçmaması gereken husus şudur: Sûfiler, sofistler gibi eşyanın mutlak anlamda gerçekliğini inkâr etmezler. Sûfilere göre akıl ve his tavrında eşyanın gerçekliği sabit olmakla birlikte, nefsu'l-emr düzeyinde bir gerçekliği olmadığını ileri sürerler. Dolayısıyla sofistler mutlak anlamda şeylerin hakikatini inkâr ederken, sûfiler ancak nefsul-emr düzeyinde şeylerin gerçekliğini reddederler. Öte yandan sûfiler açısından bir şeye gerçeklik atfetmek için söz konusu şeyin müstakil bir varlığının olması gerekir. Oysaki şeyler kendi varlıklarıyla değil, ancak Hakkın varlığı ile kaimdirler.⁴⁸

2.1. Özel Rab

Halebî'nin İbnü'l-Arabî ve takepçilerine yöneltmiş olduğu eleştirilerden bir diğeri rabbu'l-has (özel rab) düşüncesidir. Öncelikle bu hususun daha iyi anlaşılması için kısaca İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminde özel rabbin kısaca neye tekabül ettiğini inceleyelim.

İbnü'l-Arabî'nin Tanrı hakkındaki fikirlerinin doğru analiz edilmesi, kullanmış olduğu kavramların anlama delaletinin doğru tespit edilmesine bağlıdır. İbnü'l-Arabî, "rabb"i mutlak ve özel rab olmak üzere iki farklı şekilde kategorize etmiştir. Mutlak rab ile bir takım özel bağintıları hâiz Allah'ı kastederken özel rab ile kulda etkin olan Hakk'ın ismini kastetmektedir. İster mutlak ister özel (izafi) düzeyde olsun her daim rab rubûbiyyetini ortaya koyabileceği merbûbunu (nesne) gerekli kılmaktadır.⁴⁹ Bu meyanda İbnü'l-Arabî, kul ile rab arasındaki irtibatı "her kulun rabbi olan bir isim vardır, kul beden, isim ise onun rabbidir." şeklinde izah eder.⁵⁰ Buna göre her kulda tasarrufta bulunan bir isim egemen durumdadır ki bu isim kulun aynı zamanda ayn-ı sâbitesidir.⁵¹ Dolayısıyla kulun duygu, fikir, eylem, davranış vs. tüm yönlerine etki eden, gerçekte o insanda ezelden beri nakşolunan muayyen bir isimdir. Bu yönüyle kulda etkin olan isim, İbnü'l-Arabî'ye göre o kulun özel rabbidir. Bu nedenle kulun Tanrı'yı bilmesi de dâhil olmak üzere kuldaki sadır olan tüm fiiller, eylem ve tasarruflar, söz konusu ismin yani özel rabbin tesiri ile meydana geldiğinden, kulun tasarruflarının belirleyicisi olan özel rab, kendi merbûbundan razıdır.⁵² Bir başka ifadeyle her fail ve sanatçı icra ettiği fiilinden ve sanatından memnun ve razıdır.

Halebî tam da bu noktadan hareketle rabbin merbûbunu her daim gerekli kılmasını eleştirir ve bu anlayışın tanrının âlemi var etmeden rab olmadığı anla-

47 Halebî, *Ni'metü'z-zer'î'a*, 77, 154.

48 Abdülğani Nablûsî, *Gerçek Varlık*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 56.

49 Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmet Yüksel Özemre (İstanbul: Kaknûs Yayıncılık, 2005), 156.

50 İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayınları, 2007), 1/15.

51 Ekrem Demirli, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, 336.

52 İbn Arabî, *Fusûs*, 92.

mina geleceğini ileri sürer. Hâlbuki, İbnü'l-Arabî'ye göre Tanrı âlemi yaratmazdan önce rab değildi. Zira merbûb sonradan yaratılmıştır. Merbûb sonradan var olduğundan Tanrı'nın ezelde rab olması imkânsız bir hal almaktadır. Oysa nasslar tanrının ezelde de rab olduğunu açıkça ifade etmektedir. Halebî, İbnü'l-Arabî'nin her sanatçı ve failin kendi fiilinden ve sanatından her zaman razı olduğu iddiasını da reddeder. Şöyle ki birçok fiil vardır ki, kul kendisinden sadır olan bu fiillerden memnun değildir. Dahası Tanrı kulların tüm fiillerinden razı olmadığını ve şer fiile ahirette azap ile karşılık verileceğini birçok Kur'an ayetinde bize bildirmiştir.⁵³ Öte yandan her kulun kendine has rabbi var olduğunda, birden çok rabbın varlığı söz konusu olmaktadır ki bu dinen kabul edilebilir bir durum değildir.⁵⁴ Tüm bu iddialar İslam şeriatına muhalif hurafelerden ibarettir.⁵⁵ Görüldüğü üzere Halebî, İbnü'l-Arabî'nin mutlak rab ile özel rab arasında yaptığı ayrımı dikkate almamaktadır. O, her türlü rab kavramını mutlak anlamda rab olarak anlamakta ve bu minvalde İbnü'l-Arabî'yi tenkit etmektedir.

3. Kaza ve Kader Bağlamında Mahiyetlerin Ezeliliği ve İnsanın Özgürlüğü Problemi

Halebî, vahdet-i vücûd düşüncesini metafizik açıdan tenkit ettikten sonra, söz konusu teoriyi sonuçları açısından eleştiriye tabi tutar. Ancak biz öncelikle İbnü'l-Arabî'nin mevzu bahis meseleye dair düşüncelerini özetleyip akabinde Halebî'nin eleştirilerini ortaya koyarak sorunu daha iyi anlaşılır kılmaya çalışacağız.

Vahdet-i vücûd düşüncesinde insan fiillerinin aidiyeti sorunu doğrudan a'yan-ı sâbite teorisiyle ilintilidir. İbnü'l-Arabî, eşyanın hariçte varlık kazanmadan önce ilahi ilimde bir çeşit varlığının olduğunu ileri sürer. Onun bu teorisi bir kısım farklılıklar barındırmakla birlikte Mu'tezile'nin "ma'dûmun şeyiyyeti" teorisiyle benzerlik arz eder.⁵⁶ Ona göre, şeyler hariçte varlık kazanmadan önce ilahi ilimde bir çeşit varlığı olan sabit ezeli hakikatlerdir. O, bu hakikatleri a'yan-ı sâbite olarak isimlendirir ve vahdet-i vücûd sisteminin merkezine yerleştirerek ontolojik açıdan âlemin yaratılışının keyfiyetini izah eder. Şöyle ki, Tanrı eşyayı yaratmak istediğinde ilminde bir çeşit varlığı bulunan bu ilahi hakikatlere hariçte sadece varlık vermektedir. Buna göre eşyanın yaratılmasında Tanrı'nın şeyler üzerinde varlık verme haricinde bir dahli söz konusu değildir. Dolayısıyla yaratılış Ehl-i sünnet kelâmcıların iddia ettiği gibi mutlak yokluktan yaratma şeklinde değil, a'yan-ı sâbiteye Tanrı'nın hariçte varlık vermesi ile meydana gelmektedir. Ne var ki Tanrı'nın yaratmasında a'yan-ı sâbitenin mutlak manada belirleyici rolü, mutlak kuvvet ve mutlak irade ile hareket eden tanrı tasavvuruna aykırıdır. Bu bakımdan tanrı, kelâmcıların iddia ettiği anlamda faili muhtar bir tanrı değildir.

53 Halebî, *Ni'metü'z-zeri'a*, 65-66

54 Halebî, *Ni'metü'z-zeri'a*, 67.

55 Halebî, *Tesfihu'l-ğabî*, 54.

56 Detaylı bilgi için bkz. Cumali Kösen – Mansur Koçinkağ, *İlâhî İlmin Mahiyeti ve Malumla İlişkisi* (Bursa: Emin Yayınları, 2022).

Zira Tanrı'nın kudreti iradesine, iradesi ilahi ilmine, ilmi son kertede ma'lûma yani a'yan-ı sâbiteye tabidir.⁵⁷ Dolayısıyla Tanrı, ancak ilahi ilimde sabit olan bilgiye göre eşyayı var etmektedir. İlahi ilimde sübutu söz konusu olmayan bir şeyin, varlık alanına zuhuru mümkün olmadığı gibi, bir şeyin kendi mahiyetine mugayir bir şekilde varlığa gelmesi de söz konusu olamaz. Sonuç olarak tanrı fiillerinde mutlak irade ve kudretiyle hareket eden bir varlık değildir. Sınırsız kudrete ve iradeye sahip bir tanrı tasavvuru zımında tanrının hikmetsiz fiiller de yapabileceği anlamına gelir.⁵⁸

Mesele insanın fiilleri açısından değerlendirildiğinde, İbnü'l-Arabî ve takipçileri insanın fiillerinde özgür olduğunu prensip olarak kabul eder. O, insanın özgürlüğünü ve sorumluluğunu "İlahi ilim ma'lûma tabidir; ma'lûm ise yaratılmamıştır." şeklinde formüle eder. Bu formülasyona göre Tanrı, bir şeyi var etmek istediğinde o şeyin ilahi ilimde sabit olan hakikatine, yani ayn-ı sâbitesine (ezeli arketipler) hariçte varlık bahşetmektedir. İlahi ilimde ezeli olan bu hakikatler tanrı tarafından var edilmemiş olup, ilahi isimlerin suretleri olmaktadır. Şu hâlde kuldadan sadır olan fiiller, kulun ayn-ı sâbitesine uygun olduğundan kulun fiilleri üzerinde tanrının herhangi bir dahli söz konusu değildir. Dolayısıyla ilmin ma'lûma tabi olması, ilahi ilmin nesnesi üzerinde etkisi olmayan dahası nesnesi tarafından belirlenen pasif bir bilgi olduğu anlamına gelmektedir. Bu durum genel algının aksine malûlün illet üzerinde etkisini kabul etmektir.⁵⁹ Söz gelimi ayn-ı sâbitesi küfür üzere olan A şahsı bu âlemde kâfir olarak zahir olmakta; ayn-ı sâbitesi hidayet üzere olan B şahsı ise mümin olarak varlığa gelmektedir. Dolayısıyla kulun fiillerinin belirleyicisi Tanrı değil, kulun kendi hakikati olan ayn-ı sâbitesidir. Şu hâlde kulun üzerinde cereyan eden cebr Tanrı'dan değil, kulun kendi hakikatinden kaynaklanmaktadır.⁶⁰

Tanrı'nın kudret ve iradesini, Tanrı'nın ilmiyle sınırlandıran mahiyetlerin ezeliği düşüncesini şiddetle eleştiren Halebî, mümkün varlığın, mümkün varlık olması hasebiyle hem hidayeti hem de dalaleti kabul edebilecek nitelikte olduğunu ileri sürer ve teorik tartışmalara girmeksizin ma'dûmun şey olmadığını ve söz konusu iddianın Ehl-i sünnetin düşünceleriyle bağdaşmadığını iddia eder.⁶¹ Zira bir şeye yokluğu hâlinde iken "şey" denilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla Allah'ın "bir şeyi dilediğimiz zaman sözümüz ona sadece 'ol' dememizden ibarettir. O da derhal olur." (Nahl, 16/40) ayetinde henüz varlık sahibi olmayan şeyden "şey" diye bahsedilmesinin nedeni işin sonucu itibariyledir. Dahası, henüz ma'dûm olan bir şeye iştirak ve itaat etme özelliği nispet etmek de akıl alacak iş

57 Selahattin Akti, "İbn Arabî'nin Kader Anlayışında Bazı Anahtar Kavramlar", *Teslimiyet*, ed. Muhammed Bedirhan (İstanbul: Nefes Yayınevi, 2024), 53-54.

58 İbn Arabî, *Fusûs*, 53.

59 Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 334.

60 İbn Arabî'nin kader anlayışı için bkz. Cumali Kösen, *İbn Arabî'de Özgürlük* (Bursa: Emin Yayınları, 2020).

61 Halebî, *Ni'metü'z-zerî'a*, 92.

değildir.⁶² Diğer yandan Halebî'ye göre dilediğini dilediği şekilde yapabilen bir Tanrı düşüncesi, tanrının hikmetsiz iş de yapabileceği anlamına gelmemektedir.⁶³ Nitekim Ehl-i sünnet âlimleri de hikmetini kavrayamamak da tüm fiillerin hikmete binaen yaratıldığını kabul eder.⁶⁴ Görüldüğü üzere Halebî, ma'dûmun şey'iyyeti hususunda Ehl-i sünnet düşüncesini benimser ve a'yân-ı sâbiteye bu minvalde itiraz eder. Ancak o, tıpkı diğer meselelerde olduğu gibi söz konusu meselede de teorik tartışmalara girmeksizin, Ehl-i sünnetin düşüncesini beyan etmekle yetinir.

Bu doğrultuda Halebî, İbnü'l-Arabî ve taraftarlarını kaza ve kader, kulların fiilleri ve özgür irade vb. konularda Sünnî İslam'dan ayrıldığını ileri sürer. İbnü'l-Arabî'nin kader sırrı olarak nitelediği "ilahi ilim ma'lûma tabidir." prensibini şu şekilde eleştirir: Ma'lûmun yokluk hâlinde iken bulunduğu durum bir failin etkisi ile midir? Yoksa dışardan bir etki mi, söz konusudur? Bu soruya "herhangi bir etki olmaksızın ma'lûm bulunduğu hal üzeredir" diye cevap verilse bu batıldır. Nitekim bu durumda söz konusu ma'lûmun illetsiz bir şekilde var olduğu anlamına gelir. Buna göre kulun fiillerinde sorumlu tutulması caiz olmaz. Eğer ma'lûm bir failin etkisi ile bulunduğu hal üzerinedir denilirse ve fail tanrı değilse aynı şekilde kulun sorumlu ve özgür olması mümkün olmaz. Ancak ma'lûm üzerinde etki sahibi olan tanrı ise hükmün sadece Allah'a ait olduğu ortaya çıkar.⁶⁵ Kanaatimizce Halebî'nin kaza ve kadere dair bu eleştirileri kendi içerisinde tutarsızdır. Zira İbnü'l-Arabî'ye göre ma'lûm yokluk üzere iken bulunduğu hal üzerinde tanrının bir etkisi söz konusu değildir. Aksi takdirde ma'lûm tanrı tarafından belirlenmiş olur ki, bu düşünce mutlak determinizme kapı aralamaktadır. Hâlbuki İbnü'l-Arabî'ye göre ma'lûm (a'yan-ı sâbite) ilahi isimlerin suretleri olması hasebiyle gayr-ı mec'ûldur. O, ma'lûmu gayr-ı mec'ûl kabul ederek insanın özgüllüğünün teorik arka planını hazırlamaktadır.⁶⁶

Öte yandan Halebî, Tanrı'nın bilmesinin yaratması olduğunu ileri süren İbnü'l-Arabî'yi eleştirir ve bilginin yaratmayı gerektirmediğini, aksine yaratmada belirleyici sıfatın tanrının iradesi olduğu ileri sürer ve Allah'ın "dilediğini yapandır" (Buruc, 85/16) ayetini iddiasına delil olarak getirir.⁶⁷ Ayrıca Halebî'ye göre kudret, iradeden fazladır, nitekim Allah dilediğine güç yetirendir. Fakat varlığı meydana getirme hususunda güç yetirdiği her şeyi murad etmemektedir.⁶⁸

62 Halebî, *Ni'metü'z-zerî'a*, 92.

63 Halebî, *Ni'metü'z-zerî'a*, 41, 53-54.

64 Halebî, *Ni'metü'z-zerî'a*, 41.

65 Halebî, *Ni'metü'z-zerî'a*, 108-109.

66 Vahdet-i vücûd öğretisi açısından kader meselesi ve mahiyetlerin yaratılmamışlığı ile olan ilişkisi için bz. Yasin Apaydın Orkhan Musakhanov, *Kelam ile Tasavvuf Arasında Bahaeddinzâde ve Kader Anlayışı* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021); Orkhan Musakhanov, "Sofyalı Bâlî Efendi'nin Kazâ ve Kaderin Sırlarıyla İlgili İsmi Meçhul Risâlesi: Yemenli Bir Yahudinin Kader Sorusuna Vahdet-i Vücûd Bakış Açısından Cevap", *Beytulhikme* 10/1 (2020), 245-270.

67 Halebî, *Ni'metü'z-zerî'a*, 110.

68 Halebî, *Ni'metü'z-zerî'a*, 129.

4. Cehennem Azabının Mahiyeti ve Ezeliği Sorununa Yönelik Eleştiriler

Vahdet-i vücûd teorisinin kabulü ile ortaya çıkan sorunlardan biri de eskatolojik sorunlardır. Âlemin hakikat düzeyinde gerçekliğinin olmaması, yani âlemin hayal olarak görülmesine neden olmaktadır. Âlemin gerçekliği olmayan bir hayal olması ise dünya ve ahirete müteallik tüm hükümlerin ilgasına yol açacağından, cennet, cehennem, azap mükâfat vb. nassla belirlenmiş tüm hususlar anlamını yitirecektir. Âlemi hakikat düzeyinde gerçekliği olmayan hayal olarak görmesinin yanı sıra insanı fiillerinden sorumlu tutan ve zikretmiş olduğumuz nass ile sabit unsurları kabul eden İbnü'l-Arabî'ye göre bir kısım insanlar kötü amellerinin neticesinde cehennem azabına duçar olsalar bile, muayyen bir süre sonra azaba alışacaklar, hatta azaptan haz almaya başlayacaklardır. Bu onun a'yan-ı sâbite teorisinin doğal sonucudur. Nitekim kişi kendi ayn-ı sâbitesinin boyunduruğu altında olduğundan, söz konusu ayn-ı sâbitesine mugâyir hareket edemez. Dolayısıyla insandan sadır olan fiiller ister iyi ister kötü olsun son tahlilde kendi hakikatine uygun olmak zorunda olduğundan kul kendi ayn-ı sâbitesine uygun yere girmektedir. Söz gelimi ayn-ı sâbitesi küfür olan kişi, bu âlemde kâfir olarak zuhura gelmektedir. Küfrünün neticesinde ise cehennem azabına duçar olmaktadır. Ancak belli bir süre azap çeken kişi cehennem azabına alışmakta ve cehennemde bulunmaktan haz almaya başlamaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre cehennem ebedi olsa da cehennem azabının ebedi olması, ilahi rahmetin genişliğine aykırıdır. Bu nedenle söz konusu iddiasını temellendirmek için Kur'an'da çokça zikrolunan azap kelimesini, kelimenin etimolojik anlamlarından biri olan uzûbet (tatlılık) şeklinde te'vil eder. Onun bu düşüncesi birçok İslam âlimi tarafından eleştirilere maruz kalmasına neden olmuştur. Bunlardan biri Halebî'dir. İbnü'l-Arabî'nin kurtuluş teorisine karşı Halebî, İbnü'l-Arabî'nin bu iddiasının Ehl-i sünnetin düşüncesine aykırı olduğunu dile getirir ve "onların azabı hafifletilmez." (Bakara, 2/162), "Derileri piştikçe, azabı tatmaları için derilerini başka derilerle değiştireceğiz" (Nisa, 4/56) ayetlerini delil olarak getirir.⁶⁹ Söz konusu meselede teorik tartışmalara girmeyi anlamsız bulan Halebî'ye göre bu meselelerde nassa itibar edilmelidir.⁷⁰

5. Cevher ve Araz Nazariyesi Eleştirisi

Halebî'nin İbnü'l-Arabî'ye yöneltmiş olduğu eleştirilerden bir diğeri ise İbnü'l-Arabî'nin teceddüd-i emsâl ve halk-ı cedîd çerçevesinde zikretmiş olduğu cevher ve araz nazariyesidir.

Kelâmcıların nazarında cevher; varlığı kendi başına idame edebilen bir başka deyişle kendi nefsi ile kaim olan, varlığının idamesinde başkasına ihtiyaç duy-

⁶⁹ Halebî, *Ni'metü'z-zerî'a*, 139-140.

⁷⁰ Kafirlerin cehennemde ebedi kalıp kalmayacakları ve cehennem azabının mahiyeti hakkındaki tartışmalar için bz. Orkhan Musakhanov, "Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin Risâle fi mes'eleli hulûdi'l-küffâr Adlı Eseri: İnceleme ve Tahkik", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 2/1 (2019), 81-127; Orkhan Musakhanov, "Kutbüddinzâde İznîkî'nin Hulûd-ı Küffâr Meselesinde Gazzâlî Savunusu", *Eskiye* 44 (2021), 499-524.

mayan, değişmeyen, sürekli yüklem konusu olmasına rağmen kendisi yüklem olmayan öz varlıktır. Buna göre cevher yaratılışında Vâcibu'l-vücûda muhtaç olmakla birlikte varlığının idamesinde hiçbir şeye muhtaç değildir.⁷¹ Araz ise biza-tihi kendi kendine kaim olmayan şeydir. Buna göre araz; başkası sayesinde var olan, sıfatın mevsûfuna tabi olması gibi mekânda yer kaplaması bakımından başkasına tabi olan şeydir.⁷²

Kelâmcıların ekseriyeti cevher ve araz teorisi ile âlemin herhangi mahalle dayanmaksızın kendi başına kaim cevher ve kendi başına kaim olmayan ancak bir şeye dayanmak suretiyle var olabilen arazlardan meydana geldiğini iddia eder. Nitekim âlemi meydana getiren cisimler dikkatli bir şekilde gözlemlendiğinde bunların bir kısım niteliklerinde değişimler olduğunu fark edilir. Öte yandan nasıl ki cevher arazlardan yoksun kalamıyorsa aynı şekilde arazlar da cevher olmadan var olamaz. Dolayısıyla hem araz hem de cevher hadis olmak zorundadır.⁷³

İbnü'l-Arabî, Eş'arîlerin cevher ve araz nazariyesini halk-ı cedid ve teceddüd-i emsal çerçevesinden değerlendirir. Söz konusu teoriye âlem her an yeniden ve kesintisiz bir şekilde benzerleri ile anbean yaratılmaktadır. Şöyle ki Hak ezeli ilminde bir çeşit varlığı bulunan şeylerin hakikatlerine yani a'yan-ı sâbiteye tecelli ile her an varlık vermektedir. Bu tecelli ile eşya varlık kazanmakta ve yaratılış her an yenilenmektedir. Fakat tecellinin şiddetinden dolayı normal bilinç seviyesindeki insanların eşyanın Hakk'ın tecellisi ile bir an var bir an yok olduğunu idrak edemezler. Buna göre zuhurun şiddeti ve yaratılışın benzerleri ile gerçekleşmesi insan idrakinin üzerinde cereyan ettiği için insan, eşyanın anbean ve yeniden benzerleri ile var edildiğini anlayamaz.⁷⁴ Ona göre Eş'arîler ve sofistler arazların her an değişimi ile yaratmada yenilenme düşüncesine ulaşmışlardır. Eş'arîlere göre bu değişim arazlarda meydana gelmekte iken sofistlere göre ise değişim âlemin tamamında meydana gelmektedir. Dolayısıyla her iki grupta gerçeğe kısmen ulaşılar bile hata içerisindedirler. Sofistlerin hatası, âlemdeki değişimin yanında tüm suretlerin taşıyıcısı olan değişmez özü bilememeleridir. Eş'arîlerin hatası ise âlemin tamamının arazlardan müteşekkil olduğunu anlayamamalarıdır.⁷⁵ Kısacası Eş'arîler âlemdeki daimî değişiklikten hareketle sabit ve değişmez bir hakikate ulaşmış ancak bu değişmez şeyin âlemin tamamı sanarak hata etmişlerdir.⁷⁶ Fakat onlar âlemin tamamının tek bir cevher ve ona ilişkin arazlardan meydana geldiğini ve bu cevherin ilahi zat olduğunu idrak edememişlerdir. Şu

71 Hulusi Aslan- Mustafa Bozkurt, *Sistematik Kelâm* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 21.

72 Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 110.

73 Mehmet Bulğen, *Cevher Araz Teorisi (Kelâm Geleneği)*, *İslâm Düşüncesinde Teoriler: Metafizik*, haz. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 2/544-545.

74 Mustafa Tahrîrî, "Fusûsu'l-Hikem'de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd", *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, mlf. Avni Konuk (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010), 2/21.

75 İbn Arabî, *Fusûs*, 134; Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları için Anahtar Kavramlar*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 259; Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahrîrî- Selçuk Eraydın (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010), 3/38-39.

76 Ekrem Demirli, *Fusûs Şerhi*, 400.

hâlde Eş'arilerin cevheri İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminde ilahi zata, arazlar ise ilahi zatın kendileriyle taayyün ettiği suretlere tekabül etmektedir. Böylece Eş'arilerin düalist bir yapı arz eden cevher araz düşüncesi İbnü'l-Arabî ile monist bir yapıya dönüşmüştür. İbnü'l-Arabî, "Fakat onlar, yeni yaratılıştan tereddüt ve şüphe içindedirler" (Kâf, 50/15) ayetinin söz konusu iddialarına delil olarak getirir.

Sünnî paradigmaya sıkı sıkıya bağlı olan Halebî, İbnü'l-Arabî'nin söz konusu ayeti bağlamından kopardığını ileri sürer. Ona göre söz konusu ayet ölümünden sonra yeniden diriliş inkâr eden kâfirler hakkındadır. Nitekim ayet siyâk ve sibâkı dikkate alındığında kâfirlerin "Biz öldükten ve toprak olduktan sonra mı diriltileceğiz." (Kâf, 50/3) sorusuna cevap mahiyetinde nazil olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Allah söz konusu ayette ne a'yânın ne de arazların yenilenmesinden bahsetmemektedir.⁷⁷

Halebî, bu iddiaların tanrıyı, ancak suret ile var olabilen suretin de ancak kendisi ile akledilebildiği ma'kûl bir cevher ile özdeş hâle getirdiği gerekçesiyle şiddetle reddeder ve bu düşüncenin küfür olduğunu ileri sürer. Öte yandan âlem, iki zamanda baki olmayan arazlardan ibaret ise, "âlemin varlığı ve varlığını idame ettirmesi ne iledir?" şeklinde soru yöneltir.

Öte yandan Halebî, sabit cevherin reddedilmesi ve âlemin sürekli yenilenen arazlardan müteşekkil kabul edildiği takdirde oluşabilecek ahlaki soruna dikkat çeker. Buna göre sabit ve değişmez cevherin reddi insanın dini ve ahlaki sorumluluğunu temellendirmek imkânsız hâle gelecektir. Nitekim insan ve fiilleri de sürekli yenilenen arazlardan meydana geldiğinden, bu dünyada günah veya sevap işleyen kişi ile ahirette ceza veya mükafatla karşılaşacak kişi aynı olmayacaktır.⁷⁸ Bu nedenle Halebî, Sünnî kelâmcıların "değişim cevherlerde değil, sadece arazlarda meydana gelmektedir." prensibine sıkı sıkıya bağlıdır.

Halebî, Vahdet-i vücûd sisteminin ontolojik ve epistemolojik savlarının haricinde birçok tali meselede de İbnü'l-Arabî'yi eleştirir. Halebî'nin İbnü'l-Arabî'ye yönelik eleştirilerinden bir diğer ise birçok polemik yazarı tarafından sıkça zikredilmiş olan Firavununun imanı meselesidir. İslam âlimleri arasında firavunun imanının ye's hâlinde gerçekleştiği ve söz konusu durumda gerçekleşen iman etme fiilinin Allah nezdinde makbul olmadığı hususunda genel kanaat mevcuttur. Ancak İbnü'l-Arabî *Fusûsü'l-Hikem* adlı eserinde firavunun ölüm anında iman ettiğini ve bu iman Allah nezdinde makbul olduğunu ileri sürer.⁷⁹ Halebî, İbnü'l-Arabî'nin iddialarını ilgili ayetlerin zahirinden hareketle eleştirir.

⁷⁷ Halebî, *Ni'metü'z-zer'â*, 103.

⁷⁸ Halebî, *Ni'metü'z-zer'â*, 104.

⁷⁹ Mervener Tiryaki, "İbn Arabî'ye Göre Firavun'un İmanı ve Alâeddin el-Buhârî'nin Konuya Dair Eleştirileri", *Theosophia Dergisi* 4 (2022), 61-76.

Sonuç

Halebî ile İbnü'l-Arabî arasındaki ihtilafın temel nedeni her iki düşünürün tanrı tasavvurundaki farklılıktır. İbnü'l-Arabî, tanrıyı zat ve sıfat şeklinde çift boyutlu bir tanrı telakki ederken âlemi, tanrının isim ve sıfatlarının tecelligâhı kabul etmektedir. Buna göre âlem, ilahi isimlerin mazharı, tanrı ise âlemin hakikatidir. Varlıkta tanrının varlığı haricinde herhangi bir varlığı kabul etmeyen vahdet-i vücûd teorisinin aksine Halebî, klasik anlamda Sünnî kelâmî paradigmaya uygun olarak varlığı; tanrının varlığı (kadim) ve âlemin varlığı (hâdis) şeklinde iki farklı kategoriye ayırır. Dolayısıyla varlık düşüncesine bakışta ortaya çıkan bu temel fikri ayrım, tüm metafizik tartışmaların kaynağını oluşturmaktadır. İşte bu paradigma farklılığı Halebî'nin İbnü'l-Arabî ve takipçilerine yönelttiği metafiziksel eleştirilerin odağını işgal etmektedir. Bu nedenle Halebî'nin eleştirilerinin odağında sûfîlerin tanrıyı mutlak vücûd olarak kabul etmeleri ve şeylerin hakikatinin bizatihi tanrının oluşu meselesi yer almaktadır. Ona göre böylesi monist bir tanrı tasavvuru, hâlık ile yaratıcı arasındaki ontolojik farklılığı ortadan kaldırmakla kulların fiilleri, mükellefiyet, kulların irade özgürlüğü vb. birçok teolojik soruna yol açmaktadır. Zira teklifin imkânı ancak hâlık ve mahlûk olmak şeklinde iki farklı varlık kategorisi olduğunda mümkün hâle gelmektedir. Tüm eşyanın hakikatinin tanrının kendisi olduğu düşüncesinde varlıklar, varlık ve hakikat bakımında tek varlığa indirgendiği için teklifin, yani şer'î mükellefiyetin imkânı ortadan kalkmakta ve ibahilik sorununa yol açmaktadır. Öte yandan Halebî'ye göre söz konusu tanrı tasavvuru beraberinde vahdet-i edyân düşüncesini meşru hâle getirmektedir. Bu durumda yeryüzünde bulunan herkes, her neye tapınırsa tapınsın son tahlilde Allah'a tapmış olacağından, İslam'ın kurtuluş doktrini yara almaktadır.

Dolayısıyla Halebî'nin vahdet-i vücûd sistemine yönelik eleştirilerini rasyonel temelli eleştiriler olarak görmek mümkün değildir. O, sistemin yapısından ziyade, böylesine monist bir sistemin doğuracağı teolojik sorunları eleştirilerinin odağına yerleştirir ve söz konusu sorunları sathi bir bakış açısıyla değerlendirir. Bu nedenle o, kendisinden önce İbnü'l-Arabî aleyhine verilmiş fetvalara eserinde yer verdiği görülmektedir. Halebî bu tavrıyla İbnü'l-Arabî'nin zındık ve kâfir olduğu hususunda İslam âlimleri arasında icmâ olduğu izlenimi yaratmaya çalışır. Halebî'nin vahdet-i vücûd eleştirilerinde beyanî yöntem takip ettiği görülmektedir. O, çoğu zaman nassın zahirine aykırı olduğunu düşündüğü meselelerde *Fusûs*'dan birçok alıntılar yapar ve bu düşüncelerin şeriatın zahiriyle taban tabana zıt olduğunu ortaya koymaya çalışır. Bunu yaparken de sûfîlerin, batini te'vil adı altında nassları nasıl çarpıttığını göstermeye çalışır. Vahdeti vücûdun epistemolojisine yönelmiş olduğu eleştirilerden hareketle Halebî, epistemik zeminin doğuracağı ahlaki sorunlara dikkat çekmektedir. Halebî'nin amacı son tahlilde vahdet-i vücûd düşüncesinin Sünnî İslam anlayışına muhalif olduğunu ortaya koymaktır.

Kaynakça

- Afifi, Ebû Alâ. *Fusûsü'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar Kavramlar*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Akti, Selahattin. "Bir Rasyonel Bilgi Eleştirisi Olarak İbn Arabî'nin Fahreddin er-Râzî'ye Mektubu". *Theosophia Dergisi* 5 (2022), 103-119.
- Akti, Selahattin. "İbn Arabî'nin Kader Anlayışında Bazı Anahtar Kavramlar". *Teslimiyet*. ed. Muhammed Bedirhan. İstanbul: Nefes Yayınevi, 2024.
- Akti, Selahattin. *İbn Arabî'de Varlık ve Kötülük Problemi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019
- Apaydın, Yasin - Musakhanov, Orkhan. *Kelam ile Tasavvuf Arasında Bahaeddinzâde ve Kader Anlayışı*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.
- Aslan, Hulusi- Bozkurt, Mustafa. *Sistematik Kelâm*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.
- Bedirhan, Muhammed. "Vahdet-i Şühûd Teorisi". *İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik*. haz. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe yayınları, 2021.
- Bedirhan, Muhammed. *Vahdet-i Vücûdu Savunmak*. Litera Yayıncılık, İstanbul 2019.
- Bulğen, Mehmet. "Cevher-Araz Teorisi (Kelâm Geleneği)". haz. Ömer Türker. *İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik*. 2. Cilt. 540-586. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Demirli, Ekrem. *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2006.
- Demirli, Ekrem. *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Halebî, İbrahim. *Nî'metü'z-zerî'a fî nusreti'ş-şerî'a*. Riyad: Dâru'l-Masir, 1998.
- Halebî, İbrahim. *Tesfîhu'l-ğabî fî tenzihi İbn Arabî*. Kahire: Dâru'l-Mearic, 2008.
- İbn Arabî. *Fusûsü'l-hikem*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2006.
- İbn Arabî. *Futûhât-ı Mekkiyye*. 3. Cilt. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayınları, 2007.
- İzutsu, Toshihiko. *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*. çev. Ahmet Yüksel Özemer. İstanbul: Kaknüs Yayıncılık, 2005.
- Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. haz. Mustafa Tahrallı- Selçuk Eraydın. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010.
- Kösen, Cumali - Koçinkağ, Mansur. *İlâhî İlmî Mahiyeti ve Ma'lûmla İlişkisi*. Bursa: Emin Yayınları, 2022.
- Kösen, Cumali. *İbn Arabî'de Özgürlük*. Bursa: Emin Yayınları, 2020.
- Musakhanov, Orkhan. "Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendî'nin Risâle fî mes'eleti hulûdî'l-küffâr Adlı Eseri: İnceleme ve Tahkik". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 2/1 (2019), 81-127.
- Musakhanov, Orkhan. "Kutbüddinzâde İznîkî'nin Hulûd-ı Küffâr Meselesinde Gazzâlî Savunusu". *Eskiye* 44 (2021), 499-524.
- Musakhanov, Orkhan. "Muhammed Hayât es-Sindî'nin (ö. 1163/1750) Fethu'l-vedûd 'alâ vahdeti'l-vücûd İsimli Vahdet-i Vücûd Reddiyesinin Tahkiki ve Eleştirisi". *AKİD* 1/1 (2018), 94-132.
- Musakhanov, Orkhan. "Sofyalı Bâlî Efendî'nin Kazâ ve Kaderin Sırlarıyla İlgili İsmi Meçhul Risâlesi: Yemenli Bir Yahudinin Kader Sorusuna Vahdet-i Vücûd Bakış Açısından Cevap". *Beytulhikme* 10/1 (2020), 245-270.

- Nablûsî, Abdulğani. *Gerçek Varlık*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Taftazânî. *Kelâm İlmi ve İslam Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020.
- Tahralı, Mustafa. *"Fusûsu'l-Hikem'de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd"*. *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*. mlf. Avni Konuk. 2. Cilt. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010.
- Taşköprülüzâde, Ahmed Efendi. *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye (Osmanlı Âlimleri)*. çev. Muhammet Hekimoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2019.
- Tilimsânî, Afifüddin. *Me'âni'l-esmâi'l-ilâhiyye*. thk. Orkhan Musakhanov. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- Tiryaki, Mervenur. "İbn Arabî'ye Göre Firavun'un İmanı ve Alâeddin el-Buhârî'nin Konuya Dair Eleştirileri", *Theosophia Dergisi* 4 (2022) 61-76.
- Uludağ, Süleyman. "Şathiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/370-371. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

