T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

İBN ARABÎ METAFİZİĞİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Şükrü TOPUZ
2502110350

DANIŞMAN
Prof. Dr. Recep ALPYAĞIL

İSTANBUL 2019

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DOKTORA
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı	:	ŞÜKRÜ TOPUZ	**Numarası**	:	2502110350
Anabilim Dalı / Anasanat Dalı / Programı	:	FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ	**Danışmanı**	:	PROF. DR. RECEP ALPYAĞIL
Tez Savunma Tarihi	:	18.06.2019	**Saati**	:	11:00
Tez Başlığı	:	"İBN ARABİ METAFİZİĞİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ"			

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 50. Maddesi uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE ~~OYBİRLİĞİ~~ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. RECEP ALPYAĞIL		Kabul
2- PROF. DR. AYDIN TOPALOĞLU		Kabul
3- PROF. DR. KEMAL BATAK		Kabul
4- PROF. DR. MUAMMER İSKENDEROĞLU	DÜZELTME	
5- DR.ÖĞR. ÜYESİ ERCAN ALKAN		Red

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. İSMAİL HACINEBİOĞLU		
2- DR. ÖĞR. ÜYESİ TAMER YILDIRIM		

ÖZ

İBN ARABÎ METAFİZİĞİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Şükrü TOPUZ

Kötülük problemi, içinde yaşadığımız dünyadaki kötülüklerle mutlak iyi, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten teist Tanrı anlayışının bağdaşmadığı iddiasıdır. Bu çalışma, mistik felsefenin en önemli isimlerinden biri kabul edilen İbn Arabî'nin teodise anlayışını ortaya koymaktadır. İbn Arabî kötülük problemine felsefî açıdan ilahî isimler teorisi ile ahlakî açıdan ise dinî metinlere dayanan bir teodise anlayışıyla çözüm sunmaktadır. Tezimizde probleme ilişkin olarak ortaya konulan her iki çözüm yolunun İbn Arabî tarafından nasıl bir araya getirildiği sonuçlarıyla birlikte ortaya konulacaktır. İbn Arabî'nin felsefî ve ahlakî yaklaşımının ulaştığı cevaplar birbirinden farklıdır. Felsefî olarak İbn Arabî, varlığı sırf iyilik olarak görmektedir. Bu anlayışa göre "kötülük var mıdır?" sorusu felsefî açıdan "hayır" şeklinde cevaplandırılmaktadır. Ahlakî açıdan ise aynı soruya verilecek cevap "evet" olacaktır. Çalışmamızda İbn Arabî tarafından verilen her iki cevap birlikte gösterilecektir.

Anahtar kavramlar: İbn Arabî, kötülük problemi, ilahî isimler, teodise, şeytan, nefs.

ABSTRACT

THE PROBLEM OF EVIL IN IBN 'ARABI'S METAPHYSICS

Şükrü TOPUZ

The problem of evil is the claim that the evils in the world we live in are incompatible with the absolute good, all-knowing, omnipotent theological understanding of God. This study reveals the understanding of Ibn Arabi's theodice, which is considered to be one of the most important names of mystical philosophy. Ibn 'Arabi, presents a philosophical solution to the evil problem from a philosophical point of view, and from a moral point of view, based on religious texts. In our thesis, how the two solutions were put together by Ibn 'Arabi about the problem will be revealed together with the results. The results of Ibn 'Arabi's philosophical and moral approach are different from each other. The answers reached by Ibn Arabi's philosophical and moral approach are different from each other. Philosophically, Ibn 'Arabi sees existence as merely good. According to this understanding, the question "Is there evil?" is answered philosophically in terms of "no". Morally, the answer to the same question will be "yes." In our study, both answers given by Ibn 'Arabi will be shown together.

Key concepts: Ibn 'Arabi, The problem of evil, divine names, theodicy, devil, nefs.

ÖNSÖZ

Pek çok çağ ve coğrafyada farklı şekillerde kendisini gösteren kötülük olgusu, dinî, edebî ve felsefi metinlere konu olmuştur. Kötülük, sadece din felsefinde değil bir problem olarak kelam, felsefe ve tasavvuf gibi farklı alanlarda da incelenmiştir. Din felsefesinin önemli meselelerinden biri olan kötülük problemi çağdaş din felsefesi çalışmalarında kendisine yer bulsa da ülkemizde, tasavvuf metafiziği açısından yeterince ele alındığı söylenemez.

Akledilir her meselede görüş ayrılığının kaçınılmaz olduğunu ifade eden İbn Arabî'yi haklı çıkartırcasına din felsefesinde, kötülük problemi hakkında, ateist ve teist düşünürlerin birbirinden oldukça farklı görüşler ortaya koyduğunu görmekteyiz. Biz, bu çalışmamızda, tasavvuf metafiziğinin önde gelen isimlerinden biri olan İbn Arabî'nin insanların ilgilene geldikleri büyük bir mesele olarak nitelediği kötülük problemine ilişkin görüşlerine değineceğiz.

Çalışmamız, giriş ve sonuç bölümü hariç üç bölümden meydana gelmektedir. Çalışmamızın birinci bölümünde kötülük probleminin kavramsal çerçevesi, iyilik ve kötülükte ölçü ve kaynak meselesi, şeytan ve kötülük ilişkisi son olarak da nefs ve kötülük ilişkisi ele alınmıştır. İkinci bölümde ise kötülük problemi bağlamında İbn Arabî'yle özdeşleşen vahdet-i vücûd düşüncesi, temel bileşenleri olan varlık mertebeleri, a'yân-ı sâbite ve İbn Arabî'nin Tanrı-âlem-insan ilişkisinde çok önemli bir yer tutan ilahî isimler İbn Arabî'nin kötülük problemine bakış açısı açısından ele alınmıştır. Üçüncü bölümde ise metafizik, ahlakî ve doğal kötülük hakkında düşünürümüzün görüşleri ortaya konulmuştur. Son olarak İbn Arabî'nin teodise anlayışının çağdaş din felsefesi açısından değerlendirilmesi yapılmıştır. Sonuç bölümünde ise çalışmamızın bütün bölümlerinde ortaya koymuş olduğumuz hususlar değerlendirilerek ulaştığımız sonuçlar ifade edilmiştir.

Çalışmamızın ortaya çıkmasında çok değerli katkılarını gördüğüm isimlere teşekkür ederim. Öncelikle, İslâm düşünce tarihinde kendisine seçkin bir yer edinmiş

olan tasavvuf metafiziğinin önde gelen isimlerinden biri olan İbn Arabî gibi değerli bir ismi tez konusu olarak belirlememe vesile olan ve çalışmamızın her aşamasında çok büyük desteğini gördüğüm ve çalışma azmiyle kendisinden gıpta ettiren kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Recep Alpyağıl'a şükranlarımı sunarım. Tezimizin, başlangıç aşamasından sonuna kadar çok nitelikli yönlendirmeleri ve yapıcı eleştirileriyle tezimizin olgunlaşmasına katkıda bulunan muhterem hocalarım Prof. Dr. Aydın Topaloğlu'na ve Prof. Dr. Kemal Batak'a minnettarım. Son olarak, bu uzun ve yorucu çalışmamız boyunca göstermiş olduğu sabır ve vermiş olduğu destekten dolayı eşim Rukiye'ye ve oğlum Şamil'e ayrıca teşekkür ederim.

Şükrü Topuz
İSTANBUL 2019

İÇİNDEKİLER

ÖZ ..... **iiii**

ABSTRACT ..... **ivv**

ÖNSÖZ ..... **v**

İÇİNDEKİLER ..... **vii**

GİRİŞ **1**

BİRİNCİ BÖLÜM

1. İBN ARABÎ DÜŞÜNCESİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

1.1. İBN ARABÎ AÇISINDAN KÖTÜLÜK PROBLEMİNİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ……..... 32

1.2. İYİLİK VE KÖTÜLÜKTE ÖLÇÜ VE KAYNAK SORUSU 42

1.3. ŞEYTAN VE KÖTÜLÜK İLİŞKİSİ 50

1.4. NEFS VE KÖTÜLÜK İLİŞKİSİ 54

İKİNCİ BÖLÜM

2. KÖTÜLÜK PROBLEMİ BAĞLAMINDA İBN ARABÎ'DE VARLIK TASAVVURU

2.1. BİR VARLIK TASAVVURU OLARAK VAHDET-İ VÜCÛD 59

2.2. VAHDET-İ VÜCÛD ANLAYIŞINDA VARLIK MERTEBELERİ 62

2.3. A'YÂN-I SÂBİTE 63

2.4. İLAHÎ İSİMLER 69

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. İBN ARABÎ FELSEFESİNDE BİR TEODİSENİN İMKÂNI

3.1. İYİLİK VE KÖTÜLÜĞÜN GÖRECELİ KARAKTERİ 76

3.2. METAFİZİK KÖTÜLÜK 89

3.3. AHLAKÎ KÖTÜLÜK 91

3.3.1. İmtihan Aracı Olarak Kötülük 98

3.3.2. Arınma Yolu Olarak Kötülük 101

3.3.3. Rahmet Aracı Olarak Kötülük 102

3.3.4. Allah'a İltica Vesilesi Olarak Kötülükler 105

3.3.5. İyinin Anlaşılmasına Hizmet Etmesi Bakımından Kötülük..... 106

3.4. DOĞAL KÖTÜLÜK 107

3.5. İBN ARABÎ'NİN TEODİSE ANLAYIŞININ ÇAĞDAŞ DİN FELSEFESİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ 113

SONUÇ 117

KAYNAKÇA……...……..……125

ÖZGEÇMİŞ 145

KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e. : Adı geçen eser

a.g.m. : Adı geçen makale

a.y. : Aynı yer

Bas. : Baskı

bkz. : Bakınız

C. : Cilt

Çev. : Çeviren

Der. : Derleyen

DİA : Diyanet İslâm Ansiklopedisi

DİB : Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları

Ed. : Editör

Haz. : Hazırlayan

İFAV : İlahiyat Fakültesi Vakfı

İSAM : İslâm Araştırmaları Merkezi

MEB : Milli Eğitim Bakanlığı

nşr. : Neşreden

s. : Sayfa

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

TÜBİTAK Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu

v.d. : Ve diğerleri

vb. : Ve benzerleri

GİRİŞ

A. MUHYİDDİN İBN ARABÎ (1165-1240) VE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Kanaatimizce İbn Arabî, İslâm düşünce tarihinin en üretken ve etkili şahsiyetlerinden biridir. Hayatına ilişkin ilk elden ve doğru bilgiler, büyük önem ve hacme sahip eseri **Fütûhât-ı Mekkiyye**'de yer almaktadır. Eserin bizim için olduğu kadar İbn Arabî araştırmacıları için de vazgeçilmez olduğu kanaatindeyiz. **Fütûhât-ı Mekkiyye**'de belirttiği üzere, tam adı, Muhammed b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Arabî et-Tâî el-Hatemî'dir.[1]

Kendi ifadesiyle Doğu Endülüs hükümdarı Muhammed b. Sa'd b. Merzeniş'in hükümdarlığı ve Mürsiye'deki yönetimi devrinde doğdu.[2] Önceleri, İbn Arabî'nin, hicrî 560 yılının 17 Ramazan'ında doğduğu kabul edilirken son araştırmalarda bulunan bir belgeye dayanılarak doğum tarihi 27 Ramazan olarak tespit edilmiştir.[3] İbn Arabî, pek çok tartışmaya konu olmuş bir isimdir. Onun hakkındaki bu tartışmalar, isminin yazılışı noktasında da vuku bulmuş, bazıları onun ismini mâlikî kadısı ve kelam âlimi Ebû Bekir İbnü'l Arabî'den ayırt edilmesi için İbn Arabî şeklinde, bazıları ise **Fütûhât-ı Mekkiyye**'de İbn Arabî'nin de yazdığı gibi İbnü'l Arabî şeklinde yazmıştır. Dini ihya eden anlamındaki *Muhyiddin,* ona lakab olarak verilmiş ve en büyük üstad anlamındaki *eş-Şeyhü'l Ekber* ise tasavvuftaki seçkin yerini belirtmek için kullanılmıştır. *İbn Süreyka* ve *İbn Eflâtun* gibi lakapların ise bazı araştırmacıların yakıştırmaları olduğu ifade edilmektedir.[4]

---

1 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, Çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2009, C.XVII, s. 452; Ayrıca Arapça metinle karşılaştırmak için bkz. **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, Ed. Ahmet Şemsettin, Daru'l Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2011, C.VII, s. 389.

2 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XVI, s. 236.

3 Süleyman Uludağ, **İbn Arabî**, TDV Yayınları, Ankara, 1995, s. 3.

4 Mahmud Erol Kılıç, **Şeyhi Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş**, Sufi Kitap, 4. Bas., İstanbul, 2013, s. 24-25.

Geride bıraktığı devasa malzemeye baktığımızda İbn Arabî'nin oldukça üretken bir isim olduğunu ifade etmeliyiz. O, başta tasavvuf olmak üzere tefsir, hadis, hukuk, ilahiyat ve felsefe alanlarında pek çok eser vermiştir.[5] Şu hususu özellikle belirtmek isteriz ki İbn Arabî'nin eserleri ve fikri serüveni salt entelektüel bir merakın giderilmesi olarak görülemez. Zira o, kendisinin Allah tarafından ümmete ve kullarına nasihat etmekle memur kılındığını söylemektedir.[6] Kendisini, *Allah adamı*[7] olarak niteleyen İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**'de Allah'ın kendisine özel olarak doğrudan *Kullarıma nasihat et!* diye hitap ettiğini ve bunu Allah'ın kendisi için bir inayet ve şereflendirme olarak yaptığını belirtmektedir.[8]

Şam'da 22 Rebîülahir 638 (10 Kasım 1240) tarihinde vefat eden İbn Arabî, Kasiyûn dağı eteğindeki Kadı Muhyiddin İbnü'z Zeki ailesinin kabristanına defnedildi.[9] 75 yıllık ömrü 1240 tarihinde nihayete erdiğinde geride yüzlerce eser ve kendisine bağlılığı ifade eden *ekberîlik*[10] geleneğini bırakmıştır.

---

5 William Chittick, "Ibn Arabi", (Çevrim içi) https://plato.stanford.edu/entries/ibn-arabi/,15.07.2018.

6 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.VII, s. 18.

7 İbn Arabî, bu konuda şunları söylemektedir: "Allah'ın bazı adamları vardır ki, onlara bir anlayış, genişlik ve emaneti koruma gücü vermiştir. Bu sayede onlar meclislerdeki herkese dönük işaretleri 'Allah'tan anlarlar.' Onlar inkâr tecellisinde Allah'ı tanıyanlar olduğu kadar bütün inançlarda O'nu müşahede edenlerdir. Bizi onlardan yaptığı için Allah'a hamd olsun.", İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.IX, s. 243.

8 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.V, s. 212.

9 M. Erol Kılıç, "Muhyiddin İbn'ül Arabî", **DİA**, İstanbul,1999, C.XX, s. 495.

10 "*Ekberi* kelimesi, ilk şeyhi, 560/1165'de Mürsiya'da doğup 638/1240 yılında Şam'da vefat eden Muhyiddin Ebu Abdullah b. Ali el-Hâtimî el-Endelûsi olan tasavvufî ekole bağlılığı gösteren bir isim ve sıfattır. Ona müritleri en büyük şeyh anlamında, Şeyhu'l Ekber saygı ünvanını vermişlerdir ki, bu ekolün adı da buradan gelmektedir. (…) Kaynağını İbn Arabî'nin eserinde ve Bedru'l Habeşî, İbn Sevdekîn ya da Konevî gibi ilk müridlerine aktardığı sözlü öğretisinde bulan bu ekol, yüzyıllar boyunca büyüyecek ve sağlamlaşacaktır. Çalışmalarıyla Şeyh'in eserlerini yorumlamaları ve kendi kitapları Şeyhu'l Ekber'in öğretisinin sebatını devam ettirecek seçkin müridleri üyeleri arasına katacaktır; İbn Arabî'nin ölümünden günümüze kadar, eserleri aracılığıyla kayda değer müridlerin doğduğunu görmeyen bir asır olmayacaktır. Böylelikle Hicri VII. Asırda İbn Arabî'nin ölümünden sonra Konevî (ö. 672/1274), Afîfüddin et-Tilimsânî (ö. 690/1291), Sadettin el- Fergânî (ö. 691-700/1292-1300) gibi müridleri buluyoruz. Sonra VIII. yüzyılda Abdurrezzâk el- Kâşânî (ö. 730/1330) ve Davûd el- Kayserî (ö. 75/1350). IX. yüzyılda, yüzyılın başında Abdurrahman el-Cîlî (ö. 811/?) ve yüzyılın sonunda Abdurahman el-Câmî (ö. 898/1492). X. yüzyılda Fahreddîn el-Kâzerûnî (ö.?), Bâlî Efendi (öl. 960/1553) ve Abdulvahhâb eş-Şa'rânî (ö. 960/1553). XI. yüzyılda Abdullah el-Bosnevî (ö. 1046/1644), İsmail Hakkı (ö. 1042/1632, Muhammed Kurdî es-Sahrânî (ö. 1048/?) Kuşşâşî ve Berezencî (ö. 1096/?). XII. Yüzyılda, Abdulganî el-Nablûsî (Ö. 1050/1143), Hasan el-Bânî (ö. 1148/1735).", "Arabîlik ve Ekberilik Arasında Doğruluğun Mucize Olarak Hermenötiği", Ryad Atlagh, Çev. Ahmet Zeki

Bilindiği üzere, din felsefesinin en önemli konularından biri de kötülük problemidir. Kaynaklar, kötülük problemi ile ilgili olarak ortaya konulan görüşlerin çeşitliliğini ve kötülük probleminin tarihinin çok eskilere uzandığını göstermektedir. Pek çok din ve kültür bu kadim meseleye cevap verme ihtiyacı hissetmiştir. Kötülük probleminin çözümüne yönelik olarak farklı yaklaşımlar söz konusu olmuştur. Bu yaklaşımlar şu şekilde sıralanabilir: (i) Ateş ve yağmur örneğinde olduğu gibi kötülük olarak algılanan şeyler aslında daha büyük iyilikler için gereklidir. (ii) Kötülük, özünde iyi bir âlem yaratmanın zorunlu yan ürünüdür. (iii) Kötülük olarak algılanan şeyler gerçek bir varoluşa sahip değildir. (iv) Kötülük, insan olarak anlayışımızdan uzak bir sırdır. (v) Âlemdeki kötülükler deneme, eğitme ve olgunlaşma amacıyla vardır. (vi) Yaşanan acı ve ızdırap veren durumlar işlenen günahlardan dolayı verilen bir cezadır. (vii) Kötülük, insanın özgür iradesini yanlış kullanmaktan dolayı vardır.[11] Her ne kadar bu tarz yaklaşımlarla problem çözülmeye çalışılmışsa da kötülük problemi, din felsefesindeki güncelliğini bugün dahi devam ettirmektedir.

İslâm düşüncesinin önde gelen isimleri de bu kadim meseleye sessiz kalmamış, konuyla ilgili olarak düşüncelerini açıklamışlardır. Bu bağlamda, İbn Arabî'nin kötülük problemi ile ilgili görüşleri çalışmamızın konusu olacaktır. Kötülük problemi, İbn Arabî tarafından insanların ilgilene geldikleri *büyük bir mesele*[12] olarak ifade edilmektedir. Bu büyük meselenin çözümüne yönelik olarak da düşünürümüz ontolojik ve dinî olmak üzere iki farklı açıdan cevap verdiğini görmekteyiz. İleride daha detaylı olarak açıklanacağı üzere İbn Arabî'nin verdiği felsefî ve ahlakî cevaplar bütünüyle incelendiğinde düşünürümüzün meseleye oldukça geniş bir açıdan baktığı görülecektir.

Ünal, Haz. Turan Koç, **İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011, s. 255-256, Ayrıca bkz. Mahmut Erol Kılıç "Ekberiyye", **DİA**, C.X, s. 544-545.

11 Jeffrey Burton Russell, **İblis: Erken Dönem Hıristiyan Geleneği**, Çev. Ahmet Fethi, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 13-14.

12 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.III, s. 199.

B. ANA HATLARIYLA KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE TARİHSEL GEÇMİŞİ

Kötülük edebî, dinî ve felsefî metinlerin kendisine konu edindiği kadim bir olgudur. Kötülüğün varlığı, İbn Arabî'nin **Fütûhât-ı Mekkiyye**'de bizlere gösterdiği gibi oldukça eskidir. İbn Arabî, adı geçen eserinde, insanlık tarihinde söylenen ilk şiiri bizlere aktarmaktadır. Söz konusu bu şiir, ne aşk ne kahramanlık ne de başka bir şey üzerine değil, bir cinayet üzerine yani kötülük üzerine yazılmıştır. İbn Arabî'nin, **Fütûhât-ı Mekkiyye**'de bizlere aktardığı şiir şöyledir:

> Beldeler değişmiş beldedekiler de
> Yeryüzü kapkaranlık bir tozla kaplanmış.[13]

İbn Arabî, bu şiirin, Hz. Âdem'in oğlu Kabil'in, kardeşi Habil'i öldürdüğünde, Hz. Âdem tarafından söylendiğini ifade etmektedir.[14]

Din felsefesi, kötülük gibi uzun bir geçmişe sahip meseleyi, kendisine bir problem olarak konu edinmiştir. Bu noktada, konunun daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle problemle ilişkin olan, *Tanrı, iyi/lik, kötü/lük, metafizik kötülük, ahlakî kötülük, doğal kötülük, korkunç kötülük, savunu, teodise* kavramlarına değineceğiz.

Kötülük probleminin merkezinde her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak iyi olduğu ifade edilen *Tanrı* kavramı bulunduğu için bu noktada, öncelikle Tanrı'nın bu üç sıfatına değineceğiz. Her şeyden önce, Tanrı, her şeyi bilen

---

13 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XVII, s. 128; **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, C.VIII, s. 20.

14 İbn Arabî, **a.g.e.**, C.XVII, s. 128. Bu şiire konu olan olay ise İbn Arabî'nin temel kaynaklarından biri olan Kur'an-ı Kerim'de şöyle anlatılmaktadır: "(Ey Muhammed!) Onlara, Âdem'in iki oğlunun haberini gerçek olarak oku. Hani ikisi de birer kurban sunmuşlardı da, birinden kabul edilmiş, ötekinden kabul edilmemişti. Kurbanı kabul edilmeyen, "Andolsun seni mutlaka öldüreceğim" demişti. Öteki, "Allah, ancak kendisine karşı gelmekten sakınanlardan kabul eder" demişti. Andolsun! Sen beni öldürmek için elini bana uzatsan da ben seni öldürmek için sana elimi uzatacak değilim. Çünkü ben âlemlerin Rabbi olan Allah'tan korkarım. Ben istiyorum ki, sen benim günahımı da, kendi günahını da yüklenip cehennemliklerden olasın. İşte bu zalimlerin cezasıdır. Derken nefsi onu kardeşini öldürmeye itti de (nefsine uyarak) onu öldürdü ve böylece ziyan edenlerden oldu. Nihayet Allah, ona kardeşinin ölmüş cesedini nasıl örtüp gizleyeceğini göstermek için yeri eşeleyen bir karga gönderdi. "Yazıklar olsun bana! Şu karga kadar olup da kardeşimin cesedini örtmekten âciz miyim ben?" dedi. Artık pişmanlık duyanlardan olmuştu.", Maide /5:27-31.

(omniscience)'dir ve Tanrı'yı bilgi sıfatından ayrı düşünmek mümkün değildir. Tanrı'nın bilgisi, her anlamda mükemmeldir. Her şeyi bilmek ya da âlim-i mutlak olmak, Tanrı'nın sıfatı olmak bakımından teizmin en temel inançlarındandır. Tanrı'nın bu sıfatı, varolan her şeyi var olduğu şekliyle algıladığını, O'nun ortaya çıkmış, çıkmakta ve çıkacak olan her şeyi bildiğini ifade eder.[15] İkinci olarak öne çıkan sıfat ise Tanrı'nın her şeye gücü yeten bir varlık olması bakımından kâdir-i mutlak (omnipotence) olmasıdır. Buna göre, Tanrı'nın güçsüz, sınırlı bir güce sahip olması veya başka bir varlık tarafından Tanrı'nın gücünün sınırlandırılması düşünülemez. Tanrı, dilediği her şeyi yapabilir. Ancak, Tanrı, özüne uygun düşmeyen bir şeyi, mantık yasalarına aykırı düşen bir şeyi yapmaz. Tanrı, kare olan bir çember, kendisinin bile kaldıramayacağı ağırlıkta bir kaya veya kendisinin bile çözemeyeceği zorlukta olan bir problem yaratmaz.[16] Yalan söylemek, aldatmak gibi şeyler akıl, irade, bilgi ve güç sahibi her varlık için mümkünken bu gibi şeyler Tanrı'nın tabiatına ters düştüğü için Tanrı böyle şeyler yapmaz.[17] Problemle ilgili olarak değinilmesi gereken bir sıfat daha vardır ki bu, Tanrı'nın mutlak iyi olmasıdır. Tanrı'nın mutlak iyi (omnibenevolence) olması kötülükten tümüyle uzak ve arî olup, tümüyle merhametli olmasıdır.[18]

İyiliğin zıddı ve tamamlayıcısı olan ve hemen hemen daima olumsuz olarak nitelenen *kötülük* kavramı, hem dinî hem de felsefî bakış açısından tanımlanıp kullanılmaktadır.[19] Dilimizde kötü, amaca uygun olmayan, kusurlu ve yetersiz olan, korku ve endişe verici olan anlamında kullanılır. Kötülük ise doğadan gelen, ya da bilinçli insan eyleminin sonucu olan ve insan varlığına bu dünyadaki yaşamında büyük zarar veren durum, oluşum ya da şey,[20] dini literatürde ise Allah tarafından

---

15 Mehmet Sait Reçber, "Tanrı'nın Sıfatları", **Din Felsefesi El Kitabı**, Ed. Mehmet Sait Reçber, Grafiker Yayınları, Ankara, 2014, s. 102.

16 Reçber, **a.g.m.**, s. 110.

17 Mehmet Aydın, **Din Felsefesi**, İzmir İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, Yedinci Bas., İzmir, 1999, s. 149.

18 Ahmet Cevizci, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 1055.

19 William L. Reese, **Eastern and Western Dictionary of Philosophy and Religion**, Humanity Books, New York, 1999, s. 216.

20 Cevizci, **a.g.e.**, s. 628-629.

yasaklanıp karşılığında ise birtakım cezalar öngörülen inanç ve davranışlar, günahlar şer-kötülük olarak nitelenir.[21]

Tanımlardan da anlaşılabileceği gibi kötülük tek bir tür değildir. Farklı sınıflandırmalar söz konusudur. Din felsefesine baktığımızda, kötülüğün metafizik kötülük de denilen fiziksel (doğal) kötülük ve ahlakî olmak üzere iki[22] veya Leibniz'in kötülük sınıflamasında olduğu gibi metafizik, fizik, ahlakî olmak üzere üç kısma ayrılarak incelendiğini görmekteyiz. Bunlardan biri olan metafizik kötülüğü, Leibniz salt yetkin olmama durumu olarak ifade etmektedir.[23] Diğer bir kötülük türü olan ahlakî kötülük ise bilinçli insan eyleminin sonucu olarak meydana gelen hırsızlık, yalan, cinayet, gıybet, iki yüzlülük vb. durumlardır.

Doğal kötülük ise insanın eseri olmayan, insanın bu dünyadaki yaşamı sırasında karşılaştığı, deprem, sel, toprak kayması, salgın hastalık ve açlık türünden insan yaşamına son veren veya büyük zarar veren doğal olaylardır.[24] *Ahlakî kötülük* içsel, doğal kötülük ise dışsal bir karakter taşımaktadır. *Korkunç kötülük* kavramı ise farklı bir duruma işaret eder. Şöyle ki, içinde yaşadığımız dünyada öyle kötülükler vardır ki bunlar, insanı, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak iyi olan bir Tanrı'nın varlığını sorgulatmakla kalmaz, hayatın yaşanmaya değer olduğundan da kuşkuya düşürür. İşte bu tam olarak korkunç kötülüğe işaret eder. Bu tarz kötülükler, sadece biyolojik veya sadece fiziksel acılar olmayıp, insanî değerleri yıkar, insanlık onurunu ve bilincini de zedeler. Din felsefesinde korkunç kötülükler, Marilyn McCord Adams tarafından ifade edilmiştir. Filozof, Nazi kamplarını, bu tarz korkunç kötülüklere örnek olarak göstermektedir.[25]

Kötülük problemiyle ilgili diğer bir kavram da din felsefesindeki yerini ise Alvin Plantinga tarafından ortaya konulan özgür irade savunusu ile almış olan savunudur. *Savunu*, kötülük probleminin belli bir formülasyonunun teizmin tutarsız

---

21 Yusuf Şevki Yavuz, "Şer", **DİA**, C.XXXVIII, s. 539.

22 Metin Yasa, **Tanrı ve Kötülük**, Elis Yayınları, 2. Bas. Ankara, 2014, s. 22.

23 Gottfried Wilhelm Leibniz, **Theodicee: Tanrı'nın İyiliği İnsanın Özgürlüğü Kötülüğün Kaynağı Üzerine Denemeler**, Çev. Levent Özşar, Biblos Kitabevi, Bursa, 2008, s. 127.

24 Cevizci, **a.g.e.**, s. 628-629.

25 Ferhat Akdemir, **Korkunç Kötülükler ve Tanrı**, Elis Yayınları, Ankara, 2014, s. 51-54.

olduğunu göstermekte başarısız olduğunu kanıtlamayı amaçlayan etkinliktir.[26]

Teodise ise ilk kez Leibniz tarafından kullanılmış olup Tanrı'nın adaleti anlamına gelmektedir.[27] Kötülük problemine çözüm yolu olarak ortaya konan teodise, her şeye kadir olan Tanrı'nın, sonsuz iyilik ve adaleti ile evrendeki kötülüğün varlığını uzlaştırma girişimidir.[28]

Bir problem olarak kötülüğün Tanrı düşüncesiyle bağdaşıp bağdaşmadığı ve kötülüğün bizatihi kendisinin var olup olmadığı hususunda insanların derin görüş ayrılığına düşmüş olduklarını gözlemlemekteyiz. Peki, bu neden olmaktadır? İbn Arabî'ye göre, bu görüş ayrılıkları gayet doğaldır. Zira ona göre, yaratılış farklılığı nedeniyle, akledilir her meselede görüş ayrılığının olması kaçınılmazdır.[29] Bu durum, kötülük problemi için de ziyadesiyle geçerlidir. Şimdi İbn Arabî'nin bu görüşünün doğruluğunun düşünce tarihindeki örneklerini görelim.

Kötülük problemi, ateist düşünce açısından, birbirinden dikkatlice ayırt edilmesi gereken iki önemli forma sahiptir. Bunlar, din felsefesinde (i) kötülük probleminin mantıksal formu ile (ii) kötülük probleminin delilci formu olarak ortaya çıkmıştır.[30]

(i) **Kötülük Probleminin Mantıksal Formu:** Bu anlayışa göre teizm, birbiri ile çelişik inançları içerdiğinden akıl dışıdır. İlk kez Epicurus[31] tarafından ifade edilen kötülük probleminin mantıksal formunu J. Leslie Mackie (1917-1981), **Kötülük ve Mutlak Güç** isimli çalışmasında şu şekilde ifade etmektedir:

---

26 Cafer Sadık Yaran, **Kötülük ve Teodise**, Vadi Yayınları, İstanbul, 1997, s. 41.

27 Mustafa Namık Çankı, **Büyük Felsefe Lügatı**, Nebioğlu Matbaacılık ve Kâğıtçılık, İstanbul, C.III, 1958, s. 328.

28 Yaran, **a.g.e.**, s. 14.

29 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.III, s. 86.

30 William L. Rowe, **Philosophy of Religion: An Introduction**, 4. Bas., Thomson Learning, Wadsworth, 2007, s. 112.

31 David Hume'un **Din Üstüne** isimli eserinde ilk çağ Yunan filozofu Epicurus (341-270), kötülük probleminin mantıksal formunu şu şekilde ifade ediyordu: "Epikouros'un eski soruları hâlâ yanıtlanmamıştır. Kötülüğü önlemek istiyor da, gücü mü yetmiyor? O halde erksizdir. Gücü yetiyor da, istemiyor mu? O halde kötücüldür. Hem gücü yetiyor, hem canı istiyor mu? O halde kötülük nereden geliyor?", David Hume, **Din Üstüne**, Çev. Mete Tuncay, İmge Kitapevi Yayınları, Üçüncü. Bas., Ankara, 1995, s. 209. [Metnin özgün hali için bkz. David Hume, **Diagolues Concerning Natural Religion and Other Writings**, Ed. Dorothy Coleman, Cambridge University Press, United Kingdom, 2007, s. 74.]

> Kötülük problemi en basit şekliyle şudur: Tanrı'nın mutlak gücü vardır; Tanrı bütünüyle iyidir ve buna rağmen kötülük vardır. Bu üç önermeden her hangi ikisinin doğruluğu halinde üçüncüsü yanlış olacağından, bu üç önerme arasında bir çelişkinin varolduğu görülüyor. Fakat bu üç önerme aynı zamanda çoğu teist düşüncenin vazgeçilmez yapı taşlarıdır. Teolog, öyle görünüyor ki, hemen her üçüne bağlı kalmalıdır; ama tutarlı olarak bağlı kalamaz.[32]

Mackie, kötülük probleminin çözümü noktasında ortaya konulan görüşleri tek tek eleştirir. Ona göre, iyilik kötülük olmadan var olamaz ya da kötülük, iyiliğin karşıtı olarak zorunludur şeklindeki anlayışa, Tanrı'nın, kötülüğü de aynı anda yaratmadan, iyiliği yaratamayacağını söylemekle aynı anlama geleceğinden Tanrı'nın yapabileceklerine sınır koymak anlamı taşıyacağını söyleyerek karşı çıkmaktadır. Sonuç olarak ona göre ya kadir-i mutlak olan Tanrı'nın yapabileceklerinin bazı sınırları vardır ya da teizmin iddia ettiği gibi Tanrı, kadir-i mutlak değildir.[33]

Mackie'ye göre kötülük, iyilik için bir araç olarak gereklidir şeklindeki anlayış ise Tanrı'nın kudretini ciddi bir biçimde sınırlandırmayı gerektirir. Ona göre bir araç olmadan bir amaca ulaşılamaması nedensel bir kanun olup Tanrı'nın nedensel yasaya tâbi olmasını gerektirir ki bu durum teizmin mutlak kudret anlayışı bakımından kabul edilemez bir durumdur.[34]

Filozof, içinde kötülük olan evren, içinde kötülük olmayan evrenden daha iyidir şeklindeki diğer bir anlayışı ise öncekinin bir varyantı olarak göründüğünü ifade eder. Son olarak kötülük, insanın özgür iradesinin bir gereğidir şeklindeki anlayışı ise Mackie, iradenin özgürlüğü konusundaki tutarsızlık dolayısıyla tatminkâr bulmaz. Ona göre, Tanrı'nın insanları kendi özgür tercihleri ile bazen iyi olanı ve bazen de kötü olanı seçebilecek şekilde yaratmasında nasıl mantıksal bir imkânsızlık yok ise, aynı şekilde insanları her zaman özgürce iyiyi seçecek biçimde yaratmasında da mantıksal bir imkânsızlık bulunmamaktadır. Dolayısıyla, Tanrı'nın özgürce seçimde bulunup her zaman doğruyu yapan varlıklar yaratma imkânı varken bu

---

32 J.L. Mackie, "Kötülük ve Mutlak Güç", **Tanrı ve Kötülük**, Çev. Metin Yasa, Elis Yayınları, Ankara, 2014, s. 100. [Metnin özgün hali için bkz. J.L. Mackie, "Evil and Omnipotence", **Philosophy of Religion: An Anthology**, Thomson Learning, Wadsworth, 2008, s. 173.]

33 Mackie, **a.g.m.**, s. 390.

34 Mackie, **a.g.m.**, s. 392.

imkândan yararlanmaması Tanrı'nın her şeye gücü yeten ve mutlak iyi olması ile çelişmektedir. Sonuç olarak Mackie, kötülük probleminin çözümü noktasında ortaya konulan çözümlerin hiçbirisinin eleştiriler karşısında ayakta duramayacağını iddia etmektedir.[35]

İbn Arabî açısından kötülük probleminin mantıksal formu hakkında şu ön değerlendirmeyi yapabiliriz. İbn Arabî'nin Tanrı anlayışı dikkate alındığında ister ahlakî ister doğal olsun âlemdeki kötülükler Tanrı'nın yokluğunun değil aksine Tanrı'nın varlığının delilleridir. Böyle bir düşüncenin altında Tanrı'nın cemâl ve celâl isimlerine sahip bir varlık olduğu inancı yatmaktadır. Bu meseleye ileride ayrıntılı olarak değinilecektir.

Epicurus, Lactantius ve Mackie'yle ifadesini bulan kötülük probleminin mantıksal formunu bu şekilde ifade ettikten sonra kötülük probleminin delilci formuna geçebiliriz.

(ii) **Kötülük Probleminin Delilci Formu:** 1980'ler kötülük olgusunun Tanrı'nın var olduğu iddiasına karşı delil olarak getirildiği, delilci kötülük problemine dönüşümün yaşandığı bir dönem olmuştur. Bu dönemde, teizm eleştirileri, mantıksal anlayıştan, William Rowe, Edward Madden, Wesley Salmon vd. isimlerle birlikte delilci anlayışa doğru bir yönelime sahip olmuştur. Felsefî tartışmalarda standart olarak kabul edilen William Rowe'un ortaya koymuş olduğu delilci kötülük problemi formülasyonu şu şekildedir:

> Kâdir-i mutlak ve âlim-i mutlak bir varlığın daha büyük bir iyiyi kaybetmeksizin veya aynı ölçüde ya da daha fena bir kötülüğe müsaade etmeksizin engelleyebileceği şiddetli ızdırap örnekleri vardır. Âlim-i mutlak ve sırf iyi bir varlık daha büyük bir iyiyi kaybetmeksizin veya aynı ölçüde ya da daha fena bir kötülüğe müsaade etmeksizin herhangi bir şiddetli ızdırabı önler. Kâdir-i mutlak, âlim-i mutlak ve sırf iyi bir varlık yoktur. [36]

---

35 Mackie, **a.g.m.**, s. 394.

36 Michael Peterson, "Kötülük Problemi", **Din Felsefesi Seçme Metinler**, Çev. Osman Baş, Ed. Michael Peterson vd., Küre Yayınları, İstanbul, 2013, s. 366.

Rowe, insanların ve hayvanların yaşadıkları şiddetli acı ve ızdırapların varlığını her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi Tanrı anlayışına karşı kullanmaktadır. Kötülük probleminin delilci formu, insan ve hayvanların başına gelen çarpıcı acı ve ızdırap örneklerine dayanır. Bunlar, görünüşte, hiçbir iyi amaç taşımayan acı ve ızdırap örnekleridir. Rowe, bu noktada yıldırım düşmesi neticesinde çıkan yangında korkunç bir şekilde ölen bir geyik yavrusunun ızdırabına odaklanır. Bu ızdırap, beş gün boyunca devam eden ve sonunda yavru geyiğin acılar içinde ölümüyle neticelenen bir ızdırapdır. İnsanların aksine, yavru geyik özgür iradeye sahip değildir ve bu korkunç ızdırap onun özgür iradesini kötü ve yanlış bir kullanımına bağlanamaz. Öyleyse, neden Tanrı, böyle bir olayın meydana gelmesine müsaade etmiştir? Şayet Tanrı varsa, bu acı ve ızdırabı önleyemez miydi? Açıkça, yavru geyiğin beş gün boyunca devam eden acısı amaçsız bir acı olarak görünmektedir.[37]

Rowe, bu tarz amaçsız doğal kötülükler yanında daha büyük bir iyiliği meydana getirmek ya da daha büyük bir kötülüğü önlemek için meydana gelmeyen ahlakî kötülük örnekleri de verir. Şöyle ki, annesinin sarhoş erkek arkadaşı tarafından dövülüp tecavüz edildikten sonra öldürülen küçük bir çocuğun durumu bir amaçsız ahlakî kötülüktür.[38] Rowe, işte bu tarz kötülük örnekleri ışığında kötülük probleminin delilci formunu şu şekilde ifade etmektedir:

> Muhtemelen, amaçsız kötülükler vardır. (Geyik yavrusunun ızdırabı gibi)
> Şayet Tanrı varsa, amaçsız kötülükler yoktur.
> Bu nedenle;
> Muhtemelen, Tanrı yoktur.[39]

Rowe'a göre bu argüman, bize, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen mutlak iyi bir Tanrı'nın var olmadığına yönelik inandırıcı, iyi bir neden sağlamaktadır.[40]

---

37 Rowe, **a.g.e.**, s. 112.
38 William Rowe, "Delilci Kötülük Argümanı", **Din Felsefesi Seçme Metinler**, Çev. Osman Baş, Ed. Michael Peterson vd., Küre Yayınları, İstanbul, 2013, s. 437.
39 Rowe, **Philosophy of Religion: An Introduction**, s. 120.
40 Rowe, **a.y.**, s. 120.

İbn Arabî açısından delilci kötülük problemine âlemdeki her şeyin mutlak hayr olan Tanrı'nın eseri olması ve aklın âlemde gerçekleşen her olayın hikmetini tam olarak kavrayamaması görüşleriyle itiraz edilebilir. İbn Arabî, bunu kader sırrı olarak ifade etmektedir. Bu konuya ileride daha detaylı olarak değinilecektir.

Bu noktada ifade etmemiz gerekir ki, ister mantıksal ister delilci formunda olsun, ateist düşünürler tarafından teist Tanrı anlayışına yönelik bu eleştiriler, yaratıcı bir Tanrı anlayışına sahip olmayan Budizm ve Hinduizm gibi dinler için söz konusu değildir. İçinde yaşadığımız dünyada var olan ve her gün farklı bir türüne şahit olduğumuz kötülük, Hinduizm'de bir problem olarak görülmez. Zira Hinduizm'e göre, evren olarak algılanan her şey ve algılayan olarak kendimiz, bir mayadan yani yanılsamadan başka bir şey değildir. Teizme yöneltilen ve Tanrı'nın varlığına karşı en güçlü görüş olarak öne sürülen kötülük olgusu, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi olan Tanrı anlayışına sahip olan monoteist dinler için söz konusudur.[41]

Teizmin Tanrı'sı olarak ifade edilen her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak iyi Tanrı inancına karşı ateistlerin şiddetli hücumları teist anlayış tarafından savunu ve teodiselerle karşılığını bulmuştur. Buradan hareketle, teist düşünürlerin ortaya koymuş oldukları düşüncelere geçebiliriz. Kötülük probleminin, ateistler tarafından, Tanrı inancının yokluğu lehinde bir kanıt olarak ileri sürülmesine teist düşünürler, sessiz kalmamış ve probleme yönelik farklı teodiseler ortaya koymuştur. Bu savunu ve teodiseler literatürde (i) Kötülüğün ademîliği teodisesi (ii) Mümkün

41 Joseph Runzo, **Global Philosophy of Religion: A Short Introduction**, Oxford, Oneworld, New York, 2001, s. 94-95; "Şankara'ya göre, evren olarak algılanan her şey ve algılayan olarak kendimiz bir yanılsamadan mayadan başka bir şey değildir. Kâinatın sebebi Brahma'dır ve O'ndan ayrı bir varlık da yoktur. Kâinat bir yanılsama gerçek dışıdır ancak bir gerçeklik, Brahma'nın üzerine konulduğu için ampirik bilgi düzeyinde olanlar için kâinat gerçekmiş gibi görünür. Bu, gece yolculuğu yapan bir kişinin yoldaki bir ipi ya da dalı yılanmış gibi görmesi gibidir. Rüya gören bir insanın rüyadan uyandığında rüyada gördüklerinin gerçek olmadığını fark eden biri varsa dalın ya da ipin yılan olmadığının fark edilmesinden sonra gerçekliği devam ettiren bir varlık da vardır. Bu yanılsamalara ortadan kalktıktan sonra, varlığını devam ettiren, kâinatın yanılsama olduğunun fark edilmesi sonrasında gerçek varlık olarak, zaten var olan ve var olmaya devam edecek olan Brahma'dır. Çünkü insanın kendisi de dâhil olmak üzere kâinatta var olan her şey Brahma'dır. Yanılsamayı gerçekmiş gibi gösteren şey ise illüzyon, büyü, yanılsama anlamına gelen maya'dır.", Fuad Aydın, "Hint Düşüncesinde Varlığın Birliği ya da Şankara'nın Advaita Vedantası'nın Varlık Anlayışı", **Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri**, Ed. Mehmet Bulğen, İsmail Taşpınar, İFAV Yayınları, İstanbul, 2015, s. 293.

dünyaların en iyisi teodisesi (iii) Özgür irade teodisesi (iv) Ruh-yapma teodisesi/Şahsiyet oluşturma teodisesi (soul-making theodicy/person-making theodicy ve son olarak (v) Süreç teodisesi başlıkları altında toplanmıştır. Şimdi bunları sırasıyla görelim.

(i) **Kötülüğün Ademîliği Teodisesi:** Kötülüğün ademî olduğu düşüncesi felsefe tarihinde Eski Yunan'a kadar gitmektedir. Bu görüşün, Platon tarafından öne sürüldüğü Platon'dan sonra gelen düşünürlerin ise bu düşünceyi daha geliştirdikleri ve ayrıntıları ile açıklamaya çalıştıkları ifade edilmektedir. Kötülüğün yokluk olduğunu söylemek ne anlama gelmektedir? Bu sözle anlatılmak istenen şey, kötülük olarak bilinen şeylerin varolmadıkları değildir. Bu sözle söylenmek istenen şey, körlük sağırlık, hastalık vb. kötülük olarak bilinen şeylerin yokluklar, varolmayışlar ve eksiklikler türünden şeyler olduklarıdır.[42]

Kötülüğü ademî-arazî bir bakış açısıyla yorumlayan isimlerden biri de İslâm düşüncesinin önde gelen filozoflardan olan İbn Sina'dır. Ona göre âlemdeki kötülük ademî-arazî bir karakter taşır. Bu bağlamda filozofumuz, bazı şeylerden kötülük olarak bahsetmektedir. Bunların ilki, yerilen fiiller ve bu fiillerin ilkeleridir. Bunlara örnek olarak zina ve zulüm örneğini vermektedir. Zulmün kötülüğü, zulme uğrayanın uğradığı zulüm sebebiyle yetkinliğini yitirmesidir. Zina fiilinin kötülüğü ise dince günah kabul bir fiilin işlenmesi sebebiyle dinî düzende bulunması gereken yetkinlikten yoksun kalmaktır. İkinci olarak, filozofumuz elem ve üzüntü gibi şeylerden kötülük olarak bahsetmektedir. Üçüncü olarak ise bir şeyin kendisinde bulunması gereken bir şeyi kaybetmesi bakımından ortaya çıkan durum kötülük olarak ifade edilmektedir. İbn Sina, bu duruma, gören bir gözün görme yetisini kaybetmesi örneğini vermektedir. Bu tarz bir kötülük, kendisinde hiçbir iyilik bulunmayan kötülüktür.[43]

---

42 Murtaza Mutahhari, **Adl-i İlâhi**, Çev. Hüseyin Hatemi, Kevser Yayınları, 2. Bas., İstanbul, 2014, s. 138-139.

43 İbn Sina, **Metafizik**, Çev. Ekrem Demirli- Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 454.

İbn Sina, ayaltı âlemdeki kötülüğün arazî karakterini göstermek için, klasik bir örnek olan ateş ve su örneğini verir. Filozofumuza göre, ateş ve sudaki iyilik ancak kendisiyle ilgili olması zorunlu olarak kötülüğün ateş ve suya eklenmesiyle mümkün olmaktadır. Böyle olmadığında, su ve ateş kendilerinden başka bir şey olmuş olacaktır.[44] Ateşin gördüğü işlevi görüp hem de yakma özelliğine sahip olmayan bir şeyin yaratılmasını imkânsız gören İbn Sina'ya göre, ateşin özelliği yakmak, elbisesinin özelliği ise ateş kendisine temas edince yanmaktır. Ateş ve elbisenin bir araya geldiğinde bir takım kötülüklere yol açmaksızın bulundukları hal üzere kalmaları mümkün değildir. Durum böyle olunca da tikel bazı durumlardaki sürekli olmayan kötülükler nedeniyle üstün, sürekli ve çoğunlukla gerçekleşen iyilikleri bırakmak, ilahî hikmete uygun değildir.[45] Buradan da ayaltı âlemdeki kötülüklerin arazî ve ilahî hikmete uygun olarak varolduğu anlaşılır.[46]

Âlemdeki kötülüğün bir yönüyle arazî olduğu düşüncesi İbn Arabî tarafından da ifade edilmektedir. Bu konuda İbn Arabî klasik örnekler olarak ateş ve yağmur örneğini vermektedir. İleride daha detaylı olarak bu konuya değinilecektir.

(ii) **Özgür İrade Teodisesi:** Özgür irade teodisesi, St. Augustine (354-430), Alvin Plantinga gibi farklı çağ ve çevrelerde yaşayan pek çok kişi tarafından kötülük problemine cevap olmak üzere teist filozof ve teologların en çok kullandıkları savunu olmuştur.[47] Bu düşünürlerden biri olan ortaçağ Hıristiyan düşüncesinin en önemli temsilcilerinden St. Augustinus'tur. Filozof (354-430), **İtiraflar** isimli eserinde kötülük olgusunu şu şekilde sorgular:

> İşte Tanrı, işte Tanrı'nın yarattığı âlem. Tanrı iyidir ve mutlak anlamda, tamamıyla yarattıklarından üstündür. Tanrı, iyi olduğundan yaratıkları da iyidir. İşte, bak! Nasıl da yarattıklarını çepeçevre sarıyor ve onları dolduruyor. Öyleyse kötü nerede, nereden kaynaklanıyor, yaratıklarına nereden giriyor? Kötünün kökeni ne, hangi tohumdan neşet ediyor? Yoksa kötülük diye bir şey hiç yok mu? O zaman olmayan bir şeyden neden korkuyoruz ve kaçınıyoruz? Boşuna korkuyorsak o zaman korkunun kendisi kötü, çünkü yüreklerimizi hiç

44 İbn Sina, **İşaretler ve Tembihler**, s. 171.
45 İbn Sina, **Metafizik**, s. 453-458.
46 İbn Sina, **İşaretler ve Tembihler**, s. 169.
47 John S. Feinberg, **The Many Faces of Evil: Theological Systems and the Problem of Evil**, Crossway Books, İllinois, 2004, s. 66.

> yoktan huzursuz edip onlara işkence çektiriyor. (…) Tanrı, iyi olduğuna göre ve her şeyi iyi olarak yarattığına göre, kötü nereden kaynaklanıyor?[48]

Augustinus için kötülük yapmamızın kaynağının ne olduğu sorusu, onu, en çok endişelendiren, yoran, onu sapkınlarla işbirliğine sürükleyen ve yüz üstü düşmesine neden olan sorudur.[49]

İnsanı, akıl ve kavrayışıyla hayvanlardan üstün gören St. Augustinus,[50] kendisiyle dürüst ve onurlu yaşamayı ve en yüksek bilgeliğe bağlanmayı arzuladığımız iyi bir iradeyi bütün dünyevî krallıklardan ve hazlardan daha değerli bir şey olarak kabul etmektedir.[51] İradenin, insanlar tarafından iyi şeyler de olduğu kadar kötü şeylerde de kullanılabildiğini ifade eden Augustinus'a göre, iradenin kötüye kullanımında iradenin kendisi suçlanmamalıdır. Bu durum, ona göre, doyumsuzluğun nedeni olarak gümüş ve altının suçlanmaması veya oburluğun nedeni olarak yiyeceğin, sarhoşluğun nedeni olarak şarabın, zina veya aldatmanın nedeni olarak kadınsı güzelliğin suçlanmaması gibidir. Zira ateş, iyileştirmek için kullanılabildiği gibi zehri kuvvetlendirmek için de kullanılabilmektedir.[52]

Peki, Tanrı, insanlara niçin özgür irade vermiştir? Augustinus, Tanrı'nın insanlara özgür irade vermesinin değeri ve anlamını insanların işledikleri günahları cezalandırmasında ve yaptıkları iyilikleri ödüllendirmesinde bulmaktadır. Zira bir eylem özgür irade tarafından gerçekleştirilmezse ne günah olur ne de iyi bir eylem. Dolayısıyla insanlar, özgür bir iradeye sahip değillerse ne ceza ne de ödül adaletli olacaktır. Oysa doğru olan ödül ve cezada adaletin olmasıdır. Çünkü adalet, Tanrı'dan kaynaklanan iyilerden biridir. Bundan dolayı Tanrı, insanlara özgür irade vermiştir.[53]

---

48 Augustinus, **İtiraflar**, Çev. Çiğdem Dürüşken, Alfa Basım Yayım, İstanbul, 2014, s. 255.
49 Augustinus, **İstencin Özgür Tercihi Üzerine**, Çev. Metin Topuz, Say Yayınları, 2. Bas., İstanbul, 2015, s. 10.
50 Augustinus, **a.g.e.**, s. 23.
51 Augustinus, **a.g.e.**, s. 33.
52 Augustinus, **a.y.**, s. 33.
53 Augustinus, **a.g.e.**, s. 48-49.

Tanrı'nın günah işleyeceğini bildiği varlıkları yaratması ve onlara özgür irade vermesinin sebebi nedir? Augustinus'a göre bunun sebebi, evrenin mükemmelliğinin tam ve kusursuz olmasının ancak bu şekilde gerçekleşebileceği düşüncesidir.[54] Bu sebeple, özgür iradesiyle günah işleyen bir yaratık, özgür bir iradesi olmadığı için günah işlemeyen birinden daha seçkindir.[55] Filozof, özgür iradenin değerini göstermek amacıyla "insan, doğasının kusurlu hale geldiğinde bile kusurlu ya da kusursuz her meyveden üstün ve güçlüdür ve bundan ancak bir deli şüphe edebilir"[56] demektedir.

Pek çok düşünür de olduğu gibi özgür irade anlayışının İbn Arabî'de de olduğunu ifade edelim. Düşünürümüz ahlakî kötülük olarak nitelenen şeylerin insanın özgür iradesini kötüye kullanmaktan dolayı gerçekleştiğini ifade eder. Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde bu konuya daha detaylı olarak değinilecektir.

(iii) **Mümkün Dünyaların En İyisi Teodisesi:** Âlemdeki kötülüğü izah aracı olan bir diğer teodise ise pek çok düşünür tarafından farklı çağ ve coğrafyalarda ifadesini bulan mümkün dünyaların en iyisi teodisesidir. Felsefe tarihi, olası dünyaların en iyisi görüşünün Platon, Hayyam, Gazalî ve Leibniz tarafından dillendirildiğini göstermektedir.[57]

Mümkün dünyaların en iyisi teodisesi, Ortaçağ İslâm düşüncesinin önde gelen isimlerinden biri olan Gazalî (1058-1111), tarafından ortaya konulmuş olup "leyse fi'l imkân ebde' min mâ kan" olarak da bilinir. Gazalî, kötülük problemine ilişkin görüşlerini, en hacimli eseri olan **İhyâ-u Ulûmi'd-din (Dinî İlimlerin Canlandırılması), İlahî Ahlak (el-Maksad'ül-Esna Şerh-u Esmaillah'il-Husna), Dinde Kırk Esas (el-Erbain fi Usuli'd-Din) ve el-Makâsidü'l-Felâsife (Felsefenin Temel İlkeleri)** isimli eserlerinde ortaya koymuştur. Düşünürümüz, kötülüğü şu şekilde sorgulamaktaydı:

---

54 Augustinus, **a.g.e.**, s. 130.
55 Augustinus, **a.g.e.**, s. 119.
56 Augustinus, **a.g.e.**, s. 142-143.
57 Yasa, "Kötülük Sorunu", **Din Felsefesi El Kitabı**, s. 204. Bu konu hakkında yapılmış kapsamlı bir çalışma için bkz. Eric. L. Ormsby, **İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise)**, Çev. Metin Özdemir, Kitabiyat, Ankara, 2001.

> Tufanlar, depremler, yıldırımlar, yırtıcı hayvanlar vs. afetler ve kötülüklerle dünyanın; şehvetler, öfkeler, başka afet ve kötülüklerle insanların nefislerinin dolup taştığını görüyoruz. Kötülük ilk varlıktan nasıl çıktı? Bir ölçü ile mi yoksa ölçüsüz mü? Eğer bir ölçü ile değil ise, bir şey İlk Varlığın meşietinin ve kudretinin dışına çıkmış olur, öyleyse o şey, nedendir? Bir ölçü ile ise, kendisi saf hayr olduğu ve kendisinden yalnızca hayr taştığı (feyezan) halde nasıl kötülüğü takdir eder?[58]

Gazalî, bu şekilde sorguladığı kötülüğün, yeryüzünün her tarafında olsa bile hayra oranla çok az olduğunu söyler. Ona göre iyileşmesi için kanının alınması gereken çocuğun çekeceği acı ile[59] ateş ve yağmur örneğinde olduğu gibi içinde hayrı çok, kötülüğü az olan varlıkların yaratılması yaratılmamalarından daha iyidir.[60] Gazalî, daha büyük bir iyilik için bir miktar kötülüğün var olmasını, yağmur örneğinden hareketle açıklamaya çalışmaktadır. Gazalî'ye göre yağmur, Allah tarafından hiç yaratılmasaydı, ziraat ve âlem harap olurdu. Ancak yağmur, şiddetli bir biçimde yağdığında ise evleri yıkar. Yağarken iki yer arasında seçim yapan, evlere değil de civarındaki tarım alanlarına düşmeyi seçen yağmurun yaratılması mümkün değildir. Dolayısıyla, bütün bir evrenin iyiliği için yaratılan yağmurdan kaynaklanan kötülüğün önemsenmemesi gerekir.[61] Filozofumuza göre, dünya içindeki iyi ve kötü olan şeylerle o kadar mükemmel yaratılmıştır ki var olan bu düzenden daha mükemmeli asla söz konusu değildir. Zira dünyanın daha iyi bir şekilde yaratılma imkânı varken Allah, onu, esirgemiş olsaydı bu durum Allah hakkında cömertlik değil; cimrilik ve kudretin zıddı olan acz olurdu.[62]

Bu sebeple Gazalî, hacimli eseri **İhyâ**'da şöyle söylemektedir:

> Allah, insanlara lütfunun inceliklerini ve ukubetinin gizliliklerini tanıtsa; üstelik bu sayede iyilik ve kötülüğe, fayda ve zarara muttali olsalar; sonra da kendilerine verdiği ilim ve hikmetle, bu âlemi ve

---

58 Gazalî, **Felsefenin Temel İlkeleri**, Çev. Cemaleddin Erdemci, Vadi Yayınları, İstanbul, 2001, s. 230-233. [Metnin özgün hali için bkz. Gazalî, **Makâsıdü'l-Felâsife**, nşr., Muhammed Ali Beydun, thk., Ahmet Ferit el-Mezidi, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut, 2003, s. 161.]

59 Gazalî, **İlahî Ahlak (el-Maksad'ül-Esna Şerh-u Esmaillah'il-Husna)**, Çev. Yaman Arıkan, Uyanış Yayınevi, İstanbul, 2007, s. 122.

60 Gazalî, **Felsefenin Temel İlkeleri (Makâsıdü'l-Felâsife)**, s. 232.

61 Gazalî, **a.g.e.**, s. 231.

62 Gazalî, **Dinde Kırk Esas (el-Erbain fi Usuli'd-Din)**, Çev. Hüseyin S. Erdoğan, Hisar Yayınevi, İstanbul, 2015, s. 377.

> melekût âlemini idare etmelerini onlara emretse; onların birbiriyle yardımlaşarak ittifakla yaptıkları idare, Allah'ın dünya ve âhiretteki yaratıkları idare edişinde, bir sivrisineğin kanadı kadar ilave yapmayı da, bir sivrisineğin kanadı kadar eksiltme yapmayı da gerektirmezdi.[63]

Mümkün dünyaların en iyisi teodisesiyle bilinen filozoflardan biri de Leibniz'dir (1646-1716). Filozof, teodise anlayışını beş unsur üzerine inşa etmektedir:

(i) Tanrı'nın güç, bilgi ve iyilik bakımından mutlak yetkinliği:

Leibniz'e göre mümkün şeylerin bir toplamı olan dünyanın varoluşunun nedeni her bakımdan sonsuz, güç, bilgi ve iyilik bakımından mutlak yetkin olan Tanrı'dır. Tanrı, sonsuz bilgelik ve iyiliğiyle mümkün dünyalar arasından en iyiyi seçmiştir.[64] Tanrı'nın, bütün olanaklı dünyaları karşılaştırarak, içerdiklerinin tümüyle birlikte en iyisi olan bu dünyayı var etmesi her şeye gücü yeten bir "Ol" ile olmuştur.[65]

(ii) Kötülüklerin iyiliklerden fazla olması:

Tanrı'nın bir *Ol* buyruğu ile yaratılan evrenin bizim bildiğimiz bölümünü bilinmeyen bölümüyle karşılaştırıldığında, neredeyse hiçlikte yitirileceğini söyleyen Leibniz'e göre evrendeki bütün kötü şeylerin iyi şeylerle karşılaştırıldığında neredeyse yokluk olduğunu ifade etmektedir.[66]

(iii) İyiliğin ayırt edilebilmesi için bir miktar kötülüğün gerekliliği:

Leibniz'e göre günahın, mutsuzluğun, acının ve kötünün olmadığı bir dünya düşünülebilirse de sağlıklı ve hasta olmak örneğinde olduğu gibi insanın hasta

---

63 Gazalî, **İhyâ'u Ulûmi'd- Din**, Çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınları, İstanbul, t.y., C.IV, s. 235; [Metnin özgün hali için bkz. Gazalî, **İhyâ'u Ulûmi'd Din**, Daru'l Erkam, Beyrut, 1998, C.IV, s. 338.]

64 Leibniz, **a.g.e.**, s. 116. Bu konu hakkında yapılmış kapsamlı bir çalışma için bkz. Mustafa Kaya, **Leibniz'in Theodicee'inde Kötülük Problemi**, Türkiye Alim Kitapları, İstanbul, 2014.

65 Leibniz, **a.g.e.**, s. 146-148.

66 Leibniz, **a.g.e.**, s. 126.

olmadan sağlıklı olmanın ne demek olduğunu bilememesi gibi iyiliğin daha iyi ayırt edilebilmesi için bir miktar kötülük gereklidir.[67]

(iv) Acı ve kötülüğün daha büyük bir iyiliğin elde edilebilmesi için araç olarak kullanılması:

Leibniz'e göre Tanrı, fiziksel kötülüğü genelde suça bağlı bir ceza aracı olarak, açıkçası daha büyük kötülükleri önlemek ya da daha büyük bir iyilik elde etmek için ister.[68]

(v) Önceden kurulu düzen:

Leibniz güç, bilgi ve iyilik bakımından mutlak yetkin olan Tanrı tarafından içinde hiçbir kötülüğün olmadığı bir dünyayı daha iyi bir dünya olarak görmez. Ona göre evrenin tümü, okyanus gibi bir bütündür. Bu bütünlük içinde Tanrı, duaları, iyi ve kötü eylemleri kısaca her şeyi bir kez için olmak üzere önceden düzenlemiştir. Dolayısıyla, dünyadaki kötülüklerin en küçüğünün bile ortadan kalkması önceden düzenlenmiş bu dünyayı kendisi olmaktan çıkaracaktır.[69] Her şey önceden belirlendiği için duaların adakların, iyi ve kötü eylemlerin hiçbir işe yaramayacağı düşüncesi Leibniz'e göre katıksız safsatadır. Zira dualar adaklar, iyi kötü eylemler, Tanrı, şeyleri düzenlemeye karar verdiğinde daha önceden onun önündeydi. Bu şeylerin hepsi, etkileriyle sonuçlarıyla aynı dünyanın düşüncesinde o daha ancak olanaklıyken temsil edilmiştir.[70]

Gazalî ve Leibniz'in görüşleri dikkatlice incelendiğinde İbn Arabî ile bazı açılardan benzer düşüncelere sahip olduğu görülecektir. Şöyle ki İbn Arabî'ye göre de Allah mutlak iyi, her şeye kadir ve her şeye bilendir. Dolayısıyla Allah'ın yaratmış olduğu bu âlemden daha mükemmeli yoktur. İleride daha detaylı olarak görüleceği üzere İbn Arabî'ye göre de iyinin anlaşılması için kötülüğün varlığı

67 Leibniz, **a.g.e.**, s. 116-120.
68 Leibniz, **a.g.e.**, s. 127-129.
69 Leibniz, **a.g.e.**, s. 120.
70 Leibniz, **a.g.e.**, s. 146-148.

gereklidir. Kangren olan bir organın kesilmesi örneğinde olduğu gibi acı veren ve kötülük olarak görülen şeyler daha büyük bir iyiliğin elde edilmesi için gereklidir.

(iv) **Ruh-Yapma Teodisesi/Şahsiyet Oluşturma Teodisesi (Soul-Making Theodicy/Person-Making Theodicy):** Bir diğer teodise ise tarihi açıdan İreneusçu geleneğe dayanan ve çağdaş felsefede John Hick (1922-2012) tarafından savunulan ruh-yapma teodisesidir.[71]

İreneusçu teodiseye göre, Tanrı'nın nihai planı herkesin kurtuluşa ermesidir. Bu süreç, yeryüzündeki hayatın ötesine, ahiret hayatına uzanır.[72] İreneus (130-202), Tekvin kitabı, 1, 26'da geçen "Ve Tanrı dedi ki, insanı kendi suretimizde ve benzeyişimize göre yapalım" ayetindeki suret ve benzeyiş ifadeleri arasındaki ayrım çerçevesinde, insanı, Tanrı tarafından tamamlanmış bir hal üzere yaratılan kusursuz bir varlık olarak görmez. İnsan, ayrıca, kusursuzluğundan bir felaket eseri mahrum kalmış bir varlık da değildir. İreneus'a göre, insan, hâlâ bir yaratılış sürecinin içinde olan bir varlıktır. Ruh-yapma teodisesi, işte bu insan anlayışı üzerine inşa edilmektedir.[73] Bu süreçte, insanın yaratılışı, iki aşamalı olarak düşünülür. Birinci aşama, uzun evrim sürecinin bir ürünü olarak homo sapiensin şekillenmesidir. İkinci aşama ise insanın Tanrı'nın çocuğu olarak aniden ve belirli bir aşamayla maneviyat kazanmasıdır. Bu evrimsel anlayışa göre, Tanrı, fiziksel bir evrenin varlığını ve sayısız devirler boyunca canlı yaşamının meydana gelmesini ve bu canlı yaşamından şahsi yaşamın ortaya çıkmasını mümkün kıldı. Bunun sonucunda ise canlı yaşam türlerinin evriminden insan ortaya çıktı. İşte bu insan, Tanrı ile bilinçli bir kulluk ilişkisi kurarak yaşamaya muktedir bir varlıktır.[74] Bu muktedir varlık, ruh-yapma teodisesine göre, kendisini yanlışa sevk edecek şeylerle karşılaşıp sonunda onların üstesinden gelecektir. Çünkü somut durumlarda doğru bir şekilde, sorumluluk

---

71 Bu teodise batı din felsefesinden Türkçe`ye "ruh-yapma teodisesi" veya "şahsiyet oluşturma teodisesi" (soul-making theodicy/person-making theodicy) olarak aktarılmıştır. Hick, kendi "ruh-yapma teodisesi" için "günümüz açısından teodise" (theodicy for today) ifâdesini de kullanmıştır. Rafiz Manafov, **John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 2.

72 Michael Peterson v.d., **Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş**, Çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, İstanbul, 2012, s. 201.

73 John Hick, "Ruh Yapma Teodisesi", **Din Felsefesine Dair Okumalar**, Çev. Ferhat Akdemir, Der. Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 770.

74 Hick, **a.g.m.**, s. 772.

gerektiren tercihler yaparak iyiliğe ermiş bir kimsenin iyiliği; özü gereği masumiyet ya da erdem hâli üzerine yaratılacak kimsenin iyiliğine kıyasla anlamca daha zengin ve daha değerlidir.[75] Tanrı'nın yaratmak amacında olduğu kusursuz varlık, doğal ve kaçınılmaz bir evrim yoluyla değil, insanın kendisinin, bireysel özgürlük içinde, tehlikeli bir macera yoluyla var olacaktır. Bu tehlikeli yolculuk, türsel bir evrim değil, her bireyin kendi hayatı içinde kat ettiği bir kutsal yolculuktur.[76]

Hick'e göre, dünyanın yaratılmasındaki gaye, dünyanın hazzın olduğu çilenin olmadığı bir cennet olarak yaratılması değildir. Asıl gaye, insan kişiliğinin, İsa örneğindeki gibi şekillenmesini sağlayacak bir tarih sahnesi olmasıdır. Hick'e göre, insan, ev hayvanları gibi hayatı rahat geçirilmesi sağlanması gereken bir varlık değildir. Ona göre insan, kişiliğinin en kıymetli olanaklarını gerçekleştirebileceği bir ortamda yetişkinliğe ermesi gereken bir varlık olarak düşünülmelidir. Bundan dolayı Hick, Tanrı'nın amacının insan için hazzın varlığı ve çilenin yokluğu olmadığını düşünür. Tanrı'nın amacı, ona göre, dünyanın bir ruh-yapma yeri[77] olması gerektiğidir.[78]

Ne var ki Hick, bu görüşleriyle kötülük problemine kesin olarak cevap verdiğini iddia etmez. Ona göre, çoğu kez ızdırap ve mutsuzluğun insanlar üzerine yapıcı bir maksada hizmet etmekten ziyade hak edilmemiş olması ve makul ölçüleri aşan bir şekilde meydana gelmesinden dolayı çile problemi tamamen çözümlenmiş değildir. Bu yüzden, niçin bu şekilde çile çektiklerini açıklayacak bir kuramı olmadığını söyleyen Hick, aşırı ve hak edilmemiş çile problemine ilişkin olarak başvuracağı çözüm yönteminin ise gizemin olumlu değerine içtenlikle bağlılık olduğunu ifade etmektedir.[79] Son olarak insanı, uzun bir yolculuğun başında gören Hick'in ruh-yapma (soul-making) teodisesi, bu yolculuğun kılavuzlarını acılar, zorluklar ve sıkıntılar olarak görmektedir. Bu anlayışa göre, acılar ve sıkıntılar,

---

75 Hick, **a.y.**, s. 772.
76 Hick, **a.y.**, s. 772.
77 Ruh-Yapma diyarı ifadesi ilk olarak şair John Keats tarafından erkek ve kız kardeşlerine yazdığı bir mektupta kullanılmıştır. John Hick, **a.g.m.**, s. 774-775.
78 Hick, **a.y.**, s. 774.
79 Hick, **a.g.m.**, s. 774-777.

âlemde ortaya çıkan kötülüklerin büyük çoğunluğu manevî gelişim amacı taşır ve amaçsız değildir.[80]

Ruh-yapma teodisesinde ifadesini bulan acı, sıkıntı ve belâların amaçsız olmayışı düşüncesi İbn Arabî'de de mevcuttur. İbn Arabî'ye göre dünya hayatımızda acı, elem, hastalık, ölüm ve sıkıntılar eksik olmaz. Esasen bunların hepsi bizlerin arınmasını ve Allah'a iltica etmemizi sağlayan şeyler olup amaçsız değildirler.

(v) **Süreç Teodisesi:** Süreç felsefesinin kötülük problemine yaklaşımının temelinde geleneksel Tanrı inancının reddi vardır.[81] Süreç düşünürlerinin reddettiği bu Tanrı anlayışı, bir dizi keyfi ahlakî kurallar koyan, suçları kaydeden, suçluları cezalandıran ilahî bir kanun koyucudur. Böyle bir Tanrı anlayışının süreç düşüncesinde yeri yoktur. İkinci olarak dünyadaki her ayrıntıyı belirleyen, gücü kontrol eden Tanrı anlayışı da süreç felsefesinde kabul edilmez. Süreççi düşünürler, her ayrıntıyı belirleyen, gücü kontrol eden Tanrı anlayışını reddetmekle, Tanrı kavramını kaba güçten ayıkladıklarına inanırlar. Böylelikle de sınırlı Tanrı anlayışı, onlara göre, insanın ahlakî sorumluluğuna dinamizm getirir. Söz konusu bu sınırı Tanrı'nın kendisi koyduğu için dinî bakımdan da bir endişe duymaya gerek kalmaz. Son olarak, bütünüyle aktif, kontrol edici, bağımsız Tanrı anlayışı süreç anlayışında kabul edilmez. [82] Tanrı, dünyadaki olayları tam bir kontrolle kontrol etmez. Bundan dolayı kötülüğün ortaya çıkması, süreç anlayışında Tanrı'nın bütün yaratıklarına yönelik iyiliğiyle çelişmez.[83] Tanrı, herhangi bir dünyevî sürecin ayrıntılarını kontrol etmediğinden, belirli olgu durumlarının varlığı Tanrı'nın onu irade ettiğine işaret etmez.[84] Bu anlayışta, Tanrı'nın temel amacı yaratıkların kendi hazlarının yükseltilmesi olarak görülür. Tanrı'nın onlar üzerindeki yaratıcı etkisi iyi diye kabul edilen deneyimleri artırmak olduğu için Tanrı sevendir. Tanrı, yaratıklar üzerinde

---

80 Rafiz Manafov, **John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise**, s. 208-216.

81 Michael Peterson, vd., **a.g.e.**, s. 201.

82 John B. Cobb. JR, David Ray Griffin, **Süreç Teolojisi**, Çev. Tuncay İmamoğlu, Ruhattin Yazoğlu, İz Yayıncılık**,** İstanbul, 2006, s. 12-14.

83 Cobb, vd., **a.g.e.**, s. 65; Yaran, **a.g.e.**, s. 88.

84 Cobb, vd., **a.g.e.**, s. 74.

tam bir kontrol içinde değildir. Bundan dolayı da ilahî sevgi, kötülük miktarının fazlalığıyla çelişmez.[85]

Süreç felsefesinde Tanrı, yaratıkları iyiye cezbetmeye ve kötülükten uzaklaştırmaya çalışabilir, ancak onları iyiyi seçmeye zorlayamaz. Dünyadaki her bir yaratıcı dürtü, Tanrı sonucun ne olacağını bilmediğinden bir maceradır.[86] Bu anlayışa göre yaratıklar kendileri için, ilahî amaçlara uygunluğunu başaramayabilirler. Uygunluk başarılmadığı müddetçe de dünyada kötülük var olacaktır.[87]

Süreç anlayışını İbn Arabî açısından değerlendirdiğimizde en büyük problemin Tanrı anlayışı olduğunu görmekteyiz. Süreç düşünürlerinin benimsediği Tanrı anlayışının İbn Arabî açısından kabul edilebilir bir tarafı yoktur. Çünkü İbn Arabî'ye göre Tanrı, her şeyi bilir ve her şeye gücü yeter. İlahî isimlerin mazharı olarak ahlakî kurallar koyabildiği gibi, iyilikleri ödüllendirip kötülükleri cezalandırabilir. Süreççi filozoflar Tanrı'nın dünyadaki olayları tam bir kontrolle kontrol etmediğini iddia etseler de İbn Arabî'ye göre bütün âlemi ilahî isimlerin avucu içindedir. Dolayısıyla süreç anlayışının kötülük problemine ilişkin görüşleriyle İbn Arabî'nin görüşlerinin bağdaşır bir tarafı yoktur.

Düşünce tarihine baktığımızda, kötülük olgusunun sadece ateizm ve teizmin konusu olamadığını (i) düalizm ve (ii) monizmin de gündeminde olduğunu görmekteyiz.

(i) **Düalizm:** Teoloji ve din felsefesinde dinî ikicilik olarak, evrende iki büyük ve karşıt Tanrı, iyi ve kötü gibi birbirine indirgenemez karşıt ilke, doğum ve ölüm gibi iki evre bulunduğunu öne süren öğretiye verilen addır. Düalizmde, herhangi bir alanda birbirinden bağımsız, birbirine indirgenemez iki töz, değer, hakikat ya da ilke olduğu kabul edilmektedir.[88] Düalizmin kökeni, hakkında pek çok görüş ileri sürülmüştür. Avesta'nın düalizminde, vahaların bereketli toprağı ve

---

85 Cobb, vd., **a.g.e.**, s. 69.
86 Cobb, vd., **a.g.e.**, s. 70; Yaran, **a.g.e.**, s. 88.
87 Cobb, vd., **a.g.e.**, s. 85.
88 Cevizci, **a.g.e.**, s. 537.

tehditkâr doğu unsurlarının gücü, sel baskınları, deprem, çöllerin kum fırtınası İran tabiatının zıtlıklarının yansıdığı fikri ifade edilmiştir.[89]

Düalizmin başlangıcı Arya soyundan gelen insanların, fenomenleri iyi ve kötü şeklinde ikiye ayırarak ele almaları olarak görülür. Aryalar tarafından ışık, yağmur, güneş, yer ve birçok diğer şeyler, hayır ve iyilikler olarak kabul edilmiştir. Buna karşılık karanlık, kuraklık, sel, deprem, hastalık, yırtıcı hayvanlar ve zehirli hayvanlar kötü ve şerli olan nesnelerden ve olaylardan sayılmıştır. Sonuç olarak da aryalar bu sınıflandırmada kendisi için yararlı gördüğü şeyi iyi, zararlı gördüğü şeyi kötü saymıştır. Bu noktada şu soru sorulabilir. İyi ve kötüyü yaratan tek ve aynı yaratıcı mıdır yoksa iyinin yaratıcısı ayrı ve kötünün yaratıcısı ayrı mıdır? Evrenin, birbirinden farklı iki ayrı yaratıcısı mı vardır? noktasındaki işte bu sorgulama onları yaratıcı iyi ise kötüyü kötü ise iyiyi yaratmayacağı sonucuna götürmüş böylelikle onlar, evrenin iki ayrı yaratıcısı ve ilkesi olduğu sonucuna varmışlardır.[90]

Zerdüşt öğretisine göre bu iki ilkenin birincisi, yeryüzünü, gökyüzünü, insanı, insan için hayatın nimetlerini yaratan,[91] temizi yaratan, krallara karşı zafer kazanan, tüm kötülükleri yerin dibine batırıp, tüm iyilikleri yücelten, affeden, var olan gücünden bize de veren, bilge, her şeyi bilen, emsalsiz ve etrafında nur saçan[92] Yüce Tanrı *Ahura Mazda*'dır. İkinci ilke ise dünyadaki acı ve kötülüklerin nedeni durumundaki *Angra Mainyu*'dur. Öğretiye göre, Ahura Mazda, kutsal ve hareket halinde olan yegâne Tanrıdır. Ahura Mazda'nın yanında bir grup ana-melek Amesha Spenta yani kutsal ölümsüzlük dedikleri büyük Tanrı'nın görüntüleri vardır. Bunlar, farklı etkileriyle yüce Tanrı'nın çeşitli yönlerini dile getirmekte, aynı zamanda da doğruluğun düzeni, iyi duygu, egemenlik, uygun duygu hali, sağlık ve ölümsüzlük gibi sosyal ve kozmolojik görevler yerine getirmektedirler. Bu öğretiye göre, Ahura Mazda'ya (Hürmüz) karşı kötü ruh Angra Mainyu (Ehrimen) vardır. Bu karşıtlığın iki ruh arasındaki çelişki olarak ortaya çıkışının kökeni ise çok eskilere dayanmakta

89 S. A. Tokarev, **Dünya Halklarının Dinler Tarihi**, Çev. Rauf Aksungur, Ozan Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 385-386.
90 Mutahhari, **a.g.e.**, s. 73.
91 Zerdüşt, **Avesta Bölümler**, Çev. Eshat Ayata, Kora Yayın, 3. Bas., İstanbul, 2011, s. 148.
92 Zerdüşt, **a.g.e.**, s. 31.

ve tüm hayatı kapsamaktadır. Bir tarafta yaşam, düşünce, iyi olan, ışık, kısacası doğruluk düzeni; diğer tarafta ise ölüm, düşüncesizlik, kötülük, karanlık, yalan, düzensizlik, yıkım. Burada insana düşen tek görev ise doğru olanı seçmek ve iyi olanın yanında yer almaktır.[93]

İyilik ve kötülük arasındaki başlangıç dönemine ait ayrılık, Ahura Mazda'nın başlattığı ve biri adaleti diğeri ise aldatmayı seçen ikiz ruhların sürdürdüğü bir tercihin sonucudur.[94] Öğretiye göre, bütün canlı varlıklar, kesintisiz olarak birbiriyle mücadele eden iki orduya bölünmüştür. Bütün dünyayı kapsayan bu savaş, insan ruhunda yankısını bulur. İyi ve kötü arasındaki mücadele ebediyen sürecek olsa da sonunda iyi kötüye galip gelecektir.[95]

Düalizm, Yunan felsefesinde Empedokles'in öğretisiyle[96] temsil edilse de Platon, düalizmin Yunan felsefesindeki büyük temsilcisi olarak karşımıza çıkmaktadır.[97] Platon'a göre, iyinin nedeni Tanrı iken, kötünün nedeni ise başkadır. Platon'a göre, Tanrı, iyi olduğu için, insanların başına gelen her şey zannedildiği gibi Tanrı'dan gelmez. Tanrı'dan sadece iyi olan şeyler gelir. İyi şeyler de, kötülüklerden daha az olduğuna göre, Tanrı'dan çok değil, az şey gelir bize. Kötü şeyler için başka sebepler aranmalı kötü olan şeylerin Tanrı'dan geldiği söylenmemelidir.

Bu yüzden:

Zeus'un kapısı önünde iki küp durur

---

93 Zerdüşt, **a.g.e.**, s. 31-34.

94 Nimet Yıldırım, **İran Mitolojisi: Kökenleri Kaynakları Ana Temaları**, Pinhan Yayıncılık, 2. Bas., İstanbul, 2015, s. 239.

95 Charles Werner, **Kötülük Problemi**, Çev. Sedat Umran, Kaknüs, İstanbul, 2000, s. 61.

96 "Empedokles, Elaalıların varlığın değişmezliği ilkesini kendisine göre yorumlayarak her şeyin temelinde toprak, hava, su, ateş olmak üzere dört öğe ya da kök madde bulunduğunu, bu dört öğenin değişmez olup evrendeki oluş ve değişmenin bu dört öğenin karışımından meydana geldiğini öne sürer. Empedokles, dört öğenin birbiriyle birleşme ve ayrılma nedeni olarak Sevgi ve Nefret gibi iki ayrı gücün varlığını öne sürer. Buna göre atıl madde ile mekanik güç arasında ayrım yapan, sözgelimi aşkın cisimlerin birbirlerini manyetizma veya yerçekimi etkisine benzer bir etkiyle çekimlemelerini sağlayan gayri kişisel bir fiziki güç tasarlayan Empedokles'in görüşünde, dört kök maddeyle onların birleşme ayrılmalarından sorumlu olan bu iki güç arasındaki en önemli farklılık birincilerin edilgen ama ezeli-ebedi oldukları yerde, sevgi ve nefretin etkin fakat sıra ile hüküm süren güçler olmalarıdır.", Ahmet Cevizci, **Felsefe Tarihi**, Say Yayınları, İstanbul, 2012, s. 56-58.

97 Werner, **a.g.e.**, s. 62.

> Biri ak, biri kara bahtlarla doludur,
> Zeus bunları karıştırıp verirse,
> İnsan bir mutlu olur, bir mutsuz.
> Kimine de kara baht küpünden katıksız verir:
> O da açlık içinde kıvranır mutluluk nedir bilmez.[98]

diyenlere asla kulak asmamalı Tanrı'yı başa gelen belânın sebebi saymamalı bu çeşit sözleri ne söylemeli ne işitmelidir. Zira bu çeşit sözler, ona göre, ne dine uygundur, ne yararlıdır ne de ölçülüdür.[99] Kötü şeyler için başka sebepler aranmalı diyen Platon, **Yasalar** isimli eserinde ruhu iyinin ve kötünün, güzelin ve çirkinin, adaletin ve adaletsizliğin kısacası bütün karşıtların ilkesi olarak gösterdikten sonra, kötü şeylerin sebebi hakkında ise şunları söyler:

> Ruh hareket eden her şeyin içinde bulunduğuna ve onu yönettiğine göre gökyüzünü de yönettiğini söylemek zorunlu değil mi? Bir tek ruh mu, birden fazla ruh mu? birden fazla. İkiden az olduğunu düşünmeyelim: biri iyilik yapan, öteki de bunun tersini yapacak güçte olan.[100]

Düalist anlayış, Tanrı'yı kötüden tenzih etmek, arındırmak ve aklamak istemişse de kötülüklerin nedeni olarak Tanrı karşısında bir güç tasavvur ettikleri için iyi niyetli fakat aciz bir Tanrı düşüncesine ulaşmışlardır.[101] Böyle bir netice ise İbn Arabî açısından kabul edilemez görülmektedir. Zira İbn Arabî'ye göre bizlerin iyi ve kötü olarak nitelediği şeylerin tek kaynağı ve sebebi ilahî isimlerden başka bir şey değildir. İbn Arabî açısından düalist anlayışın en büyük hatasının Allah'ın cemâl ve celâl isimleri arasındaki farkı ayırt edememeleri olduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz. Zira âlemdeki bütün iyi, güzel, faydalı olarak ifade etiğimiz olumlu şeylerin kaynağı Allah'ın cemâl isimleri iken kötü, çirkin, zararlı ve çirkin olarak nitelediğimiz şeylerin kaynağı ise Allah'ın celâl isimleridir.

---

98 Platon, **Devlet**, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cingöz, Remzi Kitabevi, 7. Bas., İstanbul, 2015, s. 70-71.

99 Platon, **a.y.**, s. 70-71.

100 Platon, **Yasalar**, Çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, Kabalcı Yayıncılık, 4. Bas., İstanbul, 2012, s. 399.

101 Mutahhari, **a.g.e.**, s. 137.

(ii) **Monizm:** Evrende tek bir tözün var olduğu, geri kalan her şeyin bu tek tözün tezahürleri, tavır ve değişimleri olduğu görüşüne monizm denir. Bu düşünceye göre, evrendeki her şey yalnızca Tanrı, madde, zihin, enerji ya da form gibi tek bir bileşenin faaliyetine indirgenebileceği gibi tek bir bileşenin faaliyeti aracılığıyla da açıklanabilir. Felsefe tarihinde monizm, daha çok Benedictus De Spinoza (1632-1676) ile bilinmektedir.[102]

Spinoza'ya göre her şey, Tanrı'dadır ve meydana gelen her şey Tanrı'nın sonsuz doğasının yasalarına göre meydana gelir ve O'nun özünden zorunlu olarak çıkar. Filozof, evrendeki kötülük olgusunu şöyle sorgulamaktadır:[103]

> Her şey, Tanrı'nın mutlak anlamda mükemmel doğasından var oluyorsa niçin doğada bu kadar eksiklik söz konusu. Baksanıza, bazı şeyler çürüyünceye kadar bozulabiliyor, iğreneceğimiz kadar çirkinleşebiliyor; karışıklık var sonra, kötülük, günah ve bunlar gibi nice şeyler...[104]

Filozofa göre iyi ve kötü kavramları, kendi başlarına ele alındıklarında şeyleri birbirleriyle kıyaslayarak oluşturduğumuz kavramlardan başka bir şey değildir. Bundan dolayıdır bir ve aynı şey aynı zamanda hem iyi hem kötü, hem de ne iyi ne de kötü olabilir. Filozof bu hususta örnek olarak müziği verir. Ona göre müzik hüzünlü bir insan için iyi iken yaslı bir insan için kötü, sağır bir insan içinse ne iyi ne de kötüdür.[105]

Filozofa göre, kötülük olgusunun değerlendirilmesinde, insanların yanlış önyargıları, konunun doğru bir biçimde anlaşılmasının önündeki en büyük engeldir. Şöyle ki, ona göre, insanlar, doğadaki her şeyin kendileri gibi belirli bir amaca yönelik hareket ettiği, Tanrı'nın her şeyi belirli amaca yönlendirdiği ve Tanrı'nın her şeyi insan için, insanı da kendisine tapsın diye yarattığı şeklinde yanlış bir inanca sahiptirler. İşte iyi, kötü, sevap ve günah, övgü ve yergi, düzen ve karışıklık, güzellik

---

102 Cevizci, **a.g.e.**, s. 183-184.

103 Spinoza, **Ethica: Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak**, Çev. Çiğdem Dürüşken, Alfa Basım Yayım, İstanbul, 2014, s. 60.

104 Spinoza, **a.g.e.**, s. 103.

105 Spinoza, **a.g.e.**, s. 313.

ve çirkinlik ve bunun gibi nice değer bu yanlış inancın yarattığı ürünlerdir.[106] İyi-kötü, günah-sevap, güzellik ve çirkinlik vb. insan üretimi soyut kavramların ortaya çıkış süreci Spinoza'ya göre, insanoğlunun yaratılanların kendisi için yaratıldığına kani olmasından sonra ortaya çıkmıştır. İnsanlar, doğal olarak, kendisine en faydalı olanı varlıklardaki en önemli nitelik olarak değerlendirmiş, kendisini memnun edenleri de en mükemmel şeyler olarak görmüş böylelikle de varlıkların doğasını açıklayacağı, iyi kötü, düzen, karışıklık, sıcak, soğuk, güzellik, çirkinlik ve gibi soyut kavramlar oluşturmaya başlamıştır.[107]

Peki, iyi ve kötü kavramları insanların yanlış önyargılarını neticesinde ortaya çıkan soyut kavramlardan ibaretse iyi ya da kötüden nasıl bahsedilecektir? Spinoza'ya göre, var olan her şey, Tanrı tarafından yaratılır ve Tanrı'nın sonsuz doğasının yasalarına göre meydana gelir. Her şey, kendi tabiatı gereği mükemmeldir, ancak kişilerin duyumlarına göre birisi için iyi gözüken şey, diğer kimse için kötü gözükebilir. Ancak, Tanrı'nın yarattığı her şey tabiatı itibariyle iyidir, kişilerin duyumlarına göre iyi ya da kötü olarak nitelenmeleri göreceli olarak söz konusudur.[108]

Bu noktada Spinoza'nın görüşleriyle İbn Arabî'nin görüşlerindeki çarpıcı benzerlik olduğunu ifade edelim. İleride daha ayrıntılı olarak göreceğimiz üzere İbn Arabî'ye göre de var olan her şey mutlak hayr olan Allah'ın mazharı olup iyi ve kötü görecelidir.

Buraya kadar anlattıklarımızdan hareketle İbn Arabî'nin akledilir her meselede görüş ayrılığının olması kaçınılmazdır görüşünün doğruluğunun kötülük olgusu için de geçerli olduğu, ortaya konulan farklı yaklaşımlardan açıkça görülmektedir.

Bu noktada şöyle bir soru sorulabilir. Kötülük probleminin Tanrı'nın yokluğu lehinde bir kanıt olarak ileri sürülmesi teizmin her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve

---

106 Spinoza, **a.g.e.**, s. 91.
107 Spinoza, **a.g.e.**, s. 99.
108 Musa Kazım Arıcan, **Panteizm, Panenteizm ve Ateizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı**, Hece Yayınları, 2. Bas, İstanbul, 2015, s. 130.

mutlak iyi olan Tanrı'ya olan inancı ortadan kaldırıp ateizmi haklılaştırabilir mi? Teist düşünürler, kötülük olgusunun, Tanrı'nın varlığı için ciddi sıkıntılar ortaya koyduğunu kabul ederler. Ancak, kötülük olgusundan hareketle, Tanrı'yı reddetmenin zor olduğunu ifade etmektedirler. Zira teist düşünürlerin ortaya koyduğu açıklamalar, bir bütün olarak değerlendirildiğinde, kötülük varsa, Tanrı yoktur şeklindeki bir sonucu geçersiz kılacak güçtedir.[109]

Bu sebeple, kötülüklerin varlığından hareket ederek Tanrı'nın yok olduğu sonucuna ulaşmak pek mümkün görünmemektedir. Dünyamızdaki kötülük olgusundan hareketle, Tanrı'nın yokluğu sonucu çıkarılacak olması durumunda, var olan iyiliklerden hareketle hangi sonuca varılacağı sorulabilir. Varolan kötülüklerin oranıyla, varolan iyilikler arasında karşılaştırma yapıldığında ateistlerin iddia ettiği gibi Tanrı'nın var olmadığı sonucunun çıkması zor görünmektedir.[110]

C. ARAŞTIRMANIN AMACI, ÖNEMİ VE METODU

İbn Arabî Metafiziğinde Kötülük Problemi adını taşıyan çalışmamızın amacı, sufi-âlim-filozof tipinin en önemli isimlerinden biri kabul edilen İbn Arabî'nin, kötülük problemi ile ilgili görüşlerini **felsefî** ve **ahlakî** açıdan kapsamlı bir biçimde ortaya koymaktır.

İbn Arabî:

> Varlıkta sadece Allah'tan, O'nun sıfatlarından ve fiillerinden başka bir şey yoktur. Her şey, O'dur, Onunladır, Ondandır, Onadır,[111] Sırf hayır ve iyilik, âleme varlığını ihsan eden Hakk'ın varlığıdır. Ondan ancak kendisine uygun şey meydana gelebilir ki, o da bilhassa iyilik ve hayırdır [112]

---

109 Alpyağıl, **a.g.e.**, s. 740.

110 Aydın Topaloğlu, **Teizm ya da Ateizm Tanrıtanımazlığın Felsefî Boyutları**, Furkan Yayınları, İstanbul, 2001, s. 205-206.

111 İbn Arabî, "Risâletu'l-Envâr", **Risaleler**, Çev. Vahdettin İnce, C.II., Kitsan, İstanbul, 2004, s. 20. [Metnin özgün hali için bkz. **Resâil'ü İbn Arabî**, 2. Bas., Darû'l Kütübi'l İlmiyye, Lübnan, 2010, s. 123] Bu sözün bir benzerini John Scotus Erigena şöyle ifade etmektedir: "Her şey Tanrı'dan gelmektedir, Her şey O'nunladır, O'ndadır ve O'nun içindir.", Aydın Topaloğlu, **John Scotus Erigena Metafiziği**, Akis Kitap, İstanbul, 2014, s. 12.

112 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XIII, s. 235; **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, C.VI, s. 140.

demektedir. Peki, böyle bir varlık anlayışına sahip düşüncede, kötülükten bahsedilebilir mi? Kötülük diye bir şey var mıdır?

İbn Arabî ve kötülük olgusuna ilişkin olarak şöyle genel bir yaklaşım olduğunu gördük. Bu anlayışa göre, İbn Arabî düşüncesinde kötülük diye bir şey yoktur ve kötülükten bahsedilemez. Ancak kanaatimizce böyle bir düşünce İbn Arabî'yi hakkıyla tanımamıza engel olacağından yanlıştır. Meseleye İbn Arabî açısından baktığımızda kötülük var mı? sorusuna bir çırpıda "Evet, kötülük vardır" şeklinde bir cevap verilemeyeceği gibi, "Hayır, kötülük yoktur" şeklinde bir cevap da verilemez. Zira böyle tekçi bir yaklaşım İbn Arabî'nin bıraktığı mirasa karşı kanaatimizce büyük bir haksızlık olacaktır. İbn Arabî düşüncesinde kötülük var mıdır? şeklindeki soruya verilecek doğru cevap ise kanaatimizce "hem evet, hem hayır" şeklinde olmalıdır. Çünkü kötülük problemi, İbn Arabî tarafından sadece felsefî açıdan değerlendirilmez. İleride ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi düşünürümüz, problemi dinî kaynaklardan hareketle ahlakî (şer'i) açıdan da mütalaa etmektedir. Fusûs şârihi Demirli'nin de ifade ettiği gibi şer'i kötülük meselesi İbn Arabî'de farklı bakımlardan ele alınan geniş bir meseledir.[113] Sonuç olarak, İbn Arabî düşüncesinde kötülük var mıdır? sorusu, "hem evet; hem hayır" şeklinde cevaplanmış olacaktır. İşte bizim bu çalışmadaki amacımız, bu "hem evet; hem hayır" şeklindeki cevabın İbn Arabî tarafından ne şekilde verildiğini göstermektir.

İbn Arabinin kötülük problemine ilişkin görüşleri ilk olarak 2013 yılında Erol Kiraz tarafından **Bir Din Felsefesi Problemi Olarak İbn Arabi'de Kötülük Problemi ve Teodise**[114] adıyla yüksek lisans düzeyinde çalışılmıştır. Ancak kötülük problemine ilahî isimler bağlamında yeterince yer verilmemiştir. Kanaatimizce İbn Arabî'yi anlama açısından ciddi bir eksikliktir. Çünkü Afifi'nin de haklı olarak belirttiği gibi İbn Arabî'ye göre hem iyi hem de kötü en sonunda Allah'tan gelmektedir. Var olan her şey, Allah'ın eseri, mazharı ve fiilidir. Bu bağlamda birbirine zıt olan el-Hâdî (Doğru yola ileten), el-Mudill (Dalalete düşüren), el-Gaffâr (Affedici), el-Muazzib (Azap verici), er-Rahîm (Bağışlayıcı), el-Mübli (Belâ veren)

113 İbn Arabî, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi,** s. 380.

114 Erol Kiraz, **Bir Din Felsefesi Problemi Olarak İbn Arabi'de Kötülük Problemi ve Teodise** [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi], Sivas, 2013.

gibi ilahî isimlerin içinde hem iyiliğin hem de kötülüğün olduğu dünyamızdaki fonksiyonunu ortaya koymak büyük önem taşımaktadır.[115] İbn Arabî ilahî isimleri, âlemin varlık sebebi olmasının yanında âlemde egemen ve etkin olan yegâne şeyler olarak görmekte olup Tanrı-âlem-insan ilişkisinde ilahî isimleri merkeze alan bir yaklaşıma sahiptir. Bundan dolayı çalışmamızda kötülük problemi, oldukça geniş bir biçimde ilahî isimler boyutu ile de ele alınacaktır.

İkinci olarak Selahattin Akti tarafından Almanya'da **Die Bedeutung des Übels in der Existenzphilosophie des bedeutenden islamichen Mystikers und Theosophen Ibn Arabi (Başlıca İslami mistikler ve Teosofist İbn Arabî'nin Varoluş Felsefesinde Kötülüğün Önemi)** adıyla yapılan doktora tezine değinmek istiyoruz. Sözkonusu eser 2019 yılında ülkemizde **İbn Arabî'de Varlık ve Kötülük Problemi**[116] adıyla yayımlanmıştır. Çalışma, İbn Arabî'nin kötülük problemine ilişkin olarak ortaya koymuş olduğu görüşleri kapsayıcılıktan uzak olsa da din felsefesi alanında yapılan çalışmalara katkı sağlamıştır.

Son olarak ifade edelim ki çalışmamızın boyunca daha çok birinci el kaynaklardan yararlandık. Yer yer ikinci el kaynaklara da müracaat ettik. Şunu özellikle ifade etmeliyiz ki İbn Arabî'nin bırakmış olduğu devasa külliyat ikinci el kaynaklara daha az yönelmemizi sağlamıştır.

---

115 Ebu'l Alâ Afifî, **Muhyiddin İbn'ül Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi**, Çev. Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1974, s. 141.

116 Selahattin Akti, **İbn Arabî'de Varlık ve Kötülük Problemi**, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2019.

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN ARABÎ DÜŞÜNCESİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

1.1. İBN ARABÎ AÇISINDAN KÖTÜLÜK PROBLEMİNİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

Felsefî düşüncenin yapı taşı kavramlardır. Bu bağlamda bir filozofu ve düşüncesini anlamanın ve anlatmanın en iyi yolu kanaatimizce o filozofun kavram dünyasına hâkim olmaktır. Bu durum, söz konusu kişi İbn Arabî olduğunda adeta bir zorunluluktur. İbn Arabî, kavram dünyası oldukça zengin olan bir isimdir. Düşünürümüzün kötülük problemine ilişkin düşüncelerini tam olarak anlayabilmek için probleme ilişkin olarak kullanmış olduğu bazı kavramlara değinmekte fayda olduğu kanaatindeyiz. Bu kavramlar: (i) *Varlık*, (ii) *Mutlak İyi (Hayru'l Mahz)*, (iii) *Mutlak Kötü (Şerru'l Mahz)*, (iv) *Kötü/lük*, (v) *Ahlakî Kötülük*, (vi) *Doğal Kötülük*, (vii) *Mizaç*, (viii) *İstidat* , (ix) *Görecelik* kavramlarıdır.

(i) **Varlık:** Varlık kavramı, İbn Arabî'nin düşüncesinin özünü teşkil eder.[117] Düşünürümüzün varlık anlayışına yakından baktığımızda iki önemli hususla karşılaşırız. Bunların ilki varlığın herhangi bir şekilde yokluğun karşıtı olmadığı diğeri ise varlığın sırf iyilik ve hayır olarak görülmesidir.[118] Zira İbn Arabî düşüncesinde, varlık,[119] mutlak hayrın ta kendisi olup o da Allah'tır. Düşünürümüz bunu: "Hiç kuşkusuz varlıkta sadece Allah'tan, O'nun sıfatlarından ve fiillerinden başka bir şey yoktur. Her şey O'dur, Onunladır, Ondandır, Onadır." [120] diyerek ifade etmektedir. Böyle bir anlayışta kötülükten nasıl bahsedilebilir? Daha önce İbn Arabî düşüncesinde kötülük var mıdır? şeklindeki bir soruya sadece evet veya sadece hayır şeklinde bir cevap verilemeyeceğini, cevabın iki yönlü olarak "hem evet, hem hayır" şeklinde olması gerektiğini belirtmiştik. İşte bu noktada "Varlığın sırf hayır ve Tanrı olarak görüldüğü böyle bir anlayışta İbn Arabî düşüncesinde kötülük var mıdır?" şeklindeki sorumuzun hayır şeklinde cevaplandığını görmekteyiz. Bu konuya ve

117 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XIII, s. 189.
118 İbn Arabî, **Fusûsu'l-Hikem,** s. 241.
119 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XIV, s. 223.
120 İbn Arabî, **Risâletü'l-Envâr**, s. 20.

sorumuzun İbn Arabî tarafından nasıl evet şeklinde nasıl cevaplandırılmış olduğuna ileride daha detaylı olarak değineceğiz.

(ii) **Mutlak İyi (Hayru'l Mahz):** İbn Arabî'ye göre, mutlak iyi, mutlak varlıktır. Düşünürümüze göre, mutlak iyi olan sadece ve sadece Allah'tır. İbn Arabî, Allah'ı, kendinde hiçbir kötülüğün bulunmadığı sırf hayır (iyilik), karşılığında yokluk bulunmayan varlık olarak tanımlar. Düşünürümüze göre,[121] kendinde kötülüğün bulunmadığı sırf hayır ve iyilik, âleme varlığını ihsan eden Hakk'ın varlığıdır. Allah'tan ancak kendisine uygun şey meydana gelebilir ki, o da bilhassa iyilik ve hayırdır.[122]

(iii) **Mutlak Kötü (Şerru'l Mahz):** Kötülüğün yokluk olduğu düşüncesinin Eski Yunan'a kadar gittiğini, ilk olarak Platon tarafından öne sürüldüğünü ve Platon'dan sonra gelen düşünürlerin ise bu düşünceyi daha geliştirdikleri ve ayrıntıları ile açıklamaya çalıştıklarını daha önce ifade etmiştik. İbn Arabî de benzer şekilde kötülüğü yokluk olarak tanımlamaktadır. Bu bağlamda İbn Arabî, gelmiş geçmiş gerçek bilginlerin görüşü budur diyerek: "Yokluk, mutlak kötülüktür."[123] der. Ona göre, İyilik (hayr) bütünüyle varlık iken; kötülük (şer) iyiliğin yokluğudur (ademu'l hayr).[124] İbn Arabî'ye göre, mutlak iyi olan Allah ve mutlak kötü olan yokluk dışında kalan varlıkların hepsi varlığı kabul ettikleri ölçüde iyilikle; yokluğu kabul ettikleri ölçüde ise kötülükle ilişkilendirilirler.[125]

İbn Arabî, yokluğun kötülük olduğunu Hz. Peygamber'in namaza başlama duasında Allah'a hitap ederken söylediği: "Bütün hayırlar, Senin elindedir. Kötülük, Sana âit değildir ifadesinden[126] hareketle de göstermeye çalışır.

---

121 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye,** C.V, s. 207.
122 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XIII, s. 235.
123 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.I, s. 123.
124 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XIII, s. 188.
125 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XIV, s. 303.
126 İbn Arabî'nin sözünü ettiği bu ifade **Sahih-i Müslim**'de geçmektedir. Şöyle ki: "Hz. Ali (r.a)'tan rivayet edilmiştir: Resulullah (s.a.v.) (geceleyin) namaza kalktığı zaman: Yüzümü hak dîne meylederek gökler ile yeri yaradana çevirdim. Ben, müşriklerden değilim. Şüphesiz ki benim namazım, ibâdetlerim, yaşamım ve Ölümüm; âlemlerin rabbi olan Allah'a aittir. O'nun hiç bir ortağı yoktur. Ben, bununla emrolundum ve ben müslümanlardanım. Allah'ım! Melik ancak Sensin! Senden başka hiç bir ilâh yoktur. Sen, benim Rabbimsin. Ben de senin kulunum! Nefsime zulmettim. Günâhımı da itiraf eyledim. Artık bütün günahlarımı bana

Düşünürümüze göre, hadiste geçen bu ifade kötülüğün var olmadığını ve yokluk olduğunu göstermektedir. Zira kötülüğün gerçek bir varlığı olsaydı var edilmesi Allah'ın işi olurdu, çünkü her şeyi yaratan ve her şeyin sahibi olan Allah'tan başka kimse yoktur. [127]

Düşünürümüz, kötülük gibi günahın da yokluk olduğunu söyler. Şöyle ki, İbn Arabî, Allah'tan, günah denilen şeyin gerçek varlığının olup olmadığını öğrenmek ister. Acaba günah denilen şey ile itaat denilen şey arasında bir fark var mıdır? Acaba günahın yaratılması söz konusu mudur, değil midir? Allah da İbn Arabî'ye, günah olarak isimlendirilen şeyin terk, terkin ise la-şey, yani hakikati olmayan hiç olduğunu öğretir. Böylece, günahın da kötülük gibi gerçek bir varlığı olmayan yokluk olduğunu görür.[128] İbn Arabî, şiirle de oldukça içli dışlı bir isimdir. Bir şiirinde varlığın iyilik, kötülüğün ise yokluk olduğunu şöyle ifade etmektedir:

> Her hayır ve iyilik O'na ait
> Lakin hiçbir kötülük O'na ait olamaz
> O bütünüyle varlık
> Varlığın yoksunluğu (kötülük) O'na ait değil.[129]

---

bağışla! Çünkü günahları Senden başka affedecek yoktur. Beni, ahlâkın en güzeline yol göster! Onun en güzeline Senden başka yol gösterecek yoktur.Kötü ahlâkı benden uzaklaştır! Onu Sende n başka benden uzaklaştıracak yoktur. Senin emrine tekrar tekrar icabet ederim, dînine tekrar tekrar tâbi olurum! *Bütün hayırlar, senin elindedir. Kötülük, Sana âit değildir.* " Varlığım seninledir; sonu da sana varacaktır. Mübareksin, yücesin. Senden mağfiret dilerim, Sana tevbe eylerim!" derdi. Rükuya vardığında zaman: Allahım! Rabbimiz! gökler dolusu, yer dolusu ve bunların arasındaki her şey dolusu, bunlardan başka dilediğin her şey dolusu hamd ancak Sana mahsûstur" derdi. Secdeye vardığı zaman: Allahım! Ancak Sana secde ettim, yalnız Sana îmân ettim ve sadece Sana teslim oldum. Yüzüm; kendisini yaratana, suret ve şeklini verene, göz ve kulağını yarıp yaratanına secde etti. Yaratanların en güzeli olan Allah, çok yücedir" derdi. Sonra teşehhüd ile selâm arasında söylediği duanın sonu şöyle olurdu: Allahım! Evvel ve âhir, gizli ve aşikâr işleliğim bütün günahları ve yaptığım bütün israflarımı ve Senin benden daha iyi bildiğin kusurlarımı bana bağışla! Öne geçiren ancak Sensin! Geride bırakan da ancak Sensin! Senden başka hiç bir İlâh yoktur!", **Müslim**, No: 771.

127 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XII, s. 177-178.

128 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XVI, s. 139-140.

129 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XV, s. 243; **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, C.VII, s. 168. Kanaatimizce, şiirsiz bir İbn Arabî düşünülemez. O, Fütûhât-ı Mekkîyye'nin hemen hemen her sifirinde (bölümünde) ve diğer pek çok eserinde bazen kendi şiirlerini, bazen şair ismi vererek bazen de şair diyor ki şeklinde bir ifadeyle başka şairlere ait olan şiirlere yer vermektedir. İbn Arabî, şiirleri hakkında şunları söylemektedir: "Allah, bizi ve seni desteklesin, bilmelisin ki, bu bölümün başındaki veya kitabın herhangi bir bölümünün başındaki her kaside kitapta nesir olarak yazılmış şeylerin özet olarak yeniden ifade edilmesi için yazılmamıştır. Aksine, bizzat şiir de ilgili bölümün açıklanmasının bir parçasıdır. Dolayısıyla, şiirden sonra gelen söz, bir tekrarlama değildir. Öyleyse, konunun açıklaması için şiire bakılması gerektiği gibi nesir hakkındaki söze de bakılması gerekir. Çünkü şiirde konunun nesir tarzında söz edilirken dile

(iv) **Kötü/lük:** İbn Arabî'nin kötü/lük kavramı ile ilgili olarak farklı tanımlar yaptığını görmekteyiz. Bir yerde mizaç farklılığını temel alarak kötülüğü: "Kötülük (şer), maruz kalınan şeye doğanın yatkın olmayışıdır." [130] şeklinde tanımlar. Bu tanım oldukça önemlidir. Zira düşünürümüzün kötülük problemi karşısındaki temel tavrı olan göreceli anlayışını net bir biçimde yansıtmaktadır. Başka bir yerde ise "Kötülük (şer), iyiliğin zıddıdır."[131] şeklinde bir ifade kullanır.

İbn Arabî başka bir yerde ise kötülük problemini dinî boyutunu ifade edecek şekilde kötü/lüğü: "Kötü/lük Allah'ın kötü dediği şeydir." şeklinde tanımlar. Ancak burada şu hususu belirtmeliyiz ki dilde iyi ve kötü kavramlarının kullanımı hakkında yerleşik bir ittifak olduğu için Allah katından gelen şeriatta da kötü/lük kavramı dildeki bu kullanıma göre inmiştir. Bundan dolayı da insanların günlük dilde kullandığı kavramlarla dinî metinlerde geçen iyi ve kötü kavramları aynıdır.[132]

(v) **Ahlakî kötülük:** İbn Arabî'ye göre ahlakî kötülük özgür bir iradeye sahip insanın eylemidir. Hırs, haset, açgölülük, cimrilik, korkaklık vb. huyların doğru kullanım yerleri Peygamber tarafından bizlere gösterilmiştir. Şayet bu huylar kullanılmaması gereken yerlerde kullanılırsa kötü ahlak olarak nitelenir.[133]

(vi) **Doğal Kötülük:** Kaynağı insan olmayan ancak canlılara acı ve ızdırap veren olaylar doğal kötülük olarak ifade edilir. İbn Arabî de eserlerinde âlemde meydana gelen acı, ızdırap, elem ve ölüm getiren pek çok hadiseden bahsetmektedir. İbn Arabî'nin, verdiği doğal kötülük örnekleri şunlardır: Yere batırılma, veba, denizde ortaya çıkan boğulma, açlık, hastalık.[134]

(vii) **Mizaç:** İbn Arabî'nin kötülük problemine yönelik görüşlerinin anlaşılmasında, kanaatimizce üzerinde titizlikle durulması gereken en önemli

---

getirilmeyen bir takım yönleri vardır.", İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.X, s. 260; **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, C.IV, s. 439.

130 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XII, s. 235.

131 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XII, s. 235.

132 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XV, s. 297.

133 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.VIII, s. 293.

134 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XVII, s. 20.

kavramlardan biri de mizaçtır. Düşünürümüz, ister dünyevî ister uhrevî olsun kötülüğün göreceli karakterini ortaya koyarken mizaç kavramından hareket etmektedir. İbn Arabî'nin mizaç kavramını *doğa (yaratılış)* ve *yatkınlık* anlamında kullandığını görmekteyiz. Allah, herkesi farklı bir mizaçta yaratmıştır [135] diyen İbn Arabî, mizacı: "Mizaç, bir unsurun varlığının kendisiyle gerçekleştiği şeydir. Bu doğa diye isimlendirilir." şeklinde tanımlamaktadır. Bu bağlamda Empedoklesçi bir yaklaşımla olmak üzere İbn Arabî'ye göre suyun doğası soğuk ve yaş, ateşin doğası ise sıcak ve kuru, toprağın doğası ise soğuk ve kurudur. Bu unsurların varlıkları, bu doğal mizaçla ortaya çıkar.[136] İbn Arabî'nin doğa (tabiat) ve yatkınlık anlamında kullandığı mizaçla ilgili olarak verdiği şu örneklerle ne demek istediğini tam olarak anlayabiliriz. Düşünürümüz şöyle demektedir:

> Nitekim Allah balığı suda, hava âlemini (canlılarını) havada yarattığı gibi ancak toprağın içinde yaşayabilen canlıları da toprakta yaratır. Bu kısma misal olarak köstebeği verebiliriz. Bu hayvanlar yer üstüne çıktıklarında ölürler. Bu konuda bize ait gam, onlar için hayattır. Balık sudan çıktığında, ölür. Onun gamı havadadır ve hayat nuru onda söner. İnsan ve karada yaşayan hayvanlar suda boğulduklarında, yok olurlar. Öyleyse bu kısmın gamı sudadır ve bu nedenle onların hayat ışığı söner. Hem karada hem denizde yaşayan canlılar da vardır. Misal olarak timsah, su insanı, su köpeği ve bazı kuşları verebiliriz. Bütün bunlar Allah'ın yarattığı mizaca göre böyledir.[137]

---

135 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XII, s. 247.

136 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.IX, s. 132; Yunan filozofu Empedokles'e göre her şeyin temelinde toprak, hava, su ve ateş olmak üzere dört öğe vardır. Bu dört öğe değişmez olup evrendeki oluş ve değişme bu dört öğenin karışımından meydana gelmektedir. Cevizci, **a.g.e**, s. 56.

137 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.X, s. 217; **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, C.VII, s. 416; Allah adamlarıyla ilgili olan bölümde "su adamı", kavramıyla ilgili olarak İbn Arabî şunları söylemektedir: "Onlardan birisi de su adamlarıdır. Onlar su ve nehir kenarlarında Allah'a ibadet eden ve herkesin kendilerini tanımadığı kimselerdir. Ebu'l Bedr et-Temaşukî el-Bağdadî ki güvenilir, doğru sözlü, neyi aktardığını bilen, hafızası sağlam birisiydi- tasavvuf yolunda vaktin imamı Şeyh Ebu's Suûd b. eş-Şibli'den şöyle aktarmıştır: "Bağdat'ta Dicle kenarındaydım. İçimden acaba su içinde Allah'a ibadet eden kullar var mıdır? diye geçirdim." Şöyle devam etti: "Bu düşünceyi aklımdan geçirirken, bir anda nehir yarıldı, içinden bir adam çıktı ve bana selam vererek şöyle dedi: "Evet, ey Ebu's Suûd! Allah'a su içinde ibadet eden adamlar vardır ve ben de onlardanım. Tikritliyim, oradan çıktım, çünkü şu kadar süre sonra orada şöyle şöyle olaylar olacaktır." Adam orada gerçekleşecek bir olayı zikretmiş, sonra tekrar suda kaybolmuştu. On beş gün geçtikten sonra adamın Ebu's Suûd'a söylediği şey, söylediği tarzda gerçekleşmiş, o da bana gerçekleşen şeyi bildirmiştir.", İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye,** C.VI, s. 148; **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, C.III, s. 29-30.

Bir diğer örnek ise İbn Arabî'nin mizacı, *yatkınlık* anlamında kullandığı pislik böceği ile ilgili verdiği örnektir. Şöyle ki:

> Bakınız! Pislik böceği dünyada gül kokusundan rahatsızlık duyan ve gübreden haz alan bir mizaçtadır. Aynı durum, onun mizacında yaratılan şeyler için geçerlidir. Dünyada bu mizaçta yaratılmış varlıklara tanık olduk. Öyleyse âlemdeki her bir şey, kendisine uygun şeyden haz alırken kendisini iten şeylerden acı duyar. Bakınız! Öfkeli kimse misk kokusundan acı duyar. Öyleyse hazlar yatkınlığa tabi iken acılar da yatkınlığın olmayışından kaynaklanır. Bu durum kendiliğinde kesin bir şeydir ve hiçbir akıl sahibi onu inkâr edemez.[138]

(viii) **İstidat:** İbn Arabî'ye göre, bir şeyin varlığa getirilmesi için öncelikle o şeyin var olmayı kabul etme yeteneğine sahip olması gerekir. İşte İbn Arabî, bu var olma yeteneğine *istidat* adını verir. Bu kelime, bir eylemi gerçekleştirebilmek için sahip olunması gereken yeterliliğe işaret etmektedir.[139] Fusûs şârihi Konuk'a göre istidat, yaratılmış istidat ve yaratılmamış istidat olmak üzere iki kısma ayrılır. Yaratılmamış istidat, her bir ayn-ı sâbitenin (sabit özün) *Ol* emriyle var olmasını ifade eder. Yaratılmış istidat ise her bir sabit özün zaman içerisinde olgunluğa ulaşmasıdır. İnsandaki yürüme, okuma yazma konuşma vb. buna örnek olarak verebiliriz. İnsan, doğumundan hemen sonra konuşamaz, yürüyemez, okuyamaz, yazamaz. Çünkü insanın bünyesi bunların herhangi birinin gerçekleşmesi için uygun değildir. Zamanın geçmesiyle birlikte, insan bünyesine, istidat ve kabiliyet geldikten sonra ancak bu fiillerin gerçekleştirebilmesi söz konusu olabilmektedir. Bu istidat, zamanın geçmesiyle ortaya çıkan olgunlaşma sonucunda gerçekleşen yaratılmış istidattır.[140]

Yaratılmış istidatın daha iyi anlaşılabilmesi için, ayna örneğini verebiliriz. Üzerine boya sürülmüş olan bir ayna düşünelim. Böyle bir aynada görüntü aksetmez. Aynada görüntü olabilmesi ve aynanın işlevini yerine getirebilmesi için boya aynanın üzerinden temizlenmeli ve aynanın yüzeyi cilalanmalıdır. Cilalama işleminde, önce aynada görüntünün aksetme istidadı yoktur. Aynada, görüntünün

---

138 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.X, s. 217; **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, C.IV, s. 415.
139 Uluç, **a.g.e.**, s. 97.
140 Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, İstanbul, 2014, C.I, s. 40.

aksetme istidadı cilalama işleminden sonra gerçekleşmiştir. İşte bu istidat, istidat-ı mec'ûldür. Fakat bir tahta parçasına ne kadar cila vurursak vuralım tahtada aynadaki gibi görüntü aksetmez. Çünkü tahtada aynadaki görüntüyü aksettirme istidadı yoktur.[141] Varlık âleminde ortaya çıkan her şey, Allah'ın ezeli ilmindeki istidat üzerine ortaya çıkar. Var olan her şey, Allah'ın ezelî ilmindeki hali ister kötü ister iyi ister güzel ister çirkin olsun fark etmez ezeldeki halleri ne ise o şekilde varlık sahasına çıkmıştır. Allahın, ilahî ve ezelî ilmindeki hallerinin dışında hiçbir şeyin varlık bulması mümkün değildir.[142]

(ix) **Görecelik:** Göreceliğin ne olduğunu ortaya koymak konumuz açısından büyük önem taşımaktadır. Zira İbn Arabî'nin kötülük problemi karşısında genel tavrı felsefe tarihinde pek çok örneğini gördüğümüz göreceli bir anlayışa sahip olmaktır. İleride daha detaylı bir şekilde göreceğimiz gibi düşünürümüz, sadece içinde yaşadığımız âlemi değil ölümden sonra yaşayacağımız ahiret hayatını da göreceli bir anlayışla yorumlamaktadır.

Görecelik anlayışı, her bilginin veya insan bilgisinin izafî olduğunu kabul eder.[143] Buna göre, kişiden kişiye değişmeyen nesnel bir hakikat, herkes için geçerli olan mutlak doğrular yoktur. Hakikatin ya da doğrunun bireylere, çağlara ve toplumlara göreli olduğunu savunan görecelik anlayışında kişiden kişiye, çağdan çağa, toplumdan topluma değişmeyen birtakım doğrular, evrensel hakikatler olduğu reddedilir. Mutlak ya da değişmez veya evrensel standart ya da ölçütler yoktur. Bir kimsenin görüşünün başka bir kimsenin görüşü kadar iyi ya da doğru olduğunu öne süren görecelik, bireyler arasındaki farklılıklarla ilgili olduğu zaman bireyci görecelik, toplumlar arasındaki farklılıklarla ilgili olduğu zaman sosyal görecelik adını alır.[144] Düşünürümüzün görecelik anlayışı ileride detaylı olarak anlatılacaktır.

İbn Arabî'nin kötülük problemi karşısındaki temel tavrı olan göreceliğin felsefe tarihinde önemli temsilcileri olmuştur. Dolayısıyla âlemdeki kötülüğü,

---

141 Konuk, **a.g.e.**, C.I, s. 117.
142 Konuk, **a.g.e.**, C.III, s. 85-86.
143 Çankı, **a.g.e.**, C.III, s. 71.
144 Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s. 779.

göreceli bir anlayışla yorumlamak İbn Arabî'ye has bir durum değildir. Görecelik anlayışı, Antik Yunan'a kadar dayanır ve pek çok düşünür kötülük problemine ilişkin düşüncelerini göreceli bir anlayışla ortaya koymuştur. Felsefe tarihinde, hakikatin göreceli olduğu sonucunu çıkaran ve göreceliğin ilk sistematik savunucuları Sofistler olmuşlardır.[145]

Protagoras, bireyin her şeyin ölçüsü (*Panton metron antropos*) olduğunu ve şeylerin de insana göründükleri gibi olduğunu savunmuştur. Bugün artık bir atasözü gibi söylenen sözü şudur: "İnsan her şeyin ölçüsüdür. Olanlar oluşuyla, olmayanlar olmayışıyla."[146] Platon, **Sofistler Üstüne** isimli diyalogda onun göreceli anlayışını ortaya koyarken şunları söylemektedir:

> Bazı besinler, içkiler, ilaçlar ve daha birçok şey gibi bir yığın iyi şey biliyorum ki, insanlara zararlıdır, başkaları yararlı, başkaları ise ne yararlıdır ne zararlı; oysa atlar için iyidir bunlar. Bazı şeyler yalnız öküzler için, öbürleri yalnız köpekler için iyidir. Hiçbir hayvana yararlı olmayan bazı şeylerse, ağaçlara yararlıdır; ağaçlara da bazıları kökler için iyi, yeni sürgünler için kötüdür. Sözgelişi gübre, köklere serpilirse her bitkiye iyidir ama yeni sürgünlerle filizlere serpildi mi, hepsini öldürür. Aynı şekilde, sıvı yağ, her çeşit bitki için zararlıdır, bütün hayvanların tüylerini de bozar ama insanların kıllarına da bedenlerine de yararlıdır...[147]

Protagoras'a göre, iyi ve kötü değişkendir ve çeşitlilik arz eder. Örneğin, yağ insan bedeninde dıştan kullanıldı mı iyidir ancak aynı yağ ağızdan alındı mı çok kötüdür. O, bu düşüncesini açıklarken tıp ilminin verilerinden yararlanır. Hekimlerin bu kullanım farkı yüzünden hastaların bu yağı yemesini yasakladığını, çok az miktarda, ancak besinlerin ve etlerin koku alma duyusunda uyandırdıkları hoş olmayan izlenimi giderecek kadar bu yağa izin verdiklerini söylemektedir.[148]

Protagoras, bir başka yerde de Sokrates'in sorusuna şöyle cevap vermektedir:

---

145 Douglas J. Soccio, **Felsefeye Giriş Hikmetin Yapıtaşları**, Çev. Kevser Kıvanç Karataş, Kaknüs, İstanbul, 2010, s. 160.

146 Platon, **Diyaloglar Theaitetos (Bilgi Üstüne)**, Çev. Macit Gökberk, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986, s. 193; H.J. Störig, **İlkçağ Felsefesi, Hint, Çin, Yunan**, Çev. Ömer Cemal Güngören, Yol Yayınları, İstanbul, 1993, s. 228.

147 Platon, **Diyaloglar Protagoras (Sofistler Üstüne)**, Tanju Gökçöl, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986, s. 147.

148 Platon, **a.y.**, s. 147.

> Sokrates: Nasıl, Protagoras? Sen de o harcıâlem düşünceyi paylaşıp hoş şeylerin bazılarının kötü, hoş olmayan şeylerin bazılarının iyi olduğunu mu söylüyorsun? Demek istediğim şu: öbür sonuçları bırakınca, hoş şeyler hoş oldukları için iyi, aynı şekilde de hoş olmayan şeyler hoş olmadıkları için kötü değil midir?
> Protagoras: Sokrates, soruna senin sorduğun kadar sade bir şekilde, hoş şeyler hep iyidir, hoş olmayan şeyler her zaman kötüdür, diye cevap vermek düşündürüyor beni doğrusu. Yalnız burada değil, yaşamda bu soruyla karşılaşabileceğim her yerde, hoş şeyler arasında bazıları iyi değildir; aynı şekilde hoş olmayan şeyler arasında bazıları kötü değildir, öbürleri kötüdür; ayrıca üçüncü bir tür, ilgisiz şeyler türü vardır ki, bunlar ne iyidir ne de kötü diye cevap vermek daha emin geliyor bana.[149]

Bu anlayışa göre, mutlak ve değişmez bir iyi ve hakikat olmayıp iyi kötü, doğru yanlış, bilgi ve hakikat bireyin algılarına, toplumsal, kültürel ve kişisel eğilimlerine görelidir. Protagoras ve diğer sofistler, göreceliği bilgi, estetik ve ahlak alanına da yansıtmışlardır. Ahlakî göreceliğini zaman zaman elçi olarak gittiği farklı ülkelerdeki farklı gelenek ve uygulamalara ilişkin gözlemleriyle yani kültürel göreceliği destekleyen Protagoras'a göre, tüm ahlakî değerler, kişilerin onları nasıl algıladıklarıyla ilgili bir konudur.[150]

İleride daha detaylı olarak değineceğimiz üzere İbn Arabî, iyi ya da kötü hakkındaki değer yargılarımızı belirleyen beş unsurdan bahsetmektedir. Bunlardan biri de örftür. Örfe göre iyi ya da örfe göre kötü durumlardan bahsedebiliriz. Örnek olması açısından farklı gelenek ve uygulamaların iyi ve kötü değer yargılarında nasıl farklılık oluşturduğunu şu örnek üzerinden görebiliriz. Kültürel görecelik bağlamında meseleye bakarsak bir insana ölümünden sonra yapılan dinî ritüelin farklı din, toplum ve zamanlarda kendine özgü yönleri olduğunu görebiliriz.

Şöyle ki, İbn Arabî'ye göre cenaze namazı ölen kişiye şefaat etmek demektir.[151] Ölüye telkin vermek, üzerimizdeki yükümlülüklerden bir tanesi olup ölüye telkin ölüm anında yapılır. Bu an can çekişen insanın gözünden perde kaldırıldığında sınandığı hayat fitnesi vaktidir. Can çekişen kişi o anda orada

149 Platon, **a.g.e.**, s. 164.
150 Ahmet Cevizci, **Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a**, İstanbul, Say Yayınları, 2012, 4. Bas., s. 70.
151 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.IV, s. 211.

bulunanların göremediği şeyleri görür. Önceki bilgileri kendilerini tanığı suretlerde ona görünse de aslında onlar en güzel şekilde ve biçimde suretlere girmiş şeytanlardır.

Şeytanlar, kişiden Allah'a şirk koşması şartıyla bu güzel hallere kavuşabileceğini bildirir. Bundan dolayı o anda orada bulunan kişiler o kişiye tevhidi telkin ederek can çekişen kişiyi şeytanın fitnesinden korumalıdırlar. Bu telkin neticesinde, rahmet melekleri can çekişen kişinin işini üstlenir ve kendisine gelen bu şeytanî görüntüleri kovarlar.[152] Müslümanların yapması gereken diğer şeyler ise can çekişen kişiyi kıbleye çevirmek ölen kişiyi kabre götürürken acele etmek,[153] yıkamak,[154] ölüyü gözlerden saklamak için kefenlemek,[155] cenazeyle birlikte yürümek,[156] cenaze namazını kılmaktır.[157] Bütün bunlardan sonra ise son olarak ölüyü toprağa vermektir. Tüm bu saydıklarımız İslâm toplumunda ve kültüründe olması gereken, iyi ve güzel karşılanan şeyler olup başka kültürler için farklı bir durum söz konudur.

Bu bağlamda kültürel göreceliğe örnek olarak vereceğimiz bir cenaze ritüelinden İbn Fadlan (877-960), **er-Rıhle** ismini taşıyan ve dilimize **İbn Fadlan Seyahatnamesi** olarak çevrilen eserinde bahsetmektedir. İbn Fadlan'ın yanlışlıkla Ruslar diye bahsettiği aslında Vikingler olduğu ifade edilen bir toplumdaki cenaze ritüelinde yaşananları İbn Fadlan, şöyle nakletmektedir:

> (…) Bundan sonra cariyeyi efendisinin yanına yatırdılar. Adamlardan ikisi ellerini ikisi ayaklarını tuttu. Ölüm meleği denen ihtiyar kadın boynuna iki ucu ayrı tarafa çıkan bir ip geçirdi. İpin iki ucunu çeksinler diye kalan iki adama verdi. Yanında geniş yüzlü bir hançer vardı. Adamlar kızı boğarken bu kadın hançeri yer yer cariyenin kaburgaları arasına sokuyordu. Nihayet cariye öldü. Sonra, ölünün en yakın akrabası geldi. Eline odun aldı, onu ateşle tutuşturdu. Çıplak bir halde, bir elinde yanan bir odun olduğu, diğer eliyle arkasını kapattığı halde, yüzünü insanlara dönmüş olarak geri geri gitti. Geminin altına konmuş olan odunları tutuşturdu. Ardından insanlar odunlar, ağaçlar

152 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.IV, s. 212.
153 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.IV, s. 213.
154 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.IV, s. 214.
155 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.IV, s. 238.
156 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.IV, s. 239.
157 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.IV, s. 242.

> getirdiler. Herkesin yanında ucu tutuşturulmuş odunlar vardı. Onu odunların içine atıyordu. Ateş önce odunları, sonra gemiyi, sonra kubbeli çadırı, çadırdaki adam, cariye her şeyi kapladı. Ardından büyük bir rüzgâr esti. Ateş iyice alevlendi, iyice kızıştı. Yanımda Ruslardan bir adam vardı. Yanımdaki tercümanla konuşuyordu. Ona ne söylediğini sordum. Tercüman "Siz Araplar ahmaksınız" diyor dedi. "Niçin?" dedim. O da "En çok sevdiğiniz, değer verdiğiniz insanı alıyor toprağa atıyorsunuz. Onu toprak, haşerat, kurtlar yiyor. Biz ise onu bir anda yakıyoruz. Derhal Cennete giriyor" dedi.[158]

Düşünce tarihinde, İbn Arabî'den önce ve sonra kötülüğü göreceli bir anlayışla yorumlayan ve kötülüğün göreceli karakterine vurgu yaparak göreceli kötülük örnekleri veren doğulu ve batılı pek çok düşünür olmuştur. İleride de görüleceği üzere, İbn Arabî, hem halef hem de selefleriyle birlikte düşünüldüğünde kötülük probleminin çözümü noktasında aynı yaydan ok atacaktır. Kavramsal dünyasına yönelik olarak yapmış olduğumuz bu açıklamalardan sonra meselenin diğer bir boyutu olan iyi ve kötüde ölçü ve kaynak sorusuna geçebiliriz.

1.2. İYİLİK VE KÖTÜLÜKTE ÖLÇÜ VE KAYNAK SORUSU

Kötülük probleminin bir diğer yönü ise kötülüğün kaynağının ne olduğu ve iyi ve kötüde kıstas olarak neyin kabul edileceği meselesidir. Bu bağlamda olmak üzere, iyi ve kötüde ölçü nedir? Bir şeye iyi ya da kötü derken dayanağımız ne olmalıdır? İyi ya da kötü olarak verdiğimiz yargılarda genel geçer bir durum söz konusu olabilir mi? İyi ve kötüdeki değer yargılarımızdaki üst otorite ne olmalıdır? soruları konumuz açısından oldukça önemlidir. Düşünce tarihine baktığımızda mesele hakkında pek çok farklı değerlendirmelerin yapıldığını görmekteyiz.

İyi ve kötüde neyin kıstas alınacağı tartışmalarının ilk örneğini Eski Yunan'da görmekteyiz. Euthyphron ikilemi olarak bilinen bu tartışma, bir şey Tanrı istediği için mi iyi yoksa iyi olduğu için mi Tanrı emretmektedir şeklinde ifade

---

158 İbn Fadlan, **er-Rıhle (İbn Fadlan Seyahatnamesi)**, Çev. Ramazan Şeşen, Yeditepe Yayınları, 5. Bas., İstanbul, 2015, s. 44-45.

edilmektedir.[159] Konu hakkında İslâm düşüncesinde de farklı görüşler ortaya konulmuştur. Kimi düşünürler aklı kimileri de vahyi iyi ve kötüde ölçü olarak belirlemiştir. Şöyle ki Mu'tezile'ye göre, bir fiilin iyi ve kötü olduğunu ayırt etmek aklın görevidir. Bir fiil, ilahî vahiy gelmeden önce de iyi veya kötüdür. Bir fiilin iyi veya kötü oluşu, başka bir deyişle güzel ve çirkinliği kendindendir, kendi özü gereğidir.[160]

Mu'tezile, beşerî etkinlik alanı içinde neyin iyi ya da kötü olduğunu bilmek ve keşfetmek için doğuştan bir yeteneğin insana verildiğini iddia eder.[161] Bu yetenek, akıldan başka bir şey değildir. Mu'tezile'ye göre, bir şeyin iyi ve kötü olduğunu belirlemek aklın idraki dâhilindedir. Bir şeyin iyi veya kötü olduğunu idrak, sem'i bir kaynağa dayanmaz. İyiliğin iyilik olması itibariyle bir özelliği vardır, onlara göre kötülük hakkındaki hükümde böyledir. Mu'tezile'nin iyilik ve kötülük hakkındaki temel ilkesi budur. [162]

Maturidi'ye göre ise akıl bir şeyin güzel ve çirkin veya iyi ve kötü olduğunu idrak edebilir. Eş'âri'ye göre ise ölçü şeriattadır. Bir şeyin iyi veya kötü oluşu Allah öyle bildirdiği içindir. Aslında fiiller eşittir. Fiillerin özünde iyi veya kötü güzel veya çirkin şeklinde bir durum söz konusu değildir. Dolayısıyla, ölçü, akıl değil Allah'ın bildirdiğidir.[163] Eş'arî'ye göre yalanın kötülüğü Allah'ın onu kötü olarak nitelemesinden dolayıdır. Şayet Allah, yalanı iyi bir şey olarak niteleseydi, o zaman iyi olurdu.[164] Bir kısım düşünürler, Allah'ın her yasakladığı ve yapmaktan insanları alıkoyduğu fiil ve düşüncelerin çirkin *kubuh*; insanlara emrettiği veya davet ya da işlemesini mubah kıldığı düşünce ve eylemlerin iyi *hasen* olduğu hususunda

---

159 Platon, **Euthyphron**, Çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2016, s. 53.

160 Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, **Kelam, Tarih, Ekoller, Problemler**, Tekin Kitabevi, 5. Bas., Konya, 2001, s. 250-256.

161 Richard M. Frank, "Basra Mu'tezile Okulunun Bazı Temel Ahlakî Faraziyeleri", **Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi**, Çev., F.Kerim Kazanç, Der., Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 28-29.

162 İmâm'ül Haremeyn el-Cüveyni, **Kitabü'l- İrşâd (İnanç Esasları Kılavuzu)**, Çev. Adnan Bülent Baloğlu, Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan, Faruk Sancar, TDV Yayınları, Ankara, 2010, s. 214.

163 Gölcük, Toprak, **a.g.e.**, s. 265-267.

164 Eş'arî, **Eş'arî Kelamı: el-Lüma' fi'r-Red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l- Bida'**, Çev. Kılıç Aslan Mavil-Hikmet Yağlı Mavil, İz Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 129.

hemfikirdirler. Allah Teâlâ, bu hususa: "Peygamber size her ne emir verirse onu tutun, yasakladığından da sakının."[165] ayetiyle işaret buyurmuştur.[166]

İbn Arabî, varlık hakkındaki iyi-kötü, güzel-çirkin şeklindeki tasavvurları beşe ayırmaktadır. Bunlar: örf, tabiata aykırılık, amaca uygun olmama, istenilen kemal derecesinden yoksunluk ve şeriattır.[167] İbn Arabî'nin bu beşli tasnifine ilişkin olarak **Füsûs** şârihi Konuk, şu örnekleri vermektedir: İyi veya kötü, güzel veya çirkin olarak nitelediğimiz şey, ya örf açısından böyledir buna örnek olarak Çinlilerin yumurtayı koktuktan sonra yemelerine karşın diğer milletlerin kokmuş yumurta yemeyi çirkin görmeleri verilebilir. İkinci olarak, iyi veya kötü olarak nitelenen şey, tabiata muhaliftir. Örneğin, bazı kimselerin süt, kaymak ve peynir gibi şeyleri yemekten hoşlanmalarına rağmen bazılarının bunlardan tiksinip asla ağızlarına koymamaları gibi. Üçüncü olarak, iyi veya kötü olarak nitelenen şey amaca uygun değildir. Örneğin, kötü ahlaklı birinin güzel ahlakla ilgili güzel sözler duyduğunda bu güzel sözlerin onun doğasına uygun olmadığı için bu sözleri çirkin görmesi gibi. Dördüncü olarak ise bir şey, istenilen kemâl derecesinden eksikse iyi kötü şeklinde göreceli olarak nitelenebilir. Örneğin, güzel kokusu olan bir kâğıt parçasının kokusu kaybolunca artık kötü olarak görülmesi gibi. Son olarak ise bir şey, şeriata göre (dine) uygun değildir. Bu durumda bazı şeylerin kötülüğü ve iyiliği sadece Hakk'ın bildirmesiyle anlaşılabilir. Şeriatın bildirmesiyle de şu kötü, bu iyidir deriz.[168]

Şeriatı, Allah'ın eşya hakkındaki hükmü olarak tanımlayan İbn Arabî'ye göre, Allah'ın kendisinde herhangi bir şekilde hükmünün bulunmadığı hiçbir şey yoktur.[169] Bütün fiiller, fiil olmak bakımından Allah'a aittir. Allah'ın onlar hakkındaki hükmü nedeniyle ancak iyi veya kötü olarak nitelenebilir.[170]

İbn Arabî'ye göre Allah, insanlar tarafından işlenen fiilleri övülen ve yerilen fiiller olmak üzere ikiye ayırmıştır. Övülen fiiller, ilahî övgüye mazhar olan fiillerdir.

---

165 Haşr /59:7.

166 Ebu'l Hasan el-Eş'arî, **el-İbane ve Usûlü Ehli's Sünnet (Eş'ari Akaidi)**, Çev. Ramazan Biçer, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2010, s. 141.

167 İbn Arabî, **Fusûs'l-Hikem**, s. 241.

168 Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, C.IV, s. 364.

169 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.IV, s. 108.

170 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.VIII, s. 227.

Yerilen fiiller de ilahî yermeye müstahak olanlardır.[171] Amellere atfedilen kötülük ve çirkinlik ise fillerin kendilerinden değil Allah'ın onlar hakkındaki hükmüne aykırılıktan kaynaklanır.[172] Çünkü İbn Arabî'ye göre, eşyanın özelliklerini iyi ve kötü esasına göre ayırmak, ahlakî ve dinî bir ayrımdır, dolayısıyla bu gerçek değil itibarî bir ayrımdır. Ona göre varlıklar, iyi ve kötü olarak nitelenemeyecekleri gibi, fiiller de, hayır ve şer olarak nitelenemezler. Herhangi bir varlık hakkında söylenebilecek tek bir şey vardır o da onun Hakk'ın kendisinde şu veya bu sıfat veya sıfatlarla ortaya çıktığı bir tecellîgâh olmasından başka bir şey değildir.[173]

Akıl ise İbn Arabî'ye göre pek çok durumda şeylerin kötülüğünü veya iyiliğini algılayamaz. Bazı şeylerdeki iyilik veya kötülüğü ancak Allah bildirdiğinde öğrenme imkânımız vardır. Ancak, bazı şeylerin iyi ya da kötü oluşları akılla da bilinir. Kötülüğü akılla bilinenlere örnek olarak yalan ve nankörlüğü, iyiliği akılla bilinenlere ise doğruluk ve nimet verene teşekkür etmeyi verebiliriz. Gıybet gibi bazı doğruluk türlerine günahın veya Müslüman birinin hayatını kurtarmaya yönelik söylenen bazı yalanların iyi kabul edilip mükâfatlandırılması ise Allah'a kalmış bir iştir. Çünkü İbn Arabî'ye göre Allah dilediği iyilik veya kötülüğe ödül verebilir. Bu durum, o şeyin iyi veya kötü olduğunu göstermez. Mümin bir insanı yok olmaktan kurtaracak yalan, insana ödül kazandırır. Hâlbuki yalan söylemek, esasta kötü bir davranıştır. Doğruluk da özünde iyi olduğu halde insana bazen günah kazandırabilir. Öyleyse, buradan açıkça anlaşılmaktadır ki iyi veya kötünün bir şeyle ilgili olması din tarafından belirlenir.[174]

Öldürme fiilinin iyi ve kötü olarak nitelenmesinde de ölçünün Allah olduğunu apaçık görebiliriz. Şöyle ki, Kur'an-ı Kerim'de bizlere bildirildiği gibi melekler, Allah'a Hz. Âdem için önce "Yeryüzünde fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratıyorsun?" demişti. İbn Arabî'ye göre melekler Âdemoğullarının zıt tabiatlarından dolayı Allah'ın emirlerine muhalefet edeceklerini bildikleri için böyle

171 İbn Arabî, **Mevâki'un Nucûm**, s. 209.
172 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XIII, s. 274.
173 Afifi, **a.g.e.**, s. 139.
174 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.II, s. 407.

demişlerdi.[175] İbn Arabî, konuyla ilişkin olarak **Îcâzü'l Beyan (Fâtiha ve Bakara Sûrelerinin Tefsiri)** adlı tefsirinde şunları söylemektedir:

> Melekler, insanın birbirine zıt tabiatlardan yaratılmış olduğunu gördükleri zaman, bu durum onları, bu yeni yaratılmış olan varlığın karakterinde kendi cinsi ile ve diğer cinslerle çatışma huyunun olduğu düşüncesine sevk etmiştir. (…) Hak Teâlâ meleklere, Allah için kan dökmeyi ve onun rızası uğrunda fesat çıkarmayı göstermiş; Bedir günü onları savaş meydanına indirmiş ve savaştırmış; böylece onlar, başlangıçta insanın yapacağını söylediği fiilleri, yani kan dökme fiilini bizzat kendileri yapmışlar; yine insan bedenini bozma, öldürüp ifsad etme şeklinde fesad fiilini de yapmışlardır. Ancak bu fiiller, Allah'a yakınlaştıracak bir şekilde yapılmıştır. Böylece Hak Teâlâ onların sözlerini vakıada tasdik etmiştir. Çünkü onlar (melekler) ilim ve keşif ehlidirler. Ancak bu fiillerin Allah'a yakınlaşma şeklinde yapılacağı hususu melekler için de gayb (bilinmeyen) olarak kalmıştır.[176]

İbn Arabî'ye göre kısas, bir suçluyu cezalandırmak ve bir suçludan bedel almak amacıyla uygulanabilir. Böyle bir hal beğenilen ve övülen bir şeydir. Hatta böyle bir durumda kötülük olarak görülemez. Çünkü kısas, suçluyu cezalandırır. Bu sayede ise bütün insanlara genel bir yarar ulaşabilir. Söz konusu yarar, insanları, aynı suçu işlemekten caydırmaktır. Dolayısıyla, kısas fiilindeki yarar daha çoktur ve bundan dolayı da kötülük olarak kabul edilemez.[177]

İyi ve kötüde ki ölçünün Allah-din olduğunu net bir biçimde ortaya koyan düşünürümüze göre, Allah tarafından insanları uyarsın diye gönderilen Hz. Peygamber, bize hırs, haset, açgözlülük, cimrilik, korkaklık gibi "bayağı ahlak" diye bilinen hiçbir şeyi ihmal etmeden, hepsini nerede kullanacağımızı açıklamıştır. Peygamber, bize, bu huyların doğru kullanım yerlerini göstermiş ve öğretmiştir. Onları bu yerlerde kullandığımızda ise kınanmışlık özelliğini kaybederler ve "güzel ahlak" olarak nitelenirler. Böylece hepsi övülen nitelik haline gelir. Allah'ın bazı şeylerden uzak durulmasını emretmiş olması, insanların onların kötü ahlak diye

---

175 İbn Arabî, **Îcâzü'l Beyan (Fâtiha ve Bakara Sûrelerinin Tefsiri)**, Çev. Muhammed Coşkun, İnsan Yayınları, İstanbul, 2017, s. 75.

176 İbn Arabî, **a.g.e.**, s. 70-75.

177 İbn Arabî, **a.g.e.**, s. 102.

inanmasından kaynaklanır. Allah, insanlar uyarılsın diye peygamberine bunların kullanım yerlerini göstermiştir.[178]

Dolayısıyla İbn Arabî'ye göre, Allah katında üstünlüğü sağlayan herhangi bir güzellik ya da uzak durmayla iyiliğin meydana geldiği herhangi bir kötülük, ancak ve ancak şeriatın güzel bulması ya da çirkin görmesiyle belirlenebilir.[179] Ölçü, İbn Arabî'ye göre sadece ve sadece din-şeriattır. O, bu durumu bir şiirinde de şöyle ifade etmektedir:

> İnsan nefsinin ahlakını süslerse
> Onları doğasının ve arzularının (etkisinden) kurtarırsa
>
> İmkânsızdır böyle bir iş, bizce
> Onu riyazet eden başka türlü yapar bunu
>
> Bilgi sahibiysen, ahlakın kullanım yerleri
> Bozuk iken bile şeriat ile belirlenmiştir.[180]

Buraya anlattıklarımızdan açıkça anlaşılmaktadır ki, iyi ve kötüde ölçü Tanrı-şeriat olmaktadır. Dostoyevski'nin **Karamazov Kardeşler** isimli eserinde geçen *Tanrı olmasa her şey mübah olurdu* sözü, Demirli'nin de ifade ettiği gibi tam olarak İbn Arabî'nin şer'î kötülük anlayışını ifade etmektedir.[181]

İbn Arabî'nin, âlemdeki kötülüğün kaynağının ne olduğu meselesinde de oldukça net görüşlere sahip olduğunu görmekteyiz. Düşünürümüze göre, kötülük olarak ifade ettiğimiz şeylerin varlık sebebi, ilahî isimlerden başka bir şey değildir. İbn Arabî, bu durumu şöyle açıklamaktadır:

> Ulûhiyet, âlemde belâ ve afiyet olmasını gerektirir. el-Muntakim (intikam alıcı) isminin varlıktan silinmesi, el-Gafûr (mağfiret eden)

178 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.VIII, s. 293.
179 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.VII, s. 382.
180 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.IX, s. 202; **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, C.IV, s. 166.
181 Ekrem Demirli, "Tanrı Olmasa Her Şey Mübah Olurdu", **İslam Düşüncesi Üzerine Söyleşiler ve Konuşmalar: Filler ve Körler**, Sufi Kitap, İstanbul, 2016, s. 211: "Ama en çok "her şey mübah" düşüncesinin etkisindeydim. Bunu gerçekten siz öğretmiştiniz bana. Buna benzer çok şeyler söylüyordunuz o zaman: Tanrı olmadığına göre erdeme inanmak boşmuş ve gereksizmiş.", Fyodor Mihayloviç Dostoyevski, **Karamazov Kardeşler**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 14. Bas., Çev. Nihal Yalaza Taluy, İstanbul, 2016. s. 841.

> veya Zü'l afv'ın (affedici) veya el-Mün'im'in (nimet verenin) kalmasından öncelikli değildir. Herhangi bir isim hükümsüz kalsa idi, işlevsiz kalırdı. Hâlbuki ulûhiyette işlevsizlik imkânsızdır. Dolayısıyla isimlerin eserlerinin olmaması imkânsızdır.[182]

İbn Arabî'nin varlık anlayışına göre, varlık sırf hayır ve iyilik olduğu gibi herhangi bir şekilde yokluğun karşıtı da değildir.[183] Varlıkta, Allah'a ait bir yönün bulunmadığı hiçbir hal yoktur. Düşünürümüze göre, el-Kuddüs ismi varlığa eşlik ettiği için varlıktaki her şey temizdir.[184] Öyleyse, iyi-kötü güzel-çirkin faydalı-zararlı gibi durumlar nereden kaynaklanmaktadır? İbn Arabî'ye göre, âlemin varlık sebebi, Allah'ın bilinme arzusudur. Şöyle ki, ilahî isimler, kendi eserlerini görmek istemiş böylece âlem meydana gelmiştir. Bu açıdan iyi olsun kötü olsun güzel olsun çirkin olsun yararlı olsun zararlı olsun her türlü varlık ilahî isimlerin eseridir.[185]

İlahî isimler, tek bir hakikati göstermek için konulmuş ise de her bir ismin kendisine mahsus bir etkisi vardır.[186] Âlemin aslı ve nedeni olan ilahî isimlerin kendilerine özgü bir etkisi ve farklılığı sebebiyle âlemde iyi-kötü, güzel-çirkin, faydalı-zararlı şeklinde farklılıkların ortaya çıkması söz konusu olmuştur.[187] Ancak, şunu belirtmek gerekir ki, bunların hepsi, ilahî isimlerin mazharları olması sebebiyle eşittir. Âlemdeki iyi-kötü, güzel-çirkin, faydalı-zararlı şeylerin varlığı Allah'a göre hikmet olup iyi-kötü, güzel-çirkin, faydalı-zararlı gibi durumlar ancak göreceli olarak var olup bize göredir.[188] İlahî isimlerin âlemdeki işlevselliğinin ortaya çıkması, İlahî isimlerin Zat'tan kendi eserlerini dışta var etmesini istemeleri ve kendi eserlerini dışta görememekten dolayı duydukları sıkıntıyı dile getirmeleriyle başlar. Zat da, ilahî isimlerin bu isteğini uygun görür ve isimlerin eserlerinin dışta var olması taleplerine olumlu karşılık verir. Böylece, bütün isimlerin eserleri âleme yayılır. Bu isimler arasında, er-Rahman, el-Vedud, el-Gaffar gibi Allah'ın cemâlini ve kullarına şefkatini içeren özü gereği rahmet anlamı taşıyan *cemâl isimleri* bulunduğu gibi, el-

182 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.I, s. 107; **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, C.I, s. 70.
183 İbn Arabî, **Fusûsu'l-Hikem,** s. 241.
184 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.V, s. 367.
185 Abdullah Kartal, **İlahî İsimler Teorisi**, Hayy Kitap, İstanbul, 2009, s. 149.
186 İbn Arabî, **Fusûsu'l-Hikem,** s. 197.
187 İbn Arabî, **Fusûsu'l-Hikem,** s. 424.
188 Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, C.II, s. 3.

Muntakim, el-Mudill gibi âlemde insanların kötü diye niteleyebilecekleri bir takım şeylerin dayandığı *celâl isimleri* de vardır.[189]

İbn Arabî'ye göre Allah, kendisini, bize, cemâl ve celâl isimlerine sahip bir varlık olarak tanıtmıştır. Ona göre Allah ismi, el-Muhyi (Hayat veren), el-Mümit (Öldüren), en-Nafi (Fayda veren), ed-Dârr (Zarar veren) gibi zıt anlamlı cemâl ve celâl isimlerini kendisinde toplayan toplayıcı isimdir. Allah, kullarına, ed-Dârr ismiyle hastalık verebileceği gibi eş-Şafi ismiyle de şifa verir. Allah, kullarına el-Muhyi ismiyle hayat verebileceği gibi el-Mümit ismiyle de öldürebilir. İşte ilahî isimler arasındaki zıtlıklar ve Allah'ın *mecma'ul ezdâd*[190] yani zıtların toplamı oluşu, âlemde birbirinden farklı sonuçların ortaya çıkmasının asıl sebebidir. Bu bakımdan, âlemden, kötü, zararlı olarak görülen şeylerin ortadan kalkması mümkün değildir. Dolayısıyla, âlemde, belâ-afiyet, iyi-kötü, faydalı-zararlı vb. durumların varlığı zorunludur.[191] İbn Arabî, bu durumu, şöyle ifade etmektedir:

> Âlem, ilahî isimler nedeniyle bedbaht (şakî) ve mutlu (saîd) diye ayrılmıştır. Çünkü ilahî mertebe, özü gereği, âlemde belâ ve afiyetin bulunmasını ister. (…) Âlemde belâ ve afiyeti gördüğümüzde şöyle dedik: Bunlar için bir şart bulunmalıdır. Bu şart, Hakk'ın Belâ Veren, Azap Eden ve Nimetlendiren diye isimlendirilen bir ilah olmasıdır.[192]

Rahmet kelimesini, Allah'ın, herhangi bir varlığa, varlık bahşetmesi anlamında kullanan İbn Arabî'ye göre, iyilikler gibi bütün kötülükler ve günahlar da, Allah'ın rahmetinin kuşattığı varlıklardandır. Çünkü Allah, "Benim rahmetim her şeyi kuşatmıştır"[193] buyurmuştur. İbn Arabî'ye göre rahmet, varlık gibi, zıddı olmayan bir kavram olup iki aşamalıdır. Birinci aşamada rahmet herhangi bir ayrım olmaksızın her şeyi var eder. Rahmet açısından var etmek iyi-kötü, güzel-çirkin faydalı-zararlı gibi durumları önceleyen bir şey değildir ve bu birinci aşamada iyi ve kötü dikkate alınmaz. İkinci aşama ise iyi ve kötünün ortaya çıktığı aşamadır. İbn

189 İbn Arabî, **Fusûsu'l-Hikem,** s. 460.

190 Bu bağlamda İbn Arabî şöyle demektedir: "Allah Teâlâ iki zıddı kendinde toplayandır, hatta iki zıddın ta kendisidir. Binaenaleyh, Hak Evvel'dir, Ahir'dir, Zâhir'dir ve Bâtın'dır.", (el-Hadid 57/3), İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.IX, s. 186.

191 İbn Arabî, **Fusûsu'l-Hikem,** s. 454-455.

192 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.II, s. 303; **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, C.I, s. 397.

193 A'raf /7:156.

Arabî'ye göre, bir şeye ancak var olduktan sonra iyi veya kötü hükmü göreceli olarak verilebilir. [194]

Allah'ın rahmetinin her şeyi kuşatması hakkında Konuk özetle şu değerlendirmede bulunur: Hakk'ın var olan şeylerdeki istidatları fiilen ortaya çıkarması rahmetin her şeyi kuşatmasının anlamıdır. Bir şeyin ezeli istidatı ne ise, rahmet o şeyde iman, hidayet, nimet, zevk ve rahat gibi tabiata uygun olan ve küfür, dalâlet, elem, rahatsızlık, acı gibi tabiata uygun olmayan bir takım durumlar şeklinde ortaya çıkar. Yani, rahmet, eşya hakkında, özel bir amacın meydana gelmesine veya eşyanın tabiatına uygun olup olmamasını nazarıdikkate almaz. Rahmet, tabiata uygun olan ve olmayan her şeyi kuşatmıştır. Örneğin, yağmurun yağması yeryüzünde ne kadar bitki varsa hepsinin gül olması veya yenilebilir meyve vermesi gibi özel bir amacın meydana gelmesi için değildir. Yağmurun yağmasının asıl nedeni yağmasıyla birlikte her bitkinin istidatına göre onda potansiyel olarak var olan ürünlerin fiilen ortaya çıkması içindir. Gül ağacından gül, diken ağacından diken ve kayısı ağacından leziz ve tatlı kayısı ve zakkum ağacından zakkum ortaya çıkması gibi. Hâlbuki hepsinin ortaya çıkaran rahmet burada yağmur örneğinde olduğu gibi bir ve aynıdır. Ürünlerdeki farklılık ise ağaçların istidatlarının farklı olmasından kaynaklanmaktadır.[195]

Şimdi, bu noktada, kötülüğe kaynak olabileceği düşünülebilen şeytan ve nefs hakkında İbn Arabî'nin görüşlerine geçebiliriz.

1.3. ŞEYTAN VE KÖTÜLÜK İLİŞKİSİ

Kanaatimizce, şeytan kelimesi, kötülük kavramı düşünüldüğünde yan yana gelmesi en olağan kelimelerden biridir. Tarih boyunca daima kötülükle anılan şeytan, düalizm anlayışında kötülük ilkesi ve Tanrı'dan bağımsız bir varlık olarak kabul edilirken, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet'te Tanrı tarafından yaratılan bir varlık

194 Afifi, **Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar**, İstanbul, 2011, 4. Bas., s. 218-219.
195 Konuk, **Fusûsu'l-HikemTercüme ve Şerhi**, C.IV, s. 7.

olarak görülmüştür.[196] Ancak hangi din olursa olsun şeytanın varlık âlemindeki rolü iyinin karşısında olup Tanrı'ya ve insanlara düşmanlık etmektir.[197]

İbn Arabî'nin Allah'a ortak koşma ve her türlü isyankârlığı icat eden ve cehennemde en şiddetli azap çekecek yaratık olarak nitelediği[198] şeytan hakkındaki görüşlerine Kur'an-ı Kerim kaynaklık eder. Düşünürümüz, şeytan için Kur'anî referanslarla *kâfirlerden biri*[199] ve *kâfir cin*[200] tabirlerini kullanır.

İbn Arabî'ye göre melekler, ilahî isimlerden *el-Hâdî* isminin, şeytan ise *el-Mudill* isminin mazharıdır. Şeytanın bu âlemdeki görevi, tabiiyeti altında bulunan sayılamayacak kadar çok olan ruhlarla insanları saptırmak, şaşırtmak, iğvâ etmek[201] ve insanı mutluluğa götüren şeyi yapmasını engellemektir.[202] Bu durum Kur'an-ı Kerim'de şöylece bildirilmektedir:

> Ey iman edenler! Şeytanın adımlarını takip etmeyin. Kim şeytanın adımlarını takip ederse, muhakkak ki o, edepsizliği (yüz kızartıcı suçları) ve kötülüğü emreder. Eğer üstünüzde Allah'ın lütuf ve merhameti olmasaydı, içinizden hiçbir kimse asla temize çıkamazdı. Fakat Allah dilediğini arındırır. Allah işitir ve bilir."[203] "(Resûlüm!) Görmedin mi? Biz, kâfirlerin üzerine, kendilerini iyice (isyankârlığa) sevk eden şeytanları gönderdik."[204] "Onları mutlaka saptıracağım, muhakkak onları boş kuruntulara boğacağım, kesinlikle onlara emredeceğim de hayvanların kulaklarını yaracaklar (putlar için nişanlayacaklar), şüphesiz onlara emredeceğim de Allah'ın yarattığını değiştirecekler» (dedi). Kim Allah'ı bırakır da şeytanı dost edinîrse elbette apaçık bir ziyana düşmüştür."[205] "Şeytan sizden pek çok milleti kandırıp saptırdı. Hâlâ akıl erdiremiyor musunuz?[206]

---

196 Jeffrey Burton Russell, **Lucifer: Ortaçağda Şeytan**, Çev. Ahmet Fethi, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2001, s. 406.

197 Jeffrey Burton Russell, **İblis: Erken Dönem Hıristiyan Geleneği**, Çev. Ahmet Fethi, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2000, s. 20.

198 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.II, s. 339.

199 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.VII, s. 258.

200 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.III, s. 430; İbn Arabî'nin şeytan için yaptığı böyle bir isimlendirme Bakara sûresi 34. ayetine dayanmaktadır. Ayette şöyle buyurulmaktadır: "Hani biz meleklere (ve cinlere): Âdem'e secde edin, demiştik. İblis hariç hepsi secde ettiler. O yüz çevirdi ve büyüklük tasladı, böylece kâfirlerden oldu.", Bakara /2:34.

201 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.II, s. 211; Konuk, **Fusûsu'l-HikemTercüme ve Şerhi**, C.I, s. 30.

202 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.IX, s. 428.

203 Nûr /24:21.

204 Meryem/19:83.

205 Nisâ /4:119.

206 Yâsîn /36:62.

İbn Arabî, yine Kur'anî bir referansla şeytanın insanoğluna olan düşmanlığından bahseder. Bu düşmanlık, Kur'an-ı Kerim'de şöylece anlatılmaktadır: "Kullarıma söyle, sözün en güzelini söylesinler. Sonra şeytan, aralarını bozar. Çünkü şeytan, insanın apaçık düşmanıdır."[207] İbn Arabî'ye göre tıpkı bu ayette geçtiği üzere şeytan, insana tamamen düşmandır ve şeytandan insanlara asla bir iyilik gelmez.[208]

İbn Arabî, şeytanın insanoğluna olan bu düşmanlığını Allah'ın emir ve yasaklarına karşı gelmeyi süsleyip güzel göstererek yaptığını söylemektedir.[209] Bu kadim düşmanlığın altında yatan sebep ise düşünürümüze göre, şeytanın dünyaya cezalandırılma amacıyla indirilmiş olmasıdır. Çünkü, şeytanın indirildiği bu dünya aslında onun vatanı değildir. Kendisinin yeryüzüne indirilerek cezalandırılmasına neden olduğu için insanoğluna düşmandır. Bundan dolayı da şeytan, insanoğluna tekrar diriltilecekleri güne kadar sürekli vesvese vermesi için Allah'tan dilekte bulunmuş Allah da onun bu dileğini kabul etmiştir.[210]

Buraya kadar anlattıklarımızdan şeytanın mutlak anlamda kötü bir varlık olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. İbn Arabî, var olan her şey de bir yönüyle fayda bir yönüyle de zarar olduğunu inancındadır. Bu durum, şeytan için de geçerlidir. Şeytan da mutlak anlamda kötü bir varlık değildir. İbn Arabî'ye göre, şeytan, her ne kadar insanoğluna düşmanlık etse, vesvese verip günah işlemesi için dürtse de aslında

---

207 İsrâ /17:53.

208 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.I, s. 88.

209 İbn Arabî, **Îcâzü'l Beyan (Fâtiha ve Bakara Surelerinin Tefsiri)**, s. 82.

210 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XI, s. 319; İbn Arabî'nin sözünü ettiği olay, Kur'an-ı Kerim'de şöyle anlatılmaktadır: "Andolsun sizi yarattık, sonra size sekil verdik, sonra da meleklere, Âdem'e secde edin! diye emrettik. İblis'in dışındakiler secde ettiler. O secde edenlerden olmadı. Allah buyurdu: Ben sana emretmişken seni secde etmekten alıkoyan nedir? (İblis): Ben ondan daha üstünüm. Çünkü beni ateşten yarattın, onu çamurdan yarattın, dedi. Allah: Öyle ise, "İn oradan!" Orada büyüklük taslamak senin haddin değildir. Çık! Çünkü sen aşağılıklardansın! buyurdu. İblis: Bana, (insanların) tekrar dirilecekleri güne kadar mühlet ver, dedi. Allah: Haydi, sen mühlet verilenlerdensin, buyurdu. İblis dedi ki: Öyle ise beni azdırmana karşılık, and içerim ki, ben de onları saptırmak için senin doğru yolunun üstüne oturacağım. "Sonra elbette onlara önlerinden, arkalarından, sağlarından, sollarından sokulacağım ve sen, onların çoklarını şükredenlerden bulmayacaksın!" dedi. Allah buyurdu: Haydi, yerilmiş ve kovulmuş olarak oradan cık! Andolsun ki, onlardan kim sana uyarsa, sizin hepinizi cehenneme dolduracağım!", A'râf /7:11-18.

farkında olmaksızın insanların iyiliklerinin artışı için çalışmaktadır. Şöyle ki İbn Arabî'ye göre şeytanın dürtmesiyle gerçekleşen günahı işlerken îmânı akılda tutmak, kıyamet günü, günah sahibinin bağışlanmasını sağlar. Bundan dolayı, düşünürümüze göre şayet şeytan, böyle bir bilinçle günah işleyen bir kulun ahirette Allah tarafından özel bir şekilde mutlu edileceğini bilseydi hiçbir şekilde insanı günah işlemesi için dürtmezdi.[211]

Şeytanın insanı dürtmesi veya çirkin şeyleri güzel gösterebilmesinin sebebi ise İbn Arabî'ye göre, Allah'ın, şeytana hayal mertebesine girme gücü ve hayal mertebesinde kendisine bir otorite vermiş olmasıdır.[212] Elbette ki şeytana böyle bir otoritenin verilmesi amaçsız değildir. Böyle bir otoritenin, şeytana verilmesinin sebebi İbn Arabî'ye göre teklifin kendisidir.[213] Bundan dolayıdır ki İbn Arabî'ye göre, kötülük yapmayı emreden bir düşünce akla geldiğinde bu düşünce Allah'ın kendisine hayal mertebesinde bir otorite vermiş olduğu şeytanın ilhamıdır. Şayet, kötülüğü yapmayı engelleyen bir düşünce gelirse, o da meleğin ilhamıdır.[214]

İbn Arabî'ye göre, her ne kadar Allah, şeytana hayal mertebesine girme gücü ve hayal mertebesinde kendisine bir otorite vermiş ise de şeytanın kötülükle olan ilişkisi sınırlıdır. Bu sınır ise sadece ve sadece kötülüğü yapmaya yönelik olarak insana ilham vermesidir. Bu ilhama, Allah yolunda cihad eden bir müslümanın mücadelesindeki azmini gördüğünde, kulun amelini geçersiz kılmak ve boşa çıkarmak için desinler diye savaşmayı şeytanın kulun aklına getirmesini örnek olarak verebiliriz.[215] Açıkça anlaşılmaktadır ki İbn Arabî'ye göre, şeytanın kötülüğe ilişkin genel tavrı, Allah'ın kötülükle ilişkilendirdiği şeyleri insana yaptırmaya çalışmak; iyilikle ilişkilendirdiği şeylerden de insanı engellemeye çalışmaktır.[216]

Son olarak ifade edelim ki, beden üzerinde hiçbir tasarrufa sahip olmayan şeytan, insanın sadece düşüncesini etkileyebilir. İnsanın düşünce alanındaki etkisi ise

---

211 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.III, s. 154.
212 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XI, s. 121.
213 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XVI, s. 283.
214 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XVIII, s. 223-224.
215 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.IV, s. 67.
216 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.I, s. 458.

kuruntu uyandırmaktan, batıl bir şeyi gözünde canlandırarak kışkırtmaktan ve yanıltmaktan ibarettir. Kur'an-ı Kerim'de şeytanın bu faaliyetleri vesvese ve tezyin olarak ifade edilmektedir. İnsan, şeytanı kendi seçimi ile yetkili kılmadıkça şeytanın insan üzerinde herhangi bir etkisinin olması ise söz konusu değildir.[217] Şeytanın kötülükle olan sınırlı ilişkisini bu şekilde ortaya koyduktan sonra nefs-kötülük ilişkisine geçebiliriz. Acaba nefs, kötülük kaynağı mıdır?

1.4. NEFS VE KÖTÜLÜK İLİŞKİSİ

İbn Arabî nefsi de kötülüğe kaynak olması bakımından nazarıdikkate almıştır. Nefs-kötülük ilişkisi bağlamında İbn Arabî, Platoncu bir yaklaşıma sahip olduğunu görmekteyiz.[218] Ona göre nefsin nebati, hayvani, gazabî (öfke gücü), şehvanî (arzu) güçleri var olup onların her biri kendi haklarını nâtık nefsten talep ederler. Çünkü İbn Arabî'ye göre düşünen nefsin bedenlerdeki yegâne işi bedenleri yönetmektir.[219] İbn Arabî, düşünen nefsin bu durumunu **Fütûhât**'ta şöyle anlatır:

> (…) Allah bende düşünen (nâtık), yöneten, akıl ve fikir sahibi, yükümlü tuttuğu işleri kabule istidatlı nefs yaratmıştır. Nefs O'nun hitabının muhatabı olduğu gibi Allah'ın teklifle yükümlü tuttuğu ve emir ve yasaklarına bağlanmasını istediği, sınırlarında durmak ve kurallarına uymakla mükellef kıldığı nefstir. Sınırlar, nefs için belirlenmiş olan Allah'ın hakkı, nefsin hakkı ve başkalarının hakkıyla ilgilidir. Hak sahipleri de ya sözle veya zahiri veya batınî halleriyle kendisinden haklarını talep ederler. Kulak kendi hakkını talep eder, göz, dil, eller, karın, cinsel organ, iki ayak, kalp, akıl, fikir; nebati, hayvani, gazabî (öfke gücü), şehvanî (arzu) güçler de kendi haklarını nâtık nefsten talep ederler. Bunun yanı sıra hırs, emel, korku umut, teslimiyet/İslam, iman, ihsan vb. (duygusu) gibi kendisine bitişik âlemden olan şeyler de haklarını talep eder. Allah, insana evvelemirde bu haklardan herhangi birisinden gafil kalmamayı ve her birini Allah'ın belirlediği yerlerde kullanmayı emretmiştir. Allah bütün güçleri haklarını talep etmek üzere nefsi natıkaya yönlendirmiş,

---

217 Mutahhari, **a.g.e.**, s. 80.

218 "(…) Acaba bütün bu yaptığımız şeyleri bize tek bir ilke mi yaptırır, yoksa üç türlü davranışımızın üç ayrı ilkesi mi vardır? Yani bu üç ilkeden biri bizi bilgi edinmeye, biri taşkınlığa, öfkeye, biri de yemeye içmeye, çiftleşmeye ve buna benzer isteklere sürer mi diyeceğiz? Yoksa bütün bunları hep aynı duyguyla mı yaparız? İşte bunu kestirip atmak o kadar kolay değil." Platon, **Devlet**, s. 125.

219 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XIII, s. 239.

> hepsini kendisinden ayrılamayacakları zati bir özellik olarak O'nun hamdini söyleyici olarak yaratmıştır. Allah bütün bu güçlerin üzerinde hüküm sahibi olan nefs-i nâtıkaya yönelmiş bu hakları sabit bir hak olarak belirlemiş, bunu dünya ve ahirette devam eden ve onların zatları gereği yerine getirdikleri tesbihin bir karşılığı olarak yapmıştır. O güçlerden hiç birisi kendi iradesiyle Allah'ın iradesine karşı gelmez; onlardan ortaya çıkan itaatsizlik üzerlerindeki yönetici nefs-i nâtıkanın icbarıyla gerçekleşir. Onlar üzerinde vali olan nefs-i nâtıkanın sözünü dinlemek, ona itaat etmekle memurdurlar.[220]

İbn Arabî'ye göre, nefse kötülüğün nispet edilmesi ancak nefsin güçlerini kınanmış işlerde kullanmasından sonra gerçekleşebilir. Bu bağlamda, örneğin bir insan, dinen yasaklanmış gıybeti yaparsa veya yasaklanmış yalanı söylerse veyahut da bakması yasak olan bir şeye bakarsa işte nefs ancak bu gibi durumlarda kınanabilir. Ancak bu gibi fiiller, nefste ortaya çıkmadığı müddetçe nefs hiçbir şekilde kınanmaz.[221]

İbn Arabî, nefs hakkındaki görüşlerini ortaya koyarken ayetleri de nazarı dikkate almaktadır. Şöyle ki, Allah, nefs hakkında: "Nefse ve onu düzenleyene, ona iyilik ve kötülüğü ilham edene yemin olsun ki." buyurmaktadır. [222] İbn Arabî'ye göre, bu ayetle Allah, nefsi, kendisine ilham edilen günah ve takvayı kabul eden bir mahal yaptığını ifade etmektedir. Nefste, günahı ve takva duygusunu birbirinden ayırt ederek günahtan sakınıp, takva yolunu tutabilme potansiyeli vardır. Nefs, dinen ister günah ister takva olarak kabul edilsin, fiilin ortaya çıkması için bir mahalden başka bir şey değildir. Dolayısıyla nefs, günah ve takva arasındaki orta berzahtır. Allah, başka bir ayette nefs hakkında: "Nefs hiç kuşkusuz, kötülüğü emredendir."[223] buyurmaktadır. Ancak bu ayet, İbn Arabî'ye göre, Allah tarafından nefs hakkında verilmiş bir yargı değildir.

Zikredilen ayette, Allah, sadece Mısır hükümdarının meclisinde söylenen bir sözü aktarmıştır. Yoksa Allah: "Nefs hiç kuşkusuz, kötülüğü emredendir."[224] ayetiyle nefs hakkında nefsin kötülük kaynağı olduğu şeklinde bir hüküm ortaya

---

220 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XV, s. 323; **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, C.VII, s. 166-167.
221 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.VII, s. 251.
222 Şems /91:7-8.
223 Yusuf /12:53.
224 Yusuf /12:53.

koymamıştır. O halde nefsin kötülüğü emredici olduğunun bildirilmesi, Allah'ın nefs hakkındaki bir yargısı veya Hz. Yusuf'un nefs hakkındaki bir sözü değildir. Bundan dolayı, İbn Arabî'ye göre, ayetin açık hükmünden yola çıkarak nefsin kötülüğü emrettiğini kanıtlamaya çalışırken bu ayete dayanmak asla mümkün değildir.[225] Yusuf Sûresi 53. ayeti şöyledir:

> Ben nefsimi temize çıkarmam, çünkü Rabbimin merhamet ettiği hariç, nefis aşırı derecede kötülüğü emreder. Şüphesiz Rabbim çok bağışlayandır, çok merhamet edendir" dedi.[226]

İbn Arabî'nin de belirttiği üzere, ayetin tefsirinden açıkça anlaşılmaktadır ki, Allah'ın nefs hakkında, nefsin kötülük kaynağı olduğu şeklinde bir hükmü yoktur. Söz konusu ayetteki ifade, Mısır kralının hanımının itirafından başka bir şey değildir. Aşağıdaki duasında da İbn Arabî nefsin mutlak anlamda kötülük kaynağını olamayacağını açıkça ortaya koymaktadır. Düşünürümüz söz konusu duasında şöyle demektedir:

> Ya Rabbi! Nefsimi bana mülk eyle. O, beni kötü huylardan temizler.[227]

---

225 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.II, s. 367-370.

226 Yusuf /12:53. Meşhur müfessirlerimizden Elmalılı Hamdi Yazır, Yusuf Sûresi 53. ayeti tefsir ederken şunları söylemektedir: "Gerçekten nefis kötülüğü çokça emretmektedir. Aslında insan nefsi, kötülüğü çok çok emrediyor, fenalık kumandanıdır. Yani genelde insan nefsinin doğasında şehvetlere/arzulara eğilim ve o yolda güç ve araçlarını kullanma özelliği vardır. Dolayısıyla insan salt nefsiyle baş başa kalırsa kötülüğe düşer. Ancak Rabbimin rahmet ettiği müstesna… Yani ancak Rabbimin, Yusuf'un nefsi gibi, özellikle rahmetiyle yarlığadığı nefisler temiz ve günahsız olurlar. Ya da ancak Rabbim rahmet ettiği zaman Allah'ın emri, nefsin emrini hükümsüz bırakır veya nefis, Allah'ın emrine uyarak huzur bulur da insan kötülüklere karşı korunmuş olur. Şüphe yok ki, Rabbim çok bağışlayıcı ve çok merhamet edendir. Bağışlaması ve rahmeti büyük çok büyüktür. Dolayısıyla birçok durumda nefislerin doğaları gereği karşı karşıya kaldıkları eğilimleri bağışlamasıyla örttüğü ve gerçekleşmesine engel olarak pratiğe aktarılmaktan rahmetiyle koruduğu gibi günahı itiraf edip bağışlanma isteğinde bulunanları da bağışlar ve rahmet eder. Bunun için, ben kötülüğü emreden nefsimi temize çıkarmayarak doğruyu itiraf ettim ve sadece Rabbimin rahmetiyle hainlik yapmaktan korundum. Bundan böyle de rabbimin bağış ve rahmetini ister ve ümit ederim. Bunun için, ben kötülüğü emreden nefsimi temize çıkarmayarak doğruyu itiraf ettim ve sadece Rabbimin rahmetiyle hainlik yapmaktan korundum. Bundan böyle de Rabbimin bağış ve rahmetini ister ve ümit ederim. İşte Kralın hanımı, böyle suçunu itiraf edip bağışlanma isteyerek doğruyu itiraf edip imanını ortaya koydu ve Yusuf'un Allah katında bilinen temizliği kamuoyunda da böyle parlak bir şekilde ortaya çıktı.", Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri, Akçağ Yayınları, Beşinci Basım, İstanbul, 2015, C.V, s. 225.

Buraya anlattıklarımızdan açıkça anlaşılmaktadır ki İbn Arabî'ye göre nefs, büsbütün kötülük kaynağı olmayıp iyiliğe ve kötülüğe eşit yakınlık ve uzaklıktadır.

[227] İbn Arabî, **Haftalık Evrad (Devri A'la ve Salat-ı İbn-i Beşis)**, Çev. Ömer Mustafa, Pamuk Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 23.

İKİNCİ BÖLÜM

KÖTÜLÜK PROBLEMİ BAĞLAMINDA İBN ARABÎ'DE VARLIK TASAVVURU

Çalışmamızın bu bölümünü, kötülük problemiyle ilişkisi açısından düşünürümüzün varlık anlayışı oluşturmaktadır. Bu bağlamda, vahdet-i vücûd, varlık mertebeleri, a'yân-ı sâbite ve ilâhî isimlere değineceğiz.

2.1. BİR VARLIK TASAVVURU OLARAK VAHDET-İ VÜCÛD

Vahdet-i vücûd, Tanrı-âlem ve Tanrı-insan ilişkilerini açıklayan tasavvufî bir terimdir. Varlığın birliği anlamına gelen bu terkibi oluşturan kelimelerden *vahdet* birlik anlamına gelirken *vücûd* terimi ise varlık anlamında kullanılır.[228] Varlığın birliği öğretisini anlamak kolay değildir. Bundan dolayı **Füsûs** şârihi Ahmet Avni Konuk (1868-1945) mealen şöyle der: Bu vahdet-i vücûd meselesinde keskin anlayışlı olmak gerekir. Zira kıldan ince ve kılıçtan keskin bir sırâttır. Binaenaleyh, bu mesele bazı kimseleri hidayet semasına ve bazılarını da dalâlet çukuruna çeker.[229]

Varlığın birliği öğretisinde Yaratan ile yaratılmış arasında nasıl bir ilişki olduğu üzerinde durulur. Tanrı-insan ilişkileri, birlik-çokluk sorunu, insan iradesi ve özgürlüğü, kötülük problemi, sebeplilik, vb. metafizik konular ile iman ve akidenin anlamı, ahlak konuları ve bütün dinî konular kapsamlı ve sistematik bir şekilde ortaya konulur.[230] Öğretinin en önemli dayanağını "Varlık birdir ve o da Hakk'ın varlığıdır." cümlesidir.[231] Varlığın birliği öğretisinin ilk izlerini Hallac-ı Mansur ve Cüneyd-i Bağdadî gibi isimlerde bulmak mümkün[232] ise de öğreti daha çok İbn Arabî ile bilinir olmuştur.[233] Düşünürümüz, vahdet-i vücûd öğretisini sistematize eden ilk kişi ve günümüze kadar bu teorinin en büyük temsilcisi olarak kabul edilmektedir.[234]

---

228 Ekrem Demirli, "Vahdet-i Vücûd", **DİA**, C.XXXXII, s. 432.

229 Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, C.IV, s. 86.

230 Ekrem Demirli, "Vahdet-i Vücûd Ne Demektir?", **İbnü'l Arabî Metafiziği**, Sufi Kitap, İstanbul, 2013, s. 107.

231 Demirli, **a.g.m.**, s. 111.

232 Mehmet Bayrakdar, **Vahdet-i Vücûd Felsefesi (Felsefî ve Tasavvufî Risâleler)**, İFAV Yayınları, İstanbul, 2012, s. 56.

233 William Chittick, **Sufi'nin Bilgi Yolu: İbn Arabî'nin Metafiziğinde Hayal**, Çev. Ömer Saruhanlıoğlu, Okuyan Us Yayınları, İstanbul, 2016, s. 115. [**The Sufi Path of Knowledge: Ibn**

Vahdet-i vücûd teriminin İbn Arabî'nin eserlerinin hiçbir yerinde geçmediği noktasında uzmanlar arasında bir görüş birliği vardır.[235] Bu terim yerine ise O, terim olarak değil bu manayı verecek şekilde pek çok ibare, istiare ve kelime kullanır. Vahdet-i vücûd terimini ise sadece "Bana senin vücûdunun vahdetini şühûd ettir." anlamındaki bir duasında kullandığı ifade edilmektedir.[236] İbn Arabî, Vahdeti vücûd terimini kullanmasa da bu terime lafızca çok yakın olan *vâhide fi'l-vücûd (vücûdda bir)* ibaresini kullanmıştır.[237]

Peki, daha çok İbn Arabî ile bilinen varlığın birliği öğretisinin düşünürümüzdeki başlangıcı nedir? İbn Arabî'de vahdet-i vücûd düşüncesinin ortaya çıkması olağanüstü bir olay neticesinde olmuştur. Bu olay İbn Arabî'nin bütün dikkatini sadece gerçek varlık olan Tanrı'da toplamasına ve O'ndan başkasını görmemesine yol açmıştır. **Muhâdarât** isimli eserinde anlattığına göre, düşünürümüz, 603 (1206) yılında Kahire'de bir gece karanlık bir odada istirahat ederken birdenbire bedeninden saçılan nurlarla her taraf aydınlanır. Güzel yüzlü, hoş sözlü biri ortaya çıkar ve bu kişi kendisine Allah tarafından gönderilmiş bir elçi olduğunu, telaşlanmaması gerektiğini ve bazı hakikatleri tebliğ edeceğini söyler.[238] İbn Arabî'ye tebliğ edilen hakikatler şunlardır: "Hayr (iyilik) vücutta (varlıkta), şer (kötülük) ise ademdedir (yoklukta). Allah insanı lütfu ile yaratmıştır. İnsan önce Allah'ın isim ve sıfatlarıyla ahlaklandı. Allah var ama sen yoksun." İşte bu ilahî tebliğden sonra düşünürümüz bütün dikkatini sadece gerçek varlık olan Tanrı'da

---

al-'Arabi's Metaphysics of Imagination, State University of New York Press, Albany,1989, s. 79.]

234 Ebu'l Alâ Afifi, **Tasavvuf İslam'da Manevî Hayat**, Çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996, s. 161; İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışına sahip olmadığı iddia edenler de olmuştur. İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışına sahip olduğundan şüphe duymayan Afifi'ye göre böyle bir düşüncenin altında yatan iki neden vardır. Bunlar ise cehalet ve inatçılıktır. Afifi, **a.g.e.**, s. 162.

235 Bakri Aladdin, "Oneness of Being", (Çevrim içi) http://www.ibnarabisociety.org/articles/oneness-of-being.html, 20.08.2018.

236 Mahmut Erol Kılıç, **İbn'ül Arabî**, İSAM Yayınları, İstanbul, 2015, s. 115-116; İbn Arabî'nin bu duası tam olarak şöyledir: "İki zıddı birleştirdiğin rahmetinin yardımıyla Senden Sen'in varlığının birliğini (vahdet-i vücûd ile) bana kavratacak bir sentezde ayrılığımı birleştirmeni diliyorum.", Mehmet Bayrakdar, **a.g.e.**, s. 56.

237 Uluç, **a.g.e.**, s. 92.

238 Kılıç, **a.g.e.**, s. 115. (İbn Arabî'den aktaran Mahmut Erol Kılıç)

toplayıp O'ndan başkasını görmeyecek ve varlığı iyilik, yokluğu ise kötülük olarak niteleyecektir.[239]

Bu düşüncenin İbn Arabî tarafından şiirlerinde ve yazılarında tekrar edildiğini görmekteyiz. Bundan dolayı düşünürümüz, **Fütûhât-ı Mekkiyye**'nin pek çok yerinde ister şiir ister nesir tarzında olsun varlıkta Allah'tan başkasının olmadığını, yokluğun kötülük ve varlığın iyilik olduğunu tekrar tekrar ifade etmektedir. Şöyle ki, düşünürümüz, bir şiirinde varlıkta Allah'tan başkasının olmadığını şöyle ifade etmektedir:

> Allah'tan başkası yoktur, O'ndan başkası yoktur
> Vardır da yoktur, çünkü hakikat birdir.[240]

İbn Arabî, varlıkta Allah'tan başkası olmadığını "Bütün âlem, Allah'ın isimleri ve yüce sıfatlarıdır."[241] sözüyle de ifade etmiştir. Burada şu hususun altını özellikle çizmek gerekir ki, düşünürümüzün ontolojik anlamda ortaya koymuş olduğu "iyilik (hayr) varlıkta, kötülük (şer) ise yokluktadır" şeklindeki anlayışı felsefî bir sorgulamanın sonucu değildir. Düşünürümüzün bu anlayışı kendisine verilmiş ilahî bir tebliğdir. Dolayısıyla İbn Arabî, bu hususta sadece kendisine verilmiş olan ilahî bir tebliğin sözcüsü konumundadır. Bu noktadan hareketle diyebiliriz ki: "Varlıkta, sadece Allah'tan, O'nun sıfatlarından ve fiillerinden başka bir şey yoktur. Her şey O'dur, Onunladır, Ondandır, Onadır."[242] şeklinde bir anlayışa sahip olan İbn Arabî'nin metafiziğinde kötülük var mıdır? şeklindeki soruya verilecek cevap felsefî açıdan "hayır" olacaktır.

Gelinen bu noktada düşünürümüzün vahdet-i vücûd düşüncesindeki varlık mertebelerine kötülük problemi ile ilişkisi açısından değineceğiz.

---

239 Kılıç, **a.g.e.**, s. 115.
240 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.V, s. 356; **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, C.IV, s. 474.
241 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XIII, s. 279.
242 İbn Arabî, "Risâletu'l Envâr", **Risaleler**, Çev. Vahdettin İnce, C.II., Kitsan, İstanbul, 2004, s. 20.

2.2. VAHDET-İ VÜCÛD ANLAYIŞINDA VARLIK MERTEBELERİ

Tanrı-âlem ilişkisini açıklayabilecek bir varlık yorumu geliştirmek, vahdet-i vücûd düşüncesinin en önemli konusudur.[243] Âlemdeki kötülük meselesi de böyledir. İçinde yaşadığımız dünyaya baktığımızda iyi-kötü, güzel-çirkin, faydalı-zararlı vb. olmak üzere çeşitlilikle karşılaşmaktayız. Peki, bu çeşitlilik nasıl açıklanabilir? İbn Arabî'nin mertebeler görüşü işte bu çokluğu açıklamaya, âlemdeki görülür çokluğu tek hakikate dayandırmayı hedefler.[244]

İbn Arabî'nin varlık anlayışında varlık mertebeleri pek çok olmakla beraber bu mertebeler anahatlarıyla ikili, üçlü, yedili gibi birbirinden ayrı mertebeler olarak tasnif edilmiştir.[245] İbn Arabî'ye göre mertebelerdeki öncelik-sonralık ilişkisi, keşif tarafından bilinir. Ona göre, bu gibi konularda felsefedeki bazı konularda olduğu gibi, aklın keşif ve müşahade sahibinin söylediği şeyleri bir postüla olarak kabul etmesi gerekir.[246] Yedili tasnife göre ise varlık mertebeleri şöyledir:

1. Lâ-taayyün (Ahadiyet Mertebesi)
2. Taayyün-i Evvel (Birinci Taayyün Mertebesi)
3. Taayyün-i Sâni (İkinci Taayyün Mertebesi)
4. Mertebe-i Ervah (Âlem-i melekût)
5. Mertebe-i Misâl (Hayal Âlemi)
6. Mertebe-i Şehâdet (Maddî Âlem)
7. Mertebe-i İnsan şeklindedir.[247]

Konumuz açısından bizi, doğrudan üçüncü ve altıncı mertebe ilgilendirmektedir. Şöyle ki, üçüncü mertebede beliren her ilmî suret, altıncı mertebe olan şehâdet âleminde görülen iyi-kötü, güzel- çirkin, faydalı-zararlı olsun bütün

243 İbn Arabî, **Fusûsu'l-Hikem,** s. 373-374.
244 İbn Arabî, **Fusûsu'l-Hikem,** s. 424.
245 Ekrem Demirli, **İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan**, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 233.
246 İbn Arabî, **Fusûsu'l-Hikem,** İstanbul, 2013, s. 290.
247 Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, C.I, s. 10.

varlıkların hakikatidir.[248] Altıncı mertebe, şehâdet âlemi olarak adlandırılır. Bu âlem, gözle algılanır.[249] Bu mertebede varlıkları, beş duyu ile idrak etmek, el ile tutmak ve başkalarına göstermek mümkündür. Bu mertebeye oluş ve bozuluş âlemi, cisimler âlemi, yaradılış âlemi de denilir.[250] Şehadet âlemi ister ahlakî ister doğal kötülük olsun göreceli kötülük durumlarının ortaya çıktığı yerdir. İbn Arabî, bu âlemi, yeryüzü olarak da adlandırır. İşte bu durum, içinde yaşadığımız yaratılış âleminde, göreceli olarak kötülük şeklinde ifade ettiğimiz durumların ortaya çıkmasına kaynaklık etmektedir.

İbn Arabî, insanda ortaya çıkan kötülüğün kaynağını açıklarken dikkatimizi insanın birbirine karşıt doğasına çeker. "Orada bozgunculuk yapacak ve kan akıtacak birini mi yaratacaksın?"[251] ayeti ona göre, insan doğasının kötülüğe bakan tarafını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla insanda ortaya çıkan kötülükler, onun bozgunculuk yapan ve kan döken doğasından kaynaklanırken, onda ortaya çıkan iyilikler de onun ilahî ruhundan kaynaklanmaktadır.[252]

2.3. A'YÂN-I SÂBİTE

Sabit özler olarak çevirebileceğimiz a'yân-ı sâbite vahdet-i vücûd anlayışına sahip düşünürlerin kullandığı anahtar kavramlardan biridir.[253] Bu kavram daha ziyade İbn Arabî ve takipçilerine mahsus bir kavram olarak görünür.[254] Terim anlamıyla İbn Arabî'nin ayn-ı sâbite fikrini ilk ortaya atan Müslüman düşünür olduğu ifade edilir.[255]

İbn Arabî'ye göre a'yân-ı sâbite, görünür âlemde var olan her şeyin gerçek illetleridir. Buna göre bir varlığın ezeldeki ayn-ı sâbitesi ne ise varlık mertebelerinin

248 Kılıç, **a.g.e**, s. 96-104.
249 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XI, s. 53.
250 Kılıç, **a.g.e**, s. 96-104.
251 Bakara /2:30.
252 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.X, s. 24.
253 Mehmet Bayrakdar, **a.g.e.**, s. 343.
254 Demirli, **İbnü'l Arabî Metafiziği**, s. 114.
255 el-Hakîm, **a.g.e.**, s. 90-92.

altıncısı olan şehadet âleminde de o şekilde ortaya çıkar. Çünkü düşünürümüze göre, onun ayn-ı sâbitesi ezelde bu surette olmasını gerektirmiştir. Ayn-ı sâbite, bu anlamda o şeyin varlığının illetidir.[256] İbn Arabî'nin a'yân-ı sâbiteye yüklediği anlam ise Allah'ın ezeli ilmindeki varlıkların tayin edilmiş suretleridir.[257]

A'yân-ı sâbite konusu, İbn Arabî'nin kötülük problemine yaklaşımını anlamak açısından büyük öneme sahiptir. Şöyle ki, düşünürümüze göre, a'yân-ı sâbiteden her birinin diğerine benzemeyen bir istidâdı vardır ve her varlık kendi istidatı ölçüsünce Allah'ın rahmetinden pay alır.[258] A'yân-ı sâbitenin kötülük problemiyle ilişkisi de işte tam da bu noktada ortaya çıkar. Bu hususa, engelli[259] bireylerin durumunu örnek olarak verebiliriz. İçinde yaşadığımız topluma baktığımızda gözleri görmeyen, konuşamayan, yürüyemeyen en temel ihtiyaçlarını bile karşılamaktan aciz olan fiziksel ve zihinsel engelli insanların olduğunu görmekteyiz. Bu gibi engelliliğin kaynağı nedir? Bütün bireylerin aynı ölçüde sağlıklı olduğu ve engelli bireylerin olmadığı bir dünya yaratılamaz mıydı? Teizmin Tanrı'sı olarak ifade edilen her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak iyi olarak nitelenen Tanrı, neden engelli bireylerin var olmasına izin vermektedir? Engelli bireylerin yaratılması zulüm olarak görülebilir mi? Zihinsel olsun fiziksel olsun engelli bireylerin var olması Tanrı inancı açısından bir problem teşkil eder mi? İbn Arabî, bu ve bunun gibi meseleleri metafizik anlayışının önemli bir parçası olan a'yân-ı sâbite düşüncesi ile çözmektedir.

İbn Arabî'ye göre istenilen bir şeyin meydana gelmesi için mutlaka bir istek gereklidir. Bu istek ise sözle, halle ve İbn Arabî'nin gizli istek dediği kabiliyetle

256 Afifi, **Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar**, 4. Bas., s. 379.
257 Kayserî, **a.g.e.**, s. 343.
258 Konuk, **a.g.e.**, C.I, s. 17-21.
259 "*Engelli* kavramı; zihin, ruh, beden ve uzuvlarda bulunan bir arıza ve hastalık sebebiyle hayatını sürdürmede, işlerini görmede ve topluma uyum sağlamada sıkıntısı bulunan kimseleri ifade eder. Engelliler "özürlü" kavramı ile de ifade edilmektedir. 1.7.2005 tarihinde kabul edilen 5378 sayılı Özürlüler Kanunu'nda engelli şöyle tanımlanmaktadır: Doğuştan veya sonradan, herhangi bir hastalık veya kaza sonucu, bedensel, zihinsel, ruhsal, sosyal, duyusal ve duygusal yeteneklerini çeşitli derecelerde kaybetmesi nedeniyle toplumsal yaşama uyum sağlama ve günlük gereksinimlerini karşılamada güçlükleri olan bireydir.", İsmail Karagöz, **Ayet ve Hadisler Işığında Engelliler**, DİB Yayınları, Ankara, 2013, s. 11.

yapılır.[260] İstemenin üç türü hakkında Fusûs şârihi Konuk şu değerlendirmeyi yapar. Sözle yapılan istek "Allah'ım bana zenginlik ver!" demek şeklinde gerçekleşir. Halle yapılan istek, aç ve susuz olan kimsenin, açlığıyla tokluğu ve susamışlığı ile suya kanmayı istemesi gibidir. Son olarak kabiliyetle yapılan istek ise Allah'ın ezelî ilminde sabit olan a'yânı sâbitenin Haktan zuhur talep etmesiyle gerçekleşir.[261] Yaşamak için bir balığın suyu, insanın ise temiz havayı talep etmesi gibi a'yân-ı sâbiteden her biri de kendi istidatı ölçüsünce görünür âlem olan şehâdet âleminde ortaya çıkmak ister. Burada şu hususun altını özellikle çizmek gerekir ki, her bir ayn-ı sâbite ancak kendi istidatınca içinde yaşadığımız bu dünyada ortaya çıkabilir. Bu bağlamda, insanın başına gelen her türlü iyilik ve kötülük, belâ, musibet her ne olursa olsun gelen şey her ne ise Allah'ın ezelî ilmindeki kendi ayn-ı sâbitesinin, ezelde lisan-ı istidat ile Hak'tan talep etmiş olduğu şeylerden ibarettir. İnsanın başına iyi olsun kötü olsun, gayesine uygun olsun veya olmasın kendi hakikati demek olan ayn-ı sâbitesinden başka hiçbir şey gelmez.[262]

İstidat, Allah'ın ezeli ilminde olmasından dolayı yaratılmış değildir. Allah, sadece ezelî ilminde var olan şeye varlık verip onları varlık sahasına çıkarmıştır. Bütün her şey, Allah'ın ilahî ezelî ilmindeki hali ister kötü ister iyi ister güzel ister çirkin olsun ezeldeki halleri ile varlık bulmuştur. Allah, hiçbir şeyin ezelî ilmindeki hallerinin dışında varlık bulmaları için hükmetmemiştir. Dolayısıyla her şey, Allah'ın ezelî ilmindeki durumuna göre varlık kazanmıştır. Şehadet âlemindeki şeylerin hakikatleri olan a'yân-ı sâbite, Allah'ın ilminde ne hal üzere sâbit olmuş ve istidatları neyi gerektirmişse Allah'ın hükmü de ona göre olmuştur.[263] Bu, İbn Arabî'nin *kader sırrı* olarak da ifade ettiği şeydir.

Düşünürümüze göre, ilim maluma tabidir ve a'yânı sabite düşüncesine dayanan kader sırrı[264] peygamberlere vahyedilen bilgilerden değildir. Sadece zevk

---

260 İbn Arabî, **Fusûsu'l-Hikem,** s. 46.
261 Konuk, **a.g.e.**, C.I, s. 193.
262 Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, C.I, s. 237.
263 Konuk, **a.g.e.**, C.III, s. 85-86.
264 Bakri Aladdin, "The Mystery of Destiny (Sirr al-Qadar) in Ibn 'Arabi and al-Qunawi", (Çevrim içi) http://www.ibnarabisociety.org/articles/mystery-of-destiny.html, 30.08.2018

yoluyla (zevken) ariflere keşf olan bir mesele olup[265] a'yân-ı sâbiteden her birinin, varlıkta istidatı ölçüsünce ortaya çıkmasından başka bir şey değildir.[266] Ayn-ı sâbitede saklı olan haller ve hükümler, nelerden ibaret ise yeri ve zamanı geldiğinde mutlaka gerçekleşecektir.[267] Doğduğu günden öleceği güne kadar bir kimsenin a'yân-ı sâbitesinde ne varsa, hastalık, sağlık, tokluk, rızık, ilim kısaca her şey vakti zamanı geldiğinde mutlaka gerçekleşecektir.[268]
İyi olsun kötü olsun her bir ayn-ı sâbite, kendi istidatı ile kendi kendini cebr eder. Bu durumu Fusûs şârihi Konuk'un vermiş olduğu şu örnekle daha iyi kavrayabiliriz. Şöyle ki:

> Bir kimse, kışın bir cam üzerine üflese, bu üfleme neticesinde nefes cam üzerine eşit düzeyde temas eder. Bu nefes cam üzerinde yoğunlaşarak donduğu vakit çeşitli şekiller ortaya çıkar. Ortaya çıkan bu şekillerin hiçbiri diğerine benzemez. Bu şekillerin her biri sûretsiz olan o nefeste vardı. Yoğunlaşmak suretiyle görünür oldu ve böylelikle kendi istidad ve kâbiliyetlerini gösterdiler. Bu istidâd ve kabiliyetlere üfleyenin hiçbir cebri söz konusu değildir. Üfleyenin varlığı ortaya çıkan şekillerin ortaya çıkmasının sebebi oldu. Şimdi bu şekiller içinden bir tanesi çıkıp üfleyene hitaben: sen beni niçin güzel bir çiçek gibi şekillendirmedin diyemez. Şayet sorarsa ona üfleyen şu şekilde cevap verebilir: beğenmediğin bu şekilde ortaya çıkışında benim tarafımdan senin üzerine hiçbir cebir olmadı. Ben sadece üfledim, sen de potansiyel olarak var ve fiilen yok olan kâbiliyet ve istidâdın hasebiyle böyle var oldun. Şayet cebir varsa bu cebir senden sana gerçekleşmiştir.[269]

İbn Arabî, Allah'ın bizde ancak bizim vasıtamızla hüküm verdiğini ve kişiye a'yân-ı sâbitesinden başka bir şey gelmeyeceğini bir şiirinde de şöyle ifade eder:

> Biz kendimiz hakkında hüküm verdik
> İstersen aleyhimizde veya lehimizde hüküm ver
>
> Bizde hüküm verince sen
> Ancak bizimle hüküm verirsin.[270]

---

265 Afifi, **a.g.e.**, s. 273.
266 Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, C.I, s. 23.
267 Konuk, **a.g.e.**, C.I, s. 196-197.
268 Konuk, **a.g.e.**, C.I, s. 231.
269 Konuk, **a.g.e.**, C.I, s. 19.
270 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XVI, s. 162; **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, C.VII, s. 268.

Dolayısıyla Tanrı, engelli bireyleri olduklarından farklı bir şekilde yaratamaz mıydı? şeklindeki bir soruya düşünürümüz "Benim katımda söz değişmez ve ben kullara zulmedici değilim."[271] ayetinden hareketle cevap verir. Ona göre engelli bireylerin olduklarından farklı bir şekilde yaratılmalarının mümkün olmadığı gibi bu durum Tanrı açısından zulüm olarak görülemez.[272] Dolayısıyla örnek olarak verdiğimiz engelli bireylerin var olması gibi durumlar İbn Arabî açısından her şeyi bilen her şeye gücü yeten ve rahmeti her şeyi kuşatan Tanrı anlayışı açısından hiçbir problem teşkil etmez.

İbn Arabî'ye göre, insanlarda ortaya çıkan her durum ve fiil ister kötü ister iyi olsun onların ayn-ı sâbitesinde vardır.[273] Bu bağlamda, düşünürümüz, a'yân-ı sâbitenin kaza ve kaderin ta kendisi olduğunu ve her şeyin a'yân-ı sâbiteye göre gerçekleştiğini söyler.[274] İbn Arabî'nin bu düşünceleri, bizi, onun metafiziğinde çok önemli bir anlayış olan "ilim malûma tabidir, malûm ilme değil" yani Allah'ın bilgisinin kulun kendi kabiliyet ve fıtratına tâbi olması ve ona göre hükmetmesi[275] şeklindeki anlayışına götürmektedir. O, bu konu hakkında, şunları söyler:

> Hüküm emre değil bilgiye aittir ve Allah kullarına zulmedici değildir. Çünkü Allah onlardan onların kendileri hakkında verdikleri bilgiyi bilmiştir. Öyleyse bilgi maluma tabidir. Bir şey varlıkta ancak kendinde bulunduğu duruma göre ortaya çıkar. Öyleyse "Kesin delil Allah'a aittir." (En'am 6/90) gerçeği böyle bilmeyen kişi, işin kendindeki durumu hakkında bir bilgi ve habere sahip değildir. İnsan dışta var olmazdan önce kendinden meydana gelen şeyleri bilmez. Ondan meydana gelen işler Allah'ın onun hakkındaki bilgisine göre gerçekleşirken Allah bilineni (malumu) bulunduğu hal üzere bilir.[276]

Ancak burada şu hususa özellikle değinmemiz gerekir. Görünür âlemde ortaya çıkan ve iyi kötü olarak nitelediğimiz bütün fiillerin iki yönü vardır. Fiil bir yönüyle Allah'a bir yönüyle de irade sahibi bir varlık olan insana bakar. Allah ve

---

271 Kâf 50/29.
272 İbn Arabî, **Fusûsu'l-Hikem,** s. 142.
273 Afifi, **a.g.e.**, s. 198-199.
274 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XVIII, s. 35.
275 Hüdaverdi Adam, **İbn Arabî Kaza ve Kader**, Eser Kitap, İstanbul, 2009, s. 369.
276 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XVI, s. 161; **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, C.VII, s. 268.

insan açısından bakıldığında fiillerin iyi veya kötü olarak nitelenmesi ise farklı bir durumdur. Şöyle ki, insanlardan ortaya çıkan bütün fiiller, ilahî isimlerin etkisiyle gerçekleştiği için Allah açısından, iyi ve güzel iken bazı fiiller insanlara göre kötü veya çirkin diye nitelenir. Bunun sebebi ise *tekvinî* ve *teklifî* emir arasındaki farkta yatmaktadır. Bu farkı şöyle açıklayabiliriz. İnsanlardan ortaya çıkan bütün kötü fiiller, ortaya çıkışı itibariyle tekvinî emre boyun eğip tekvinî emri gerçekleştirmeleri demektir. Çünkü âlemde ortaya çıkan her şey, a'yân-ı sâbitenin gerçekleşmesinden başka bir şey değildir. Bu yönü itibariyle de kötü değildir ve kötülük olarak kabul edilemez. Ancak bir fiile, Allah'ın hükmü eriştiğinde ve Allah'ın hükmüne aykırı hareket edildiğinde teklifî emre karşı gelmek gerçekleşir. İşte bu durum, o fiili kötü, çirkin ve günah haline getiren şeydir. Örnek olması açısından Firavun'un durumunu verebiliriz. Tanrılık iddiasında bulunmakla Firavun, tekvinî emre boyun eğmiştir. Zira Firavun da kendi ayn-ı sâbitesine göre hareket etmiştir. Ancak Tanrılık iddiasıyla teklifî emre karşı gelerek kötü, çirkin ve günah olan bir fiilin faili konumuna yerleşmiştir.[277]

A'yân-ı sâbite düşüncesini benimseyen bir anlayış kötülük meselesi hakkında ne söyleyebilir? A'yân-ı sâbitede saklı olan haller ve hükümler nelerden ibaret ise zamanı geldiğinde mutlaka gerçekleşeceğinden dolayı insana yakışan şey Allah'ın kaza ve kaderine mutlak teslimiyettir.[278] Bu noktada, acı, musibet ve belâların değerli yönü ortaya çıkmaktadır ki onlar, kişiye Allah'ın kazasına ve Allah'tan gelene hoşnut olarak bakabilme niteliğini kazandırır.[279] Bundan dolayı da başa gelen belâ, musibet ve kötülükler hiçbir şekilde her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak iyi olan Tanrı'nın yokluğu için bir anlam taşımaz.

---

277 Afifi, **a.g.e.**, s. 273.

278 Konuk, **a.g.e.**, C.I, s. 196-197.

279 İbrahim Coşkun, **İlahî Adalet ve Engelli Bireyler**, Kitap Dünyası Yayınları, İstanbul, 2016, s.158.

2.4. İLAHÎ İSİMLER

Kanaatimizce ilahî isimler, İbn Arabî metafiziğinin en önemli unsurlarından biridir. Düşünürümüz, ilahî isimleri şahısları birbirinden ayırt etmek için kullanılan Zeyd, Cafer, Amr ve Halid gibi sadece isimlendirileni tanımamızı sağlayan sözler olarak görmez. Ona göre ilahî isimler bilen, irade eden, her şeye gücü yeten, cezalandıran, intikam alan gibi bir takım anlamları gösteren delillerdir.[280]

İbn Arabî ilahî isimleri, zata, sıfata ve fiile delalet edenler olmak üzere üç kısma ayırarak inceler. Düşünürümüze göre, isimlerin bir kısmı zata delalet eder, el-Evvel (ilk) ve el-Ahir (son) gibi. Bir kısmı sıfata delalet eder, el-Alîm, el-Habîr (her şeyden haberdar olan), eş-Şekûr (kullarının şükrünü kabul eden) ve el-Kâdîr (her şeye gücü yeten) gibi. Bir kısmı da fiile delalet eder, el-Halik (yaratan), er-Râzık (rızık veren) gibi. Ancak Rab ismi gibi bazı isimler vardır ki ortak anlamları sebebiyle iki ve üç kısmı birden kapsar. Şöyle ki Rab ismi, zat olarak sabit olan, fiil olarak ıslah eden, sıfat olarak da sahip anlamına gelmektedir.[281]

İbn Arabî'ye göre Tanrı'nın her türlü fiil ve etkinliği ilahî isimler sayesinde gerçekleşir. Yani onlar, Tanrı bakımından her türlü yaratma ve eylemin de kaynağı durumundadır.[282] İbn Arabî'nin ilahî isimlere ilişkin bu düşüncesi Endülüslü sûfi Ebu'l Kasım b. Kasî'ye[283] dayanır.

---

280 İbn Arabî, "Risâletü'l-Kasemi'l İlâhî", **Risaleler**, Çev. Vahdettin İnce, C.III, Kitsan, İstanbul, 2004, s. 211.

281 İbn Arabî, **a.g.e.**, s. 212.

282 Demirli, **a.g.e.**, s. 350.

283 "Bu zât, Endülüs'teki "Müridin" grubunun önderi, Şeyh Ebu'l Kasım b. Kasî'dir. 546 senesinde öldürülmüştür. Kasî, Endülüs'teki tasavvufun iki büyük ismiyle çağdaştı, bunlar Ebu'l Abbas İbn Arif ve Ebu'l Hakem b. Berrecan'dır. Her ikisi de zındıklıkla suçlanmış, Kuzey Afrika valisi Ali b. Yusuf kendilerini Merakeş'e davet etmiş ve ölünceye kadar onları hapsetmiştir. Bu zamandan sonra İbn Kasî, Endülüs'teki sûfilerin önderi olmuş takipçilerine "Mürîdîn" ismi verilmiştir. İbn Kasî, bu insanlardan güçlü bir ordu meydana getirmiş, bunun ardından da hem Endülüs ve hem de Kuzey Afrika'daki siyasi olaylarda ağırlığı olmuştur. Bu orduyla, "müridin ayaklanması" olarak biline pek çok ayaklanmaya kalkışmış, bazen galip gelmiş, bir kısmında ise yenilmiştir. Son olarak, Portekiz Hıristiyanlarıyla anlaşma imzalanmasının neticesindeki bir savaş esnasında öldürülmüştü. Ölüm tarihi, 546 senesidir ve Portekizlilerin kendisine hediye ettiği mızrakla öldürülmüştür.", Afifi, **a.g.e.**, s. 388; Ayrıca bkz. İlyas Çelebi " İbn Kasî", **DİA**, C.XX, s. 106-108.

Kasî'ye göre her ilahî isim, iki tür anlama ve delalete sahiptir. Öncelikle her isim zata delalet etmesi söz konusudur. Bu yönüyle bütün isimler, ortak bir anlama sahiptir. İkinci olarak her bir isim sadece kendisiyle ilgili bir anlama delalet eder. Bu yönüyle de her isim diğerinden ayrılır. Böyle bir düşüncenin temelinde "İster Allah, ister Rahman diye dua ediniz. Hangi isimle dua ederseniz en güzel isimler O'nundur."[284] ayeti vardır. Bütün ilahî isimler, içerme yoluyla diğerlerinin anlamlarına da sahip olduğundan Allah'a, farklı isimleriyle dua etmek sonucu değiştirmez. Bir hasta, şifa bulmak için er-Rahman diye dua edebileceği gibi eş-Şâfi diye de dua edebilir. Çünkü er-Rahman ismi, aynı zamanda zata delalet etmesi yönünden eş-Şâfi'nin anlamını dolaylı olarak kapsar. Bu durum bütün ilahî isimler için söz konudur.[285] Bundan dolayı İbn Arabî şöyle demektedir:

> Örneğin suda boğulmakta olan kimse "Ya Allah" dediği zaman, bu "ya Gayyas" yardım eden veya "ya Munci" kurtarıcı "ya Munkiz" kurtarıcı demektir. Ağrıları olan biri "ya Allah" dediği zaman bunun anlamı "ya Şafi" şifa veren veya "ya Muafi" sağlık bahşeden ve benzeridir.[286]

İkinci olarak her bir ilahî isim, sahip olduğu bir hakikat sebebiyle başka bir ilahî isimden farklılaşır.[287] Örnek vermek gerekirse, el-Hâdî, eş-Şâfî, er-Rezzâk, el-Mün'im gibi isimler âleme ve âlemdekilere nimet veren isimlerdir. Buna karşılık el-Kâbız, ed-Dârr, el-Muazzip gibi isimler ise âleme belirli bir zarar veren isimlerdir. Her olumlu anlama sahip ismin karşılığında, olumsuz anlam taşıyan bir isim bulunmaktadır.[288] İşte ilahî isimlerdeki bu farklılık, âlemdeki iyi-kötü, güzel-çirkin, faydalı-zararlı gibi durumların gerçek sebebidir.[289]

İbn Arabî'ye göre, ilahî isimler âlemin varlık sebebi olmasının yanında âlemde egemen ve etkin olan yegâne şeylerdir.[290] Bu durum âlemdeki zarar ve fayda

---

284 İsra/17:110.
285 İbn Arabî, **Fusûsu'l-Hikem,** s. 77.
286 İbn Arabî, "Risâletü'n İlâ İmam er'Râzi", **Risaleler**, Çev. Vahdettin İnce, C.II, İstanbul, 2004, s. 152. [Metnin özgün hali için bkz. **Resâil'ü İbn Arabî**, 2. Bas., Daru'l Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan, 2010, s. 184.]
287 İbn Arabî, **Fusûsu'l-Hikem,** s. 51.
288 Kartal, **a.g.e**, s. 155.
289 İbn Arabî, **Fusûsu'l-Hikem,** s. 424.
290 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.I, s. 283.

veren şeyler ile göreceli kötülük durumları için de geçerlidir. Şöyle ki ed-Dârr, elem veren veya acı ve ızdırap sebeplerini yaratan demektir. en-Nâfi' ise, lezzet ve zevk sebeplerini veren demektir. Bu maddî ve manevî bütün alanlarda söz konusudur. [291]

Bu bağlamda olmak üzere İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiye**'de geçen ve şeyhi Ebû Abdullah'ın Allah tarafından imtihan edildiği hikâyeyle Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında zarar ve fayda verenin sadece Allah olduğunu göstermeye çalışır. Şöyle ki:

> Şeyhimiz Ebû Abdullah el-Gazzâl, Meriyye'deki seyr-ü sülûku esnasında şeyhi, devrinin edibi Ebû Abbas el-Arif'in meclisinden çıkmıştı. Ebû Abdullah, ormanlık bölgeden mahallesine doğru giderken meradaki bütün bitkilerin yararlarını kendisine söylediğini görmüştü. Söz gelimi bir bitki veya ot kendisine şöyle der: "Beni al, çünkü ben şuna faydalıyım, şu zararı uzaklaştırırım." Böylece kendinden geçmiş ve ona sevgi duyarak ve ona yaklaşarak bütün bitkilerin nida edişinden hayrette kalmış. Ardından şeyhine dönmüş, durumu ona bildirince, şeyhi şöyle demiş: "Bize bunun için hizmet etmedin. Bitkiler sana yarar ve zarar veren olduklarını söylerken, ed-Dâr (zarar veren) ve en-Nâfi' (fayda veren) aklına gelmedi mi?" bunun üzerine şöyle demiş: "Efendim, tövbe." Şeyhi şöyle der: "Allah seni denemiş ve imtihan etmiştir. Ben sana sadece Allah'a ulaşmayı gösterdim, başkasına değil. Senin tövbenin doğruluk ölçüsü tekrar o yere gidip tövbende dürüst isen, daha önce seninle konuşan bitkilerin artık konuşmamasıdır. Ebû Abdullah el-Gazzâl, sesleri işittiği yere dönmüş, duymuş olduğu seslerden hiç birini duymamış, bunun üzerine Allah'a şükür secdesi yapmış, şeyhine dönmüş ve durumu ona bildirmiş.[292]

---

291 İbn Arabî, **Allah'ın İsimlerinin Sırları Mânâlarının Keşfi**, İstanbul, 2010, s. 149.

292 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.II, s. 200; **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, C.I, s. 345. ed-Dârr ve en-Nâfi isimleri hakkında bir iki hususa değinmekte fayda vardır. Şöyle ki, "ed-Dârr ve en-Nâfi isimlerinin ıstılah anlamı dilediği kullarına zarar ve fayda isabet ettiren, kimi kullarının kimi kullarına zarar vermesine izin veren ve son olarak yeryüzündeki bütün zarar ve fayda imkânlarını ve kudretini yaratan ve elinde bulundurandır.", Ramazan Sönmez**, el-Esma-i Hüsna,** Konevi-Der Yayınları, Konya, 2010, s. 447; "Esmâ-i Hüsna literatürünün ilk müellifleri, bu iki ismin mutlaka beraber zikredilmesinin gerektiğini ifade etmişlerdir. Allah'ın sadece en-Nâfi ismiyle anılmasının câiz, ancak ed-Dâr ismiyle tek başına zikredilmesinin ise caiz olmadığına dikkat çekmişlerdir. Özellikle zıt anlamlı isimler, birbirinin karşıtı veya alternatifi durumundaki varlık ve olaylardan meydana gelen kâinatın, Allah tarafından nasıl bir düzen ve ahenkle yönetildiğini dile getiren kavramlar olarak düşünülmelidir.", Metin Yurdagür, **Esma-i Hüsna-Allah'ın İsimleri**, Marifet Yayınları, İstanbul, 1996, s. 238-240.

İbn Arabî bundan dolayı, "Hiçbir şey, O, olmaksızın fayda ve zarar veremez, konuşamaz, hareket edemez."[293] demektedir. İbn Arabî'ye göre, bütün ilahî isimlerin varlıkta ortaya çıkacağı bir yön vardır. Zira ona göre, ulûhiyette işlevsizlik imkânsızdır.[294] İçinde yaşadığımız âlem ilahî isimlerin otoritesi ortaya çıksın diye yaratıldığı için[295] belâ ve kötülük olarak nitelenen şeylerin bu âlemde olması zorunludur.

İbn Arabî'de ilahî isimler, Tanrı-âlem ilişkisinin de başlangıcı olarak görülmektedir. Şöyle ki, ilahî isimler, varlığa hakikatleri vermek isterler; yani kendisinde kemallerinin ortaya çıkacağı ve gerçekleşeceği dışsal bir mazhar talep ederler. Bu mazhar ise âlemden başka bir şey değildir. Bundan dolayı her türlü varlık, ilahî isimlerin eserleridir.[296]

İbn Arabî, bu hususu **Fütûhât**'ta şöyle anlatır:

> İsimler isimlenenin mertebesinde toplanıp hakikat ve anlamlarına baktı. Böylelikle kendi ürünleriyle varlıkları birbirinden ayrışsın diye hükümlerinin gözükmesini istemişlerdir. Çünkü yaratan -ki o takdir edendir-, Bilen, Yöneten, Ayrıştıran, Var eden, Suret veren, Rızıklandıran, Canlandıran, Öldüren, Varis eden, Şükredilen, kısaca bütün ilahî isimler, kendi zatlarına bakmış ve yaratılan, yönetilen, ayrıştırılan, rızıklanan kimseleri görmemiş, bunun üzerine şöyle demişlerdir: Hükümlerimizin kendilerinde ortaya çıkıp otoritemizin görünmesini sağlayacak dış varlıklar var oluncaya kadar nasıl etkin olabiliriz ki? Böylece dış varlığı zuhur edince âlemin bazı hakikatlerinin kendilerini talep ettiği ilahî isimler, el-Bari ismine yönelmiş ve şöyle demişlerdir: "Umulur ki, hükümlerimizin ortaya çıkması ve otoritemizin gerçekleşmesi için bu dış varlıkları yaratırsın. Çünkü bizim bulunduğumuz mertebe, bizim tesirimize konu olmaz." Bunun üzerine el-Bari şöyle der: "Bu talep, el-Kadir ismine yönelmelidir. Çünkü ben de onun kapsamı altındayım." Meselenin aslı şuydu: Yokluk halindeki mümkünler, horluk ve muhtaçlık halinin diliyle ilahî isimlerden şunu talep eder ve şöyle derler: Yokluk, birbirimizi görmekten ve üzerimizde bulunan size ait zorunlu hakları anlamaktan köreltti. Dış varlığımızı ortaya çıkarıp bize varlık elbisesi giydirirseniz, bizi böylece nimetlendirmiş olursunuz.
> Biz de size yaraşan saygı ve hürmeti yerine getiririz. Sizin de bizim bilfiil ve uygunluk bakımından bizde otorite sahibisiniz. Sizden

293 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.II, s. 201.
294 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.I, s. 107.
295 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.I, s. 347.
296 Kartal, **a.g.e**, s. 149.

> istediğimiz şey, bizimkinden daha çok sizin için geçerli bir istektir. Bunun üzerine isimler şöyle der: "Mümkünlerin söylediği doğrudur." Ardından o dileği yerine getirmek için harekete geçerler.[297]

Burada şu husus ifade edelim ki İbn Arabî'ye göre, ilahî isimlerin mümkünlerde tesire olan ihtiyaçları, mümkünlerin ilahî isimlere olan ihtiyaçlarından daha fazladır. Çünkü ilahî isimler ancak eserlerinin ortaya çıkmasıyla bir otorite sahibi olmakta ve mümkünlere tesir etmekle nimetlenmektedirler.[298]

İlahî isimlerle ilgili olarak değinmemiz gereken önemli bir husus da isimler arasındaki derece farkıdır. İbn Arabî'ye göre, ilahî isimler arasında derece farkı söz konusudur. Bir kısmı, diğerlerine dayanırken bir kısmı, diğerleri üzerinde otorite ve hüküm sahibidir. Bir kısmı, ilgi bakımından daha genel olup âlemde diğerlerine göre daha etkindir.[299] Düşünürümüz, isimlerin diyaloğunda bu hususu şöyle açıklar:

> İlahî isimler, el-Bari isminin tavsiyesiyle kendisine yönelince el-Kadir ismi şöyle der: "Ben el-Mürîd isminin ihatası altındayım. Dolayısıyla o belirlemeden herhangi birinizi ortaya çıkaramam. Bir mümkün, Rabbinden kendisine bir emir gelmedikçe beni bir şeye zorlayamaz. Allah olmasını emrederek kendisin ol dediğinde ise mümkün kendiliğinden beni zorlar. Ben de onu var etmeye yönelir ve o esnada onu yaratırım. Gidiniz, el-Mürîd ismine başvurunuz. Belki o tercih eder ve varlık yönünü tahsis eder. Bu durumda ben, emreden ve konuşan bir araya geliriz ve sizi var ederiz. İsimler el-Mürîd ismine başvurur ve şöyle derler: el-Kadir isminden dış varlıklarımızı yaratmasını istedik. O da isteğimizi sana havale etti. Sen ne dersin? El-Mürîd ismi şöyle der: el-Kadir doğru söylemiş! Fakat el-Âlim isminin sizin hakkınızdaki hükmü hakkında bilgim yoktur: Acaba onun bilgisi, sizi dışta var etmeyle mi ilgilidir ki, biz de o bilgiye göre varlık yönünüzü yokluğa tercih edelim; yoksa bunu takdir etmemiş midir? Ben, el-Âlim isminin hükmü altındayım. Ona gidiniz ve talebinizi ona bildiriniz. Bunun üzerine el-Âlim ismine gidip el-Mürîd isminin söylediğini iletirler. el-Âlim, onlara şöyle der: el-Mürîd doğru söylemiş! Benim bilgim, sizin dışta var olmanızı belirlemiştir. Fakat edebe uymak lazım! Çünkü bize egemen olan bir mertebemiz vardır. O da Allah ismidir. Dolayısıyla O'nun katında toplanmamız gerekir. Çünkü orası toplanma mertebesidir. Böylece bütün ilahî isimler Allah mertebesinde toplanır. Allah ismi şöyle der: Nedir bu haliniz? Onlar da durumu Allah ismine bildirir. Allah ismi ise onlara şöyle der: "Ben

297 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.III, s. 28; **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, C.I, s. 487.
298 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XV, s. 223-225.
299 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.VI, s. 188.

> hepinizin hakikatlerini bir arada bulunduran bir isim olduğum gibi isimlenene de delil olan benim.[300]

İsimlerin böyle konuşmasının sebebi şudur: Allah ismi, tüm ilahî isimleri potansiyel olarak içerir ve âlemde etkin olan her isim, Allah isminin vekili olarak ortaya çıkar.[301] Örnek olması açısından Hz. Eyyûb'ün hikâyesini verebiliriz. Kur'an-ı Kerim'de anlatıldığı üzere Hz. Eyyûb Allah'a: "Bana zarar temas etmiştir."[302] diyerek yakarır. Esasen Hz. Eyyûb, bu yakarmasıyla ed-Dârr isminin görevden alınıp hükmünün kalkmasını istemektedir. Allah bu yakarmaya karşı kayıtsız kalmaz ve ed-Dârr isminin hükmünü ortadan kaldırıp azleder ve yerine en-Nafi' ismini görevlendirir. ed-Dârr isminin yol açtığı sıkıntı böylelikle ortadan kaldırılmıştır.[303]

Bu bölümde son olarak ilahî isimlerle ahlak arasındaki ilişkiye değineceğiz. İlahî isimler, aynı zamanda *Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak* anlamında ahlakî yetkinliğe ulaşmanın da ideali olarak görülmektedir. Allah'a ait isim ve sıfatlarla ahlaklanmak ilahî ahlak olarak adlandırılır.[304] Bu hususa örnek olması açısından es-Sabûr ve et-Tevvâb isimlerini örnek olarak verebiliriz. Şöyle ki, Allah, kullarını belâ ile sınar. İnsan, belâ ile sınandığı zamanlar da isyan etmeyip belâya karşı sabrederse Allah'ın sevdiği *es-Sabûr* olur.[305] Aynı şekilde bir insan, kendisine bir kötülük yapıldığında, bu kötülüğe kötülükle değil de iyilikle karşılık vererek Allah'a dönerse o zaman da *et-Tevvâb* olarak isimlendirilir.[306] Bu durum bütün isimler için geçerlidir.

---

300 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.III, s. 28-30; **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, C.I, s. 488.
301 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XVI, s. 207.
302 Enbiya/13: 83.
303 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XV, s. 378.
304 Kartal, **a.g.e**, s. 149.
305 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.VII, s. 405.
306 İbn Arabî, **İlâhî Aşk**, Çev.Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul, 2013, s. 405.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN ARABÎ FELSEFESİNDE BİR TEODİSENİN İMKÂNI

İbn Arabî'nin varlık konusuna yönelik yaklaşımına baktığımızda varlığın düşünürümüz tarafından mutlak iyilik ve hayır olarak değerlendirildiğini görmekteyiz. Peki, böyle bir anlayışta kötülüğün yeri var mıdır? Kötülükten bahsedilecekse bu nasıl mümkün olacaktır? İbn Arabî'nin eserlerine baktığımızda, düşünürümüzün kötülük hakkındaki değer yargılarımıza nelerin kaynaklık ettiğini göstermek için üçlü, dörtlü ve beşli olmak üzere üç farklı sınıflandırma yaptığını görmekteyiz. Bu açıdan üçlü sınıflandırmaya göre kötülük hakkındaki yargılarımızın kaynağı şeriat, akıl ve mizaç kaynaklık etmektedir.[307] Dörtlü sınıflandırmaya göre doğaya yatkın olmama, hedeflenen yetkinlikten eksik olma, gayeye yatkın olmama ve şeriattır.[308] Son olarak beşli sınıflandırmaya göre ise örf, tabiata aykırılık, amaca uygun olmama, istenilen kemal derecesinden yoksunluk ve şeriat[309] kötülük hakkındaki göreceli yargılarımızın kaynağı durumundadır. Şimdi düşünürümüzün göreceli kötülük anlayışına değinelim.

3.1. İYİLİK VE KÖTÜLÜĞÜN GÖRECELİ KARAKTERİ

İbn Arabî, kötülüğün göreceli karakterine güçlü vurgularıyla öne çıkan bir düşünürdür. Ona göre, hiçbir yaratılmış bir iyilikten yoksun değildir. Var olan her şey bir yönüyle göreceli olarak iyi bir yönüyle de kötüdür. [310] İbn Arabî içinde yaşadığımız âlemi, göreceli iyilik ve kötülük durumlarının sergilendiği bir sahne olarak görmektedir.[311]

Dünyamızdaki göreceli iyilik ve kötülük durumlarının kaynağı ne olduğu meselesi hakkında İbn Arabî'nin oldukça net görüşlere sahip olduğunu görmekteyiz. Şöyle ki, İbn Arabî'ye göre, kötülük olarak nitelendirilen şeylere olduğu gibi iyi ve kötüdeki göreceliğe de ilahî isimler kaynaklık etmektedir. Düşünürümüzün ilkesel

307 İbn Arabî, **Fusûsu'l-Hikem,** s. 368.
308 İbn Arabî, **a.g.e**, s. 241.
309 Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, C.I, s. 23.
310 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XIV, s. 303.
311 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XV, s. 297.

olarak kabul ettiği bu anlayışı, zehir örneğinden hareketle daha iyi anlayabiliriz. Zehir, esas itibariyle ne iyi ne de kötüdür. Şöyle ki, İbn Arabî'ye göre, ilahî isimler el-Hâdi-el-Mudill, en-Nâfi'-ed-Dârr ve el-Mu'izz-el-Müzill örneğinde olduğu gibi birbirlerine zıddır. Örneğin zehir, kendisinden zararın ortaya çıkmasının esas olduğu ed-Dârr isminin mazharıdır. Ancak zehir, hastalara yeterli miktarda verilirse zehirden eş-Şâfî isminin mazharı olur ve fayda ortaya çıkar. Fakat aynı zehir, çok miktarda verilirse bu sefer de hastayı öldürür. O zaman da zehir, el-Mümît isminin mazharı olur. Fakat işlevsellik bakımından ed-Dârr isminden zararın, eş-Şâfî isminden ise faydanın ortaya çıkması asıldır.[312]

Zehir örneğinde de açıkça gördüğümüz üzere, ilahî isimler, kendilerine özgü hakikatleri bakımından birbirlerinden farklı anlam ve hakikate sahiptirler. İbn Arabî, işte buradan hareketle, âlemdeki şeyler hakkında verilen farklı hükümlerin ilahî isimlerdeki farklılığa dayandığı sonucunu çıkarmaktadır.[313] Ancak, burada şu hususu ifade etmeliyiz ki, ilahî isimlerin etkisiyle ortaya çıkan şeylerin hiçbiri asla kötülük olarak nitelendirilemez. Bunun sebebi ise ister faydalı ister zararlı ister üzücü ister sevindirici olsun âlemde ortaya çıkan her şeyin mutlak hayr olan Allah'ın vekilleri olarak âlemde işlev gören ilahî isimlerin etkisiyle meydana gelmesidir.[314]

Bu bağlamda İbn Arabî'nin eserlerini incelediğimizde onun, oldukça geniş bir bakış açısıyla göreceli kötülük örnekleri verdiğini görmekteyiz. Eserlerinde dağınık olarak bulunan bu örnekleri: *(i) Maddî alandaki göreceli kötülük; (ii) Ahlakî (manevî) alandaki göreceli kötülük; (iii) Zaman, şart ve duruma bağlı göreceli kötülük ve son olarak (iv) Ahiret hayatına yönelik göreceli kötülük* olmak üzere dörtlü bir sınıflandırmayla ortaya koyacağız.

(i) **Maddî Alandaki Göreceli Kötülük**

İbn Arabî, maddî alandaki göreceli kötülük durumlarının kaynağının mizaç yani yaratılış farklılığı olduğunu söylemektedir. Ona göre, Allah'ın rahmeti göreceli

312 İbn Arabî, **Tedbîrât-ı İlâhiye**, s. 257.
313 İbn Arabî, **Fusûsu'l-Hikem,** s. 119-120.
314 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.V, s. 80.

olarak iyi ve kötü şeklinde nitelediğimiz her şeydedir. Ancak Allah, her şeyi farklı bir mizaç üzerine yaratmıştır. Bir mizaca uygun gelen başka bir mizaca uygun gelmeyebilir. Bundan dolayıdır ki, mizaç farklılığı sebebiyle âlemde gördüğümüz göreceli kötülüğün tamamen ortadan kaldırılması mümkün değildir.[315]

İbn Arabî, varlıkta hiçbir şeyin tek yönlü olmadığını her şeyde bir yönüyle zarar ve bir yönüyle fayda bulunduğunu ifade etmektedir.[316] Bu bağlamda İbn Arabî mizaç farklılığının iyi ve kötü değer yargılarına nasıl kaynaklık ettiğini göstermek için pek çok örnek verir. Bal bu örneklerden biridir. İbn Arabî'ye göre Allah, balın insanlar için şifa kaynağı olduğunu bildirmiş ise de bal gibi yiyecekler, bazı mizaçlara fayda bazı mizaçlara zarar verebilir. İbn Arabî'nin **Fütûhat**'ta anlatığına göre, bir adam, Hz. Peygamber'e gelerek kardeşinin karnının ağrıdığını söyler, Hz. Peygamber de adama kardeşine bal içirmesini tavsiye eder. Ancak adam, kardeşine bal içirdikten sonra kardeşinin hastalığı daha da artar. Adam, hemen geri dönüp durumu Peygamber'e anlatır. Hz. Peygamber, adama: Tekrar bal içirmesini söylese de adamın ishali daha da artmış. Adam, Hz. Peygamber'e döner ve şöyle der: "Ey Allah'ın Peygamber'i! Ona bal içirdim, bal ishalini artırdı. "Hz. Peygamber de adama, "Allah doğru söylüyor, kardeşinin karnı yalan söylüyor der ve üçüncü kez bal içirmesini söyler. Bal üçüncü kez içirildiğinde ise zararlı fazlalıkların bal sayesinde adamın bedeninden çıkmasıyla adam iyileşir.[317]

Varlıkta, mizaçlardan bir mizaç hakkında bir yönü ile iyi olan ve bir yön ile de kötü olmayan bir şey yoktur. Örneğin pislik, insana göre kötüdür, yenilmez ve dinen haramdır. Pislik, üzerimize bulaşsa namaz kılınmaz; temizlik gerekir. Fakat bu durum, diğer varlıklar için geçerli değildir. Pislik, pislik böceği için güzeldir. Çünkü o, pislik içinde yaşar. Ve bunun gibi domuz da pislikle beslenir. Dolayısıyla insan için pislik ne kadar kötü ise de pislik böceği ve domuz için o kadar iyidir.[318]

315 Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, C.IV, s. 368.
316 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XII, s. 37.
317 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XVI, s. 379-380.
318 Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, C.II, s. 37.

Domuz hayvanı, her ne kadar pislikle beslense de o da mutlak anlamda iyi veya kötü olarak nitelenemez. Allah, Kur'an-ı Kerim'de domuz eti yemenin haram olduğunu bildirmiştir. Allah'ın domuz hakkındaki bu hükmünün sebebi nedir? Domuz eti yemenin haram kılınmasının altında yatan etkenin bu eti yemenin insanın mizacına uygun olmadığı gerçeği yatmaktadır. Çünkü domuz eti yemek, insanlarda pek çok hastalığın ortaya çıkmasına neden olmaktadır.[319]

Ne var ki, domuzda insanlar için faydalı durumlar da söz konusudur. Şöyle ki, bu hayvanın da yeryüzünde bir görevi ve tabiattaki dengenin sağlanması için önemli rolü vardır. Domuz, bu görevini ise pislik yiyerek yerine getirirken insan için zararlı durumları ortadan kaldırmaktadır. Eti haram kılınan domuz, etinin yenilmesiyle insanlara hastalık bulaştırmasına rağmen her pisliği, hatta leşleri dahi yiyerek insan için hastalık yapabilecek pek çok sebebi ortadan kaldırmaktadır. Hindistan'da, sokak temizliğinin sokaklara salıverilen domuzlara yaptırılması buna örnektir. Dolayısıyla iyi-kötü, güzel-çirkin, faydalı-zararlı vb. durumlar görecelidir.[320]

Konuya daha yakından baktığımızda görmekteyiz ki domuzdan kaynaklanan zarar veya kötülük insanın özgür iradesini yasak bir alanda kullanmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü domuz, insan için gıda olarak yaratılmış bir hayvan değildir. İnsan, bu kadar helal ve faydalı yiyecekler dururken özgür iradesini haram kılınmış domuz etini yeme noktasında kullandığında domuz eti yemekten kaynaklanan hastalıklara duçar olur. İşte bu noktada domuza ilişen zarar ve kötülük yönü ortaya çıkmaktadır ki bunu ortaya çıkaran ise insanın ta kendisidir.

---

319 "*Tirişin* denilen kurtlar domuz eti yenilen memleketlerde çok defa (Tirişinoz) denilen hastalığı mucib olmaktadır. Bu kurtçuklar hınzır, kedi, fare ve insan üzerinde neşv ü nemâ bulurlar. Hâl-i kuhûlete vâsıl olanları bağırsaklarda; tohum halindekiler de vücûdun etleri içinde sakin olurlar. Bu kurtların tohumları insanın bağırsaklarına dahil olunca tamamen kurt halini alır. Erkeklerinin iki, üç; dişilerinin dörtten altı milimetreye kadar tûlleri vardır. Bunlar, beş gün zarfında bilizdivaç her birerleri yüzlerle yumurta hasıl ederek ishâl, kusma, humma, karın ağrıları tevlîd eder ki hummâ-i tifoîdî yahut kolera oldukları zannolunabilir. (…) Yumurtalar açılıp yavrular çıkınca bağırsakları delerek yahut damarların içine sokularak üç-dört hafta zarfında etlerin içine yerleşir; orada gül renginde küçük danecikler halinde görülürler. Bunların te'sîrâtı ile hasta olanların çocukları yirmi ile elli gün arasında vefat etmektedirler.", Ahmet Hamdi Akseki, **Ahlâk Dersleri**, DİB Yayınları, 5. Bas., Ankara, 2016, s. 269.

320 Asaf Ataseven, **Din ve Tıp Açısından Domuz Eti**, TDV Yayınları, Üçüncü Baskı, Ankara, 1989, s. 36-37.

Verdiğimiz örneklerden açıkça anlaşılmaktadır ki maddî alandaki göreceliğin kaynağı mizaç farklılığıdır. Peki, mizaç farklılığının nedeni nedir? İbn Arabî'ye göre, mizaç farklılığının nedeni Allah'ın hikmetidir. Ona göre âlemde her çeşit mizaç bulunmalıdır. Bu durum Allah'ın rahmeti ve mutlak iyiliği açısından hiçbir sorun teşkil etmez. İbn Arabî, şöyle söyler:

> Misal olarak güneşin ışığını almada kumaşı ve çamaşırcıyı verebiliriz. Kumaş güneş ışığıyla beyazlarken yüzü beyaz olan çamaşırcının yüzü kararır. İşin hikmetini bilen akılcı onlar hakkında şöyle der: Işık tektir, fakat çamaşırcının mizacı güneşin ışığını siyah olarak kabul etmişken, kumaş beyazlığı kabul edecek mizaçtadır. Dolayısıyla mizacın seni beyazı kabul etmekten alıkoymuştur. Kumaşa da şöyle denilir: Mizacın seni siyahı kabul etmekten alıkoymuştur. Öyleyse zikredenlerin her birisinin kendi hal diliyle söyleyebilecekleri şudur: "Niçin bana siyahı kabul edebilecek bir mizaç vermedin? Çamaşırcı da şöyle der: Niçin bana beyazı kabul edecek bir mizaç vermedin?" Şöyle deriz: Âlemde çamaşır ve çamaşırcının bulunması kaçınılmazdır. Âlemde beyazı kabul edecek bir mizaç olması gerektiği kadar siyahı kabul edecek bir mizaç da olmalıdır. Dolayısıyla her ikiniz de her kim olursanız olun gereklisiniz, çünkü âlemdeki her şey lazımdır ve âlemde her bir mizaç bulunmalıdır.[321]

Bundan dolayı İbn Arabî'ye göre var olan her şey, Allah'ın hikmetine göre varolduğu için iyidir. Biz sadece mizaç farklılığından dolayı göreceli olarak bunlara iyi ya da kötü olarak hüküm vermekteyiz. Oysa var olan her şey, düşünürümüze göre, Allah'ın bir fiili olup hikmetin gereğine göre gerçekleşir. Başka bir ifadeyle ortaya çıkan her şey, hikmetin ta kendisidir. Çünkü Allah'ın fiili hikmetin ta kendisidir. [322]

(ii) **Ahlakî (Manevî) Alandaki Göreceli Kötülük**

İbn Arabî, içinde yaşadığımız dünyayı, materyalist bir bakış açısıyla yorumlayıp göreceliği sadece maddî alanla sınırlı görmez. İyi ve kötüdeki göreceli durumlar manevî alan için de geçerlidir. İbn Arabî, eserlerinde manevî alanda da iyi ve kötünün göreceli olduğunu göstermek için pek çok örnek verir. Şimdi bu örneklerden hareketle iyi ve kötünün manevî alandaki göreceliğini İbn Arabî'nin

321 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XIV, s. 228; **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, C.VI, s. 341.
322 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XIV, s. 228.

nasıl ortaya koyduğunu görebiliriz. Ona göre, doğru sözlülük, her zaman uygun değildir. Doğru sözlülük, Allah doğruluğu ibadet yapmış onu, her yerde övmemiştir. Çünkü gıybet (ederken söylenen söz) de doğrudur ve bu kötülenmiş bir doğru sözlülüktür. Aynen bunu gibi laf taşımak da doğru sözlülüktür ve fakat kınanmıştır. Öyleyse pek çok yerde doğru sözlülük, övülen bir niteliktir. Ayrıntısında ise örfe ve dine göre söylendiği mekânlar ayrıştırır. Yalan da genel anlamda kınanmış bir niteliktir. Sınırlandığında ve ayrıştığında ise, örfe ve dine göre söylendiği yerler kendisini ayrıştırır.[323]

İbn Arabî'ye göre sihir yapmak da genel anlamıyla çirkin bir şeydir. Ancak sihir yapan velilerden bir grubun sihirden payı Allah'ın onlara öğretmiş olduğu harfler ilmidir. Veliler, Allah'ın harf ve isimlere yerleştirdiği ve kendilerinden hakîkât ve hayâl âleminde şeylerin ortaya çıktığı sırlı özellikleri öğrenirler. Dolayısıyla sihir de genel anlamda çirkin ve kınanmışlık özelliğine sahip olsa da velilerin şahsında ortaya çıkan şekliyle övülen ve güzel bir nitelik halini alır.[324]

İbn Arabî'ye göre, gıybet de mutlak anlamda kötü değildir. Gıybet yapan kişi, gıybetini yaptığı insana aslında iyilik yapmaktadır. Bu iyilik, gıybeti yapılana ahirette ulaşacak bir hayırdır. Bu nedenle, düşünürümüz, gıybeti yapılan insanı tadı nahoş olan ilacı içene benzetir. İbn Arabî, laf taşımayı da bu bağlamda değerlendirir. Ona göre, Allah, doğruluğu ibadet yapmış ise de onu her yerde övmemiştir. Laf taşımak da her ne kadar doğru sözlülük olsa da kınanmıştır. Dolayısıyla, pek çok yerde doğru sözlülük kınanmıştır. Bunun gibi yalan, ahlakî anlamda kınanmış bir şeydir. Fakat yalan söylemenin örfe ve dine göre ayrışıp iyi ya da kötü olarak nitelendiği yerler vardır.[325]

(iii) **Zaman, Şart ve Duruma Bağlı Göreceli Kötülük**

İbn Arabî'ye göre varlık hakkındaki iyi ve kötü hakkındaki düşüncelerimiz zamana, şartlara ve duruma bağlı olarak da değişiklik göstermektedir. İbn Arabî, bu

323 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.VII, s. 276.
324 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.VII, s. 79.
325 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.VII, s. 276.

konuda tabiat, eğitim, din, tıp ve hukuk gibi farklı alanlardan örnekler vererek göreceli kötülüğün zaman, şart ve duruma bağlı olarak nasıl ortaya çıktığını göstermektedir. Örneğin yağmur, mutlak anlamda ne iyi ne de kötüdür. Duruma bağlı olarak iyi ya da kötü olarak nitelenir. Öncelikle yağmurun gayesi yağmurun yağmasıyla meydana gelecek rızkı var etmektir. Yağmur, bu yönüyle faydalı ve iyidir. Zira onun sayesinde, insanlar, hayvanlar ve bitkiler yaşama imkânı elde ederler. Ancak yağmur, aşırı yağdığında, ölüme ve yıkıma yol açabilir. Bu durumda yaşlı ve yoksul bir insanın evini yıkan yağmur, kötü veya zararlı olarak nitelenecektir. Çünkü yağmur, o insan için bu özel yönden bir rahmet değildir. Fakat evin yıkılması, yağmurun yağma nedeni olan genel amaçla ilgili değildir.[326]

Bunun gibi ateşte de iyilik ve kötülük görecelidir. Şöyle ki, ateşin canlılara temas ettiğinde acıya ve ölüme sebep olduğu bilinmektedir. O, bu yönüyle, kötü olarak nitelenir. Ancak ateş, hastalıkların tedavisinde de kullanılmaktadır. Tedavi amaçlı olarak kullanılan ateş, kötü değil iyidir. İbn Arabî'ye göre, Allah'ın bazı hastalıklara karşı ateşte yarattığı *tütsüleme* yöntemi iyi bir tedavi yöntemi olarak nitelenir. Çünkü tütsüleme ilaçların en keskinidir. İbn Arabî'ye göre, tütsüleme, ilahî isimlerden eş-Şafî ve el-Muafi isimlerinin yerini almaktadır.[327]

Bu konuda başka bir örnek, insandaki şehvet gücüdür. İbn Arabî'ye göre, şehvetin kendisi de göreceli olarak iyi veya kötü olarak nitelenebilir. Şöyle ki, evlilik hayatında yaşanan cinsel ilişki ve zina fiilinde bu güç etkendir. Düşünürümüze göre, evlilik ilişkisinde kullanılan şehvet iyi olarak nitelenirken zina durumunda kötü

---

326 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XI, s. 258-259.

327 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.VII, s. 176; İbn Arabî, bir başka yerde ateşin hem dünya hem de ahiret hayatı için göreceli olarak nasıl iyi olduğu hakkında şunları söylemektedir: "Bilmelisin ki: Ateş bazı hastalıklar için ilaç olarak kullanılır. Dolayısıyla ateş bir kalkandır. Ateş hastalığından ancak ateşle yakma şeklinde sakınılır. Allah burada ateşi kendisine tutulan kimse için ateşten daha şiddetli bir hastalığa karşı kalkan yaptı. Büyük günahlardan daha büyük hangi hastalık olabilir? Allah ateşi kıyamet günü büyük günahlar için- dünyada ateşle yakarak tedavi olmak gibi bir ilaç yaptı. Allah onları kıyamet günü ateşe sokmakla ateşten daha büyük bir hastalıktan kurtarır. Bu hastalık, hakkında korku duyulan kimsenin ateşle yakarak tedavi edilen hastalığın yerinin alan Allah'ın öfkesidir. Böylece ateşle yakılarak tedavi edilen kimse afiyete ulaşacağı gibi büyük günah işleyenler de derileri yanmış bir halde cehennemden sonra cennete geçeceklerdir. Bu yorum, cehennemdeki ateşi kalkan anlamında aldığımızda geçerlidir. Nitekim dünya hayatındaki dini cezaları da ahiret azabına karşı kalkan anlamında yorumlarız. Bu cezalar kefarettir (örterler). Yani bu cezalar kişiyi ateşin azabından gizler ve örterler.", İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.VII, s. 153-154; **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, C.III, s. 242.

olarak nitelenir. Her iki ilişki de erkeğin cinsel uzvunun kadının cinsel organına girmesi arasında fiziksel açıdan herhangi bir fark bulunmamaktadır. Ancak şehvet gücünün zina fiilinde kullanımı ile evlilik de kullanımı farklı şeylerdir. Çünkü evliliğin özellikleri zinada bulunmaz. Dolayısıyla, her iki durumda nefs tarafından kullanılan şehvetin kendisi ne iyi ne de kötü olarak nitelenebilir.[328] İnsan, bu şehveti, Allah'ın koymuş olduğu ilahî ölçüye yani şehvet hakkında ortaya konulan şeriat hükmüne göre doğru bir şekilde kullanmalıdır.[329] Zira şehvet sayesinde insan türü varlığını devam ettirir ki bu iyidir. Fakat şehvet, zina şeklinde ortaya çıkınca soyun inkıtaya uğraması, düzenin bozulması ve fitne sebebi olacağından kötü olarak nitelenir.[330]

İbn Arabî'ye göre, dinlerin varlık sebebi, ahlak hükümlerinin layık oldukları yerleri göstermektir. Örneğin öf! demenin dahi nerede iyi nerede kötü olduğunu da bize din bildirir. Şöyle ki, düşünürümüze göre ahlakî hükümlerin iyi ya da kötü oluşu bulundukları yere göre değişmektedir. Bundan dolayı da ahlakın kendisine dayandığı bir bilgiye ihtiyaç duyarız. Böylelikle de bulunduğumuz yere en uygun olan ahlakı uygulayabiliriz. Bu bilgi, bizim için Allah'a yaklaşma vesilesi olur. Örnek olması açısından: "Rabbin kendisinden başkasına asla ibadet etmememizi, ana babaya iyi davranmanızı kesin olarak emretti. Eğer onlardan biri ya da her ikisi senin yanında ihtiyarlık çağına ulaşırsa O ikisine öf bile deme."[331] ayetini ele alalım. Ayet bize, öf demenin kötü olduğu yeri bildirmektedir. Zira anne babaya öf demek kötü bir şeydir. Ancak öf demenin nerede iyi olduğunu da bizlere bildirmiştir. Şöyle ki "Öf! Size ve Allah'tan başka taptıklarınıza. Siz akıllanmaz mısınız?"[332] ayetiyle de Allah, bize öf demenin nerede iyi olduğu yeri bildirmiştir.

İyi ve kötünün zaman, şart ve duruma bağlı olarak farklı algılanması durumu, dinî hukuk açısından da söz konudur. Bu bağlamda, domuz eti yemenin yasaklanmasını da örnek olarak verebiliriz. Şöyle ki domuz eti yemek dinen

328 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.VII, s. 235.
329 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.VII, s. 239.
330 Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, C.II, s. 52.
331 İsra /17:23.
332 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.I, s. 425.

haramdır. Ancak şartlar değiştiğinde hüküm de değişebilmektedir. İbn Arabî'ye göre, zaruret hali ortaya çıkmadıkça, domuz eti yemek dinen insana yasaklanmıştır. Ne var ki, zorda kalan kişi için böyle bir yasak söz konusu değildir. Yiyecek bir şey bulamayan kişi için domuz eti yemek, helaldir ve bu konuda İbn Arabî'ye göre görüş ayrılığı yoktur.[333]

İyi ve kötünün göreceli karakterini, dinî cezaların uygulanmasında da gözlemleyebilmekteyiz. Dinî cezaların uygulanması ise, kötülük değil, iyiliktir. İbn Arabî'ye göre, hırsızın elinin kesilmesi, katile kısas uygulanması gibi cezalarda her ne kadar bir organın kaybedilmesi veya ölüm gerçekleşse bile mutlak anlamda kötü değildir. Çünkü bu tarz cezalarda asıl amaç zarar vermek değil fayda sağlamaktır. İbn Arabî'ye göre, Allah, terbiye edendir. O, kullarının durumunu çeşitli cezalarla da iyileştirir. Ancak terbiyenin bir gereği de elemin kendisiyle gerçekleştiği şeyle terbiye etmektir. Allah tarafından ortaya konulmuş cezalar kulları terbiye amacı taşır. Allah, farkında olmadıkları yönden mutluluklarını içerdiği bu cezalarla kullarını terbiye eder. [334]

İbn Arabî'ye göre, Allah, cezaların uygulanmasını, hastanın ilaç içmesi saymıştır. Hasta, hastalığının iyileşip afiyet bulması için ilacı içmelidir. Acı bir ilacı içmek, gerçekte nahoş ise de, sonu güzeldir. Bu nedenle doktor hastaya kötülük olsun diye ilaç içirmez, doktorun amacı hastanın sağlığına kavuşmasıdır. Hasta da o esnada ilacın nahoşluğuna katlanır. Cezaların uygulanması da böyledir.[335]

Tıp alanında uygulanan tedavilerde de durum bundan farklı değildir. Şöyle ki doktor, kangren olmuş bir kişinin ayağını keserek kişinin bir organının kaybetmesine neden olmuş olsa da gerçekte hastaya merhamet etmiştir. Çünkü hastanın kangren olmuş ayağı kesilerek hastanın ölümden kurtulması sağlanmıştır.[336]

Ahlakî açıdan kötülük olarak kabul edebileceğimiz bir diğer olgu da şiddettir. İnsanlara ve diğer canlılara haksız yere şiddet uygulamak, hiçbir toplumda hoş

333 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.II, s. 250.
334 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XIII, s. 218-219.
335 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.VI, s. 168.
336 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XIV, s. 62.

karşılanmadığı gibi failine cezaî müeyyidelerin uygulandığı bir eylemdir. Ancak, İbn Arabî açısından meseleye baktığımızda şiddet, her zaman kötü olarak değerlendirilememektedir. Örneğin bir babanın çocuğunu dövmesi, her zaman için kötü değildir. Ona göre, bir baba, çocuğunu eğitmek ve edep öğretmek amacıyla cezalandırabilir. İşlemiş olduğu bir suçun cezası olarak döverek çocuğuna acı verebilir. Aslında işin iç yüzüne bakıldığında baba çocuğuna rahmet etmektedir. Bu durum, İbn Arabî'ye göre, âlemde rahmetle katışık olmayan zararın olmamasından kaynaklanmaktadır.[337]

Bu gerçeği musibetlerde de görebiliriz. İlk İslâm filozofu olarak bilinen Kindi (801-873), **Üzüntüden Kurtulma Yolları** adlı eserinde musibetlerin göreceli bir karaktere sahip olduğunu söyler. Kindi'ye göre, bazı musibetler, bazı musibetlerin azalmasına hizmet ediyorsa bu nimet olarak kabul edilmelidir. Musibetin üzüntü kaynağı olduğu durumlarda bu musibetin neden olduğu üzüntüyü azaltan her şey iyidir ve kötü olarak nitelenemez. Dolayısıyla musibetin kendisine mutlak anlamda iyi veya kötü hükmü verilemez ve musibet bu yönü itibariyle göreceli bir karaktere sahip olur. Benzer bir düşünce İbn Arabî'de de mevcuttur.[338]

İbn Arabî'ye göre, acı ve elem, özü gereği talep edilmezler. Ne var ki, bazen öyle acılarla karşılaşılabilir ki bu acıları ortadan kaldıracak olan şey yine bir acı olabilir. Böyle bir durumda, acının kendisi kötü değil iyi olarak nitelenir. Şöyle ki, bazı insanların göreceli olarak daha çetin ve ağır acıları ortadan kaldırmak amacıyla acı veren bir takım şeyleri aradıkları görülmektedir. Bu sayede insanlar bu acılara daha kolay katlanabilmişlerdir. İbn Arabî'ye göre, büyük acıları hafifleten acılar, o kişiler için kötü değil iyidir. Çünkü onlar şiddetli acıları ortadan kaldırmak için talep edilir.[339]

İyi ve kötünün göreceli durumu bu dünya ile sınırlı değildir. İbn Arabî'nin bakış açısı öteki âleme uzanır.

---

337 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XII, s. 124-125.

338 Kindî, **Üzüntüden Kurtulma Yolları (el-Hîle li-Def'i'l-Ahzan)**, Çev. Mustafa Çağrıcı, İFAV Yayınları, İstanbul, 1998, s. 66.

339 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XVII, s. 60.

(iv) **Ahiret Hayatına Yönelik Göreceli Kötülük**

İbn Arabî'ye göre, sadece içinde yaşadığımız dünya için değil ahiret hayatı için de mutlak iyi ve mutlak kötü durumlar söz konusu değildir. Bu bağlamda, düşünürümüz, cennet ve cehennemi de göreceli olarak iyi ve kötü olarak değerlendirmektedir. İbn Arabî, bu düşüncesini mizaç ve Allah'ın her şeyi kuşatan rahmeti ile temellendirmektedir.

Allah, cehennemi yüce kitabında: "Cehennem alevlenen bir ateştir"[340] "O gidilecek yer ne de kötüdür!"[341] "Ne kötü bir kalma yeri!"[342] "Kâfirler için bir hapishane!"[343] "Kötü karargâh!"[344] olarak tanıtmaktadır. Söz konusu ayetlerde cehennem her ne kadar kötü olarak tasvir edilse de İbn Arabî'nin ilahî isimler ve kötülüğün göreceliği anlayışı bağlamında meseleye baktığımızda cehennem iyi ve haz veren bir yer olabilmektedir. Şöyle ki, İbn Arabî'ye göre er-Rahîm ismi tamamen hayırla alakalıdır. Bu isim, hiçbir zaman zararı içermez. Her ne kadar cehennemde zarar ve kötü olarak nitelenebilecek şeyler olsa da er-Rahîm isminin hükmü sayesinde cehennem göreceli olarak kötü bir yer haline gelecektir.[345]

İbn Arabî'ye göre, mıknatısın demiri çektiği gibi sahip olduğu özellik nedeniyle cehennem tarafından çekilip cehenneme giren kişi işlemiş olduğu kötülükler nedeniyle cehenneme girmektedir. [346] Ancak cehennemlikler, Allah'ın her şeyi kuşatmış ve gazabını geçmiş rahmeti sayesinde azap süreleri tamamlandıktan sonra cehennemde nimetlenebilecektir. İbn Arabî, cehennem ve cehennemliklerin bu durumunu anlatırken şunları söylemektedir:

> Azabın süresi tamamlanıncaya kadar -ki bu süre kırk beş bin senedir- cehennemliklere azap edilir. Orada yirmi üç bin sene kesintisiz ve ara verilmeden azap görürler. Sonra Rahman, onlara bir uyku gönderir ve bu uykuyla kendilerinden geçerler. Bu durum "orada ne ölür ne de dirilirler" ayetinde dile getirilir. Hz. Peygamber cehennemlikler

340 Me'âric /70:15.
341 Tahrîm /66:9.
342 Kehf /18:29.
343 İsrâ /17:8.
344 İbrahim /14:29.
345 İbn Arabî, **Allah'ın İsimlerinin Sırları Mânâlarının Keşfi**, s. 43.
346 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XVI, s. 238.

> hakkında şöyle der: "Onlar cehennemde ne ölür ne de dirilir". Burada cehennemliklerin kendilerinden geçtiği bu vakitteki hallerini kastetmiştir. Bu durum, dünyevi acılardan açlığın şiddeti veya aşırı üzüntünün etkisiyle bayılanın durumuna benzer. On dokuz bin sene böyle kalırlar. Ardından ayılırlar. "Allah onların derilerini başka derilerle değiştirmiştir". Orada on beş bin sene azap görürler sonra tekrar baygınlık gelir. Bu baygınlıkta ise on bir bin sene kalıp ardından tekrar ayılırlar. "Allah onların derilerini azabı tatmaları için başkasıyla değiştirmiştir." Böylece acı bir azabı, yedi bin sene duyarlar. Sonra üç bin sene daha baygın kalırlar ve tekrar ayılırlar. Allah onlara bir zevk ve rahat verir. Bu durum, yorgun uyuyup uyanan kimsenin haline benzer. İlahî gazap müddetleri tamamlayıp gazabı geçmiş rahmete katıldıklarında cehennem, yani içindeki kimseler hakkındaki hüküm rahmete döner.[347]

İbn Arabî'ye göre, cehennemlikler hakkında verilmiş olan azap hükmünün ortadan kalkarak hükmün rahmete dönmesinin nedeni Allah'ın *gazabını geçmiş* ve *her şeyi kuşatmış* rahmetidir. Bundan sonra ise Allah'ın kendisiyle her şeyi kuşatmış olduğu el-Vâsi isminden rahmetin hükmü kalıcı hale gelecek ve böylelikle de cehennemlikler, artık bir acı duymayacak ve bu durum onlar için sürekli bir hale gelecektir. [348]

İbn Arabî'ye göre, cehennemde cehennemliklere özgü nimetlerin olması iki yolla gerçekleşecektir. Birincisi ya çektikleri bir acının ortadan kaldırılmasıyla gerçekleşir ki bu durumda azap, kendilerinden kalkar ve böylece o acıyı çekmemeleri, onların nimeti haline gelecektir. İbn Arabî, cehennemliklere özgü olan bu nimetin acısız bir azap olduğunu söylemektedir İkinci olarak ise cennet ehlinin cennetteki nimetleri gibi, kendilerine has bir nimetleri olacaktır.[349] Bu bağlamda cehennemlikler daha önce azap duydukları şeylerden tat alacaklardır. İbn Arabî'nin bu anlayışının temelinde onun alışılmamış etimolojisine göre *azap* kelimesinin *uzubet* yani tatlılık kelimesinden türetilmiş olması vardır.[350]

İşte tam da bu noktada mizaç kavramı, İbn Arabî'nin bu düşüncesini daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır. İbn Arabî'ye göre, mizaç farklılığından dolayı azap

---

347 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.II, s. 35-36; **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, C.I, s. 258.
348 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.II, s. 35-36.
349 İbn Arabî, **Fusûsu'l-Hikem,** s. 119-120.
350 Adīb Nāyif Diyāb, "Ibn ʿArabī on Human Freedom, Destiny and the Problem of Evil", **al-Shajarah** 5, 2000, s. 40.

süresi biten cehennemlikler, cehennemde cennet ehlinin nimetlerinden farklı nimetler ile nimetleneceklerdir. Cennet ehli, temiz nefisler olduklarından onlar hoş ve temiz şeylerle nimetlenecektir. Buna karşılık cehennem ehli ise pis nefislerdir. Bundan dolayı da pislik böceğinin pislikten lezzet duyması gibi, cehennemliklerde pislik ile nimetlenir ve onlardan lezzet alacaktır. Çünkü cennetlik ve cehennemliklerin lezzet ve nimetleri ancak kendi mizaçlarına göredir.[351] Bundan dolayı İbn Arabî, cehennemlikler öyle bir mizaca sahiptirler ki, şayet onlar bu mizaçlarıyla cennete girmiş olsalardı cennetin nimetleri onlar için azap olacak ve acı duyacaklardı.[352] Cehennemlikler, şayet kabirlerinde bu mizaçlarına göre diriltilip cennetle cehennem arasında bir yere konulsaydı balığın suyu tercih edip havadan kaçtığı gibi cehennemlikler de cennetten kaçıp cehenneme doğru koşacaklardır[353] demektedir.

Bunun sebebi ise cennet ehline göre nimet olan bir şeyin, cehennem ehline göre azap olmasıdır. Bir şeyin nimet olarak nitelenebilmesi için her şeyden önce mizaca yani tabiata uygun olması gerekir. Cennet ehlinin cehennemden, cehennem ehlinin de cennetten kaçmasının sebebi işte budur. Esasen mizaç farklığının bu etkisini yaşadığımız dünyada da görmemiz mümkündür. Örneğin insan, mizacı gereği pislikten nasıl nefret edip kaçar ve gül kokusundan hoşlanırsa pislik böceği de gülden öylece kaçar ve pislikten haz alır. İkinci olarak şu konuya değinmemiz gerekir ki cennet ve cehennemlikler açısından söz konusu rahmetin kaynağı farklıdır. Cennet ehlinin nimetinin kaynağı sonsuz rahmet sahibi olan *Rahmanu'r Rahîm*'dir. Buna karşılık, cehennem ehlinin nimeti elim azaptan sonra *Erhamu'r-Rahîmin (merhametlilerin en merhametlisi)* rahmetinden kaynaklanır.[354]

Buraya kadar anlattıklarımızı İbn Arabî'nin **Fütûhât**'ında geçen yüzlerce şiirinden biri olan aşağıdaki şiir adeta özetlemektedir.

> Her mekânın kendine mahsus bir ehli var
> Orada nimetleri, rahmet ve hazları var

---

351 Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, C.II, s. 165-166.
352 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.VII, s. 285.
353 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XIV, s. 376.
354 Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, C.I, s. 81.

Kerih görülse bile sevimli hale gelir
Onları mutlu ve memnun eden bir mizaç nedeniyle

Cehennem ehlinin cenneti ateşte
Göz aydınlıkları oradadır, zat vermiş bunu

Çünkü Allah'ın Rahman ismi arşa istiva etmiş
Rahmet genel iken yaratılmışların payları değişik [355]

Bu şiirden de açıkça anlaşılmaktadır ki, ister cennetlik ister cehennemlik olsun herkesin kendilerine özgü nimetleri, zevkleri olacaktır. Her ne kadar cehennem çirkin görülse de cehennemlikler, mizaçları nedeniyle cehennemdeki şeylerden haz alacaktır. Bunun nedeni ise Allah'ın her şeyi kuşatan rahmetinden başka bir şey değildir.

3.2. METAFİZİK KÖTÜLÜK

Ahlakî ve doğal kötülüğe eşlik eden ve din felsefesinde Leibniz tarafından ifade edilen üçüncü bir kötülük türü daha vardır. Bu kötülük türü, metafizik kötülük olarak adlandırılmaktadır. Metafizik kötülük düşüncesinin, varlığı, *sırf hayr* olarak gören İbn Arabî düşüncesinde yeri olup olmadığı sorusu oldukça önemlidir.

İbn Arabî'ye göre ilahî isimlerin otoritesi ortaya çıksın diye yaratılan bu âlem[356] Hakk'ın mazharı olup âlem kemâl üzere yaratılmıştır.[357] Kanaatimizce İbn Arabî'nin metafizik kötülüğe ilişkin düşüncesini anlayabilmek için düşünürümüzün âlemin kemâlinden ne anladığını ortaya koymamız gerekir. Düşünürümüz kendi kemâl anlayışını şu şekilde ortaya koymaktadır:

> Varlığın kemalinin bir yönü de, onda eksikliğin bulunmasıdır. Böyle olmasaydı, eksiklik onda bulunmadığı için, varlığın kemali eksik kalırdı. Allah kendinden başka her şeyin kemali için şöyle der: "Her şeye yaratılışını verdi." (Tâ-Hâ 20/50) Hiçbir şey bunun dışında

355 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XVII, s. 58; **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, C.VII, s. 402.
356 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.I, s. 347.
357 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.X, s. 356.

kalmaz. Öyle ki Allah, eksikliğe de yaratılışını verdi. İşte bu "Allah'ın dışındaki her şey demek olan âlemin kemalidir.[358]

Doğal yaratılışı, tam yaratılmış olan ve olmayan diye ikiye ayıran İbn Arabî'ye göre yaratılışı tam olmayanlar da "her şeye yaratılışını verdi" Tâ-Hâ 20/50 ayetinin kapsamına girmektedir. Allah eksikliğe yaratılışını "eksiklik" olmak üzere vermiştir. Şayet eksikliğe bir ilave olsaydı, bu bir eksiklik olur ve eksikliğe yaratılışı verilmiş olmazdı. Bundan dolayı da eksikliğin tamlığı, onun eksik olmasındadır.[359]

Bu durum İbn Arabî'ye göre insanın yaratılışında açıkça görülebilir. İbn Arabî bu bağlamda "Sonra mudğadan" (el-Hac 22/5) ayetini zikreder. Ona göre anne karnındaki gelişim aşamalarının hepsi "her şeye yaratılışını verdi" (Tâ-Hâ 20/50) ayetinin kapsamına girmektedir. Allah, tam yaratılmışa yaratılışını verdiği gibi mudğa gibi yaratılışı tam olmayana da yaratılışını vermiştir. Buradan da açıkça anlaşılmaktadır ki varlıkta eksikliğin bulunması da varlığın kemalinin bir yönüdür.[360]

Varlıktaki eksikliğin varlığın kemâli olduğu düşüncesine İbn Arabî şiirlerinde de yer vermiştir. Bir şiirinde şöyle demektedir:

Varlıkta bir eksiklik olmasa
Kemâl mertebesini yitirirdi

Fakat o eksik iken izhar etti
Kemâlini onda Zü'l-celâl

Her yaratıktan ortaya çıkan her fiili
Allah güzellikten yoksun bırakmadı

Çünkü her fiil O'na döner
Bütün hallerde ve inançlarda

Ne kemâl var ne cemâl
Hepsi yücelik sahibi Allah'a raci

358 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.VIII, s. 129; **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, C.III, s. 461.
359 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.VI, s. 417.
360 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.IX, s. 152.

Her şekilde ve her şahısta
Fiilde, sözde ve halde[361]

Son olarak şu hususa değinelim ki İbn Arabî'ye göre, varlıktaki her şey, Allah'ın kendisine göre yaratmış olduğu bir hikmetle var olmuştur.[362] Allah âlemi, son derece kusursuz yaratmış ve İbn Arabî'nin defalarca ifade ettiği gibi ondan daha güzeli olmamıştır.[363] Düşünürümüz iki nedenden dolayı âlemin mükemmeliğin zorunlu olduğunu ifade eder. Bunlar: (i) âlemin ilahî cömertliğin sonucu olması (ii) bilgiye göre var olmasıdır. Âlemin mükemmel olmadığı düşünmek, ilahî cömertlikte de bir eksiklik olduğunu düşüncesini akla getirebilir. Bundan dolayı İbn Arabî, her bakımdan cömert olan Tanrı'dan cimrilik ve eksikliği olumsuzlayarak âlemin mükemmelliğinin zorunluluğunu ifade eder.[364] Aynı şey, bilgi için de söz konudur. Bu hususta İbn Sina gibi düşünen[365] İbn Arabî'ye göre de Tanrı'nın bilgisi mükemmel olup bu âlem, Tanrı'nın her bakımdan mükemmel olan bilgisinden meydana geldiği için âlemin mükemmelliği zorunludur.[366] Dolayısıyla salt yetkin olmama durumu olarak ifade edilen metafizik kötülük düşüncesi varlığı sırf hayır ve iyilik olarak gören İbn Arabî'de yoktur.

3.3. AHLAKÎ KÖTÜLÜK

Teodiselere konu olan bir diğer kötülük türü ise ahlakî kötülüktür. Bu kötülük türü, kendisine ahlakî nitelikler izafe edilebilip ahlakî açıdan değerlendirilebilen, akıl

361 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XVI, s. 178; **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, C.VII, s. 276.
362 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XIV, s. 222.
363 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.I, s. 22.
364 Ekrem Demirli, **İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan**, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 227-232.
365 İbn Sina şöyle der: "Âlemin, göklerin parçalarının ve canlı ve bitkilerin parçalarının oluşumundaki şaşrıtıcı eserlerin tesadüfen meydana çıkmadığı aksine belirli bir yönetimi (tedbir) gerektirdiğini inkâr etmekte mümkün değildir. O halde bilmek gerekir ki inayet, İlk'in (el-Evvel) varlığın bulunduğu iyilik ve yetkinliğin, zatı gereği illeti olması; belirtilen tarzda ondan hoşnut olarak mümkün olan en mükemmel şekilde iyilik düzenini akletmesi ve böylece en mükemmel şekilde düzen ve iyilik olarak aklettiği şeyin, O'ndan mümkün olan en mükemmel düzene götürecek tarzda bir taşma ile taşmasıdır. İşte inayetin anlamı budur." İbn Sina, **Metafizik**, Çev: Ekrem Demirli, Ömer Türker,Litera Yayıncılık, İstanbul, 2014, s .449.
366 Demirli, **a.g.e,** s. 227-232.

yetisi ve duyarlığa sahip olduktan başka, özgür ve sorumlu olmak durumunda olan, kendi seçim ve özgür iradesiyle belirlenen bilinçli ve sorumlu varlık tarafından[367] gerçekleştirilir. Kıskançlık, hırsızlık, yalan, aldatma, adam öldürme vb. fiiller ahlakî kötülük olarak nitelendirilmektedir

İbn Arabî'ye göre, ahlakî kötülüğün merkezinde özgür bir iradeye sahip bir varlık olan insan vardır. İnsanın özgür bir iradeye sahip olduğundan kuşku duymayan İbn Arabî'ye göre insanların irade ve ihtiyarları vardır. İbn Arabî, bu durumu şöyle ifade etmektedir:

> Allah kullarını kendisine ibadet etsinler diye yaratmış, onlar adına irade belirlemiş, onlar için kendilerini yaratılış gayelerini teşkil eden kulluktan uzaklaştıran ihtiyar ve irade yaratmıştır.[368]

Peki, insandaki söz konusu bu özgür iradenin kaynağı nedir? İnsana özgür bir irade niçin verilmiştir? Şayet insan özgür bir varlık ise bu özgürlüğün niteliği nedir? Hemen ifade edelim ki, İbn Arabî, insanın özgür iradeye sahip bir varlık olduğu hususunda oldukça nettir. Zira İbn Arabî'ye göre insan, ilahî isimlerin eserlerinin ortaya çıktığı bir yerdir.[369] Ona göre insan, ilahî isimlerle irtibatlıdır.[370] İnsanın, ilahî isimlerin hükmü altında yönlendirilen ve onların eserlerinin tecelli ettiği bir yer olduğu düşüncesinden hareketle İbn Arabî'ye göre insanda Allah'ın el-Mürîd (İrade eden) isminin tecellisi söz konusudur.[371] İbn Arabî insanın eylemlerinde özgür bir varlık oluşunu işte bu tecelli ile temellendirmektedir.

İbn Arabî, insanların yapmış oldukları iyi ve kötü bütün fiillerde özgür iradenin rolünü göstermek açısından bir Arap atasözünü zikretmektedir. İbn Arabî, **Fusûsu-l-Hikem**'in Salih fassını; *Yedâke evketâ ve fûke nefeha*[372] yani ellerin

---

367 Cevizci, **a.g.e.**, s. 28.
368 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XVI, s. 368; **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, C.VII, s. 371.
369 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.V, s. 293.
370 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.VII, s. 45.
371 M. Mustafa Çakmaklıoğlu, "İbnü'l-Arabî'ye Göre İlâhî İsimlerin Âlemde Tecellîsi: Allah-Âlem Münasebeti Etrafında Ortaya Çıkan Bazı Problemler", **Tasavvuf Dergisi**, Say. 31, İstanbul, 2013, s. 24.
372 İbn Arabî, **Fusûsü'l-Hikem**, Haz. Mahmud Erol Kılıç, Abdurrahman Alkış, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 101.

bağladı; dilin üfledi şeklindeki bir Arap atasözüyle bitirmiştir Kanaatimizce bu atasözü, İbn Arabî'nin ahlakî kötülük ve özgür irade ilişkisini ortaya koyması bakımından oldukça önemlidir. Bu atasözünün bir hikâyesi vardır. Fusûs şârihi Konuk'un anlattığına göre adamın biri, denizde (nehirde) yolculuk yapmak ister. Fakat bir araç bulamaz. Bunun üzerine bir tulumu üfleyerek şişirir ve elleriyle tulumun ağzını bağlar. Ancak bağını sağlam yapmaz. Bir zaman sonra bu tulumla denize (nehire) açılır. Denizin (nehirin) ortasına geldiğinde, tulumun ağzı açılır ve içindeki hava boşalır. O kişi suya batar. O esnada bir kimseden yardım istediğinde ona içinde bulunduğu bu kötü durumdan kendisinin sorumlu olduğunu ifade eden *Ellerin bağladı, dilin üfledi* şeklindeki işte bu atasözü söylenir.[373]

Bu özgürlükten dolayıdır ki insan iyi ve güzel şeyleri kabul ettiği gibi kötü ve çirkin gördüğü şeyleri ise yapmaktan kaçınabilmektedir. Allah'ın iyi fiilleri ödüllendirmesi ve kötü fiilleri cezalandırmasına bu özgürlük kaynaklık etmektedir.[374] İbn Arabî'ye göre insana böyle bir özgür irade verilmesinin tek bir sebebi vardır. İnsan bu dünya hayatındaki yapıp etmeleriyle bir imtihandadır. İşte bu imtihan[375] özgür iradenin insana verilmesinin asıl sebebidir.

Meselenin diğer bir yönü ise insanın fiillerinin yaratıcısının kim olduğudur? Fiiller kime nispet edilecektir? Fiiller sadece Allah'a mı nispet edilmeli yoksa insanın da fiilde özel bir payı var mı? Bu mesele hakkında İslâm düşüncesinde görüşler ortaya konulmuştur. İbn Arabî, kendi zamanında kulların fiillerinin kime ait olduğu konusunda görüş beyan eden iki büyük kelam ekolü olan Eş'ari ve Mu'tezilenin görüşlerini de dikkate alarak konu hakkında kendi görüşünü beyan eder.[376]

Mu'tezile ekolüne göre ise insan, fiillerin ortaya çıkmasında gerekli olan güce sahip olup fiiller insanın sahip olduğu bu güç sayesinde gerçekleşir. İnsan hayır olsun şer olsun fiillerinin yaratıcısı olup Allah insanın fiillerinin yaratıcısı değildir. Bundan

373 Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, C.II, s. 348-349.
374 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.VII, s. 203.
375 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.I, s. 363.
376 Alexander Knysh, "The Realms of Responsibility in Ibn Arabi's al-Futuhat al-Makkiya", (Çevrim içi) http://www.ibnarabisociety.org/articles/knyshresponsibility.html, 15.08.2018.

dolayı ceza ve mükâfat insan için söz konusu olabilmektedir. Eş'ari'ye göre ise fiillerin yaratılmasında tek güç sahibi Allah'tır. Böyle bir anlayışa sahip olmalarının nedeni ise "Sizi ve işlediklerinizi yaratan Allah'tır."[377] ayetini zahiri anlamda ele almalarıdır.[378] İbn Arabî, bu görüşlerinden dolayı Mu'tezile ve Eş'arî ekolünü şöyle eleştirir:

> Kulların fiillerinin yaratılışını Allah'a ait sayan (Eşari) kelamcılar, bunun farkındadır, fakat Allah'ın kendisiyle gözlerini körelttiği "kesb" perdesi nedeniyle (fiillerini yaratan Hakkı) göremezler. Nitekim Allah kendisini gördüğü şeye vakıf kıldığında, fiilleri kula ait sayanların gözlerini köreltmiştir. Bu farkında değildir ki –ki Mu'tezile mezhebindendir o-, öteki ise görmez. O ise Eşaridir. Öyleyse hepsinin gözü üzerinde perde vardır.[379]

Yukarıda görüldüğü üzere insanın fiillerinin yaratıcısının gerçekte kim olduğu hususunda Mu'tezile fiillerin insanlar tarafından yaratıldığını; Eş'ari ise fiilleri yaratanın Allah olduğunu iddia etmişse de İbn Arabî'ye göre doğru iki görüşün arasındadır. Ona göre insanın fiille bir ilgisi olduğu gibi aynı zamanda Allah'ın da fiille ilişkisi vardır.[380] Ona göre, fiiller kendi başlarına var olma imkânına sahip değildir. Öyle olsaydı namaz, namaz kılandan; oruç, oruç tutandan; cihat, cihat edenden ayrı olarak var olurdu. Ancak böyle bir düşünce doğru değildir. Bu gibi iyi ve güzel fiiller insan tarafından gerçekleştirildiğinde Allah, bu iyi ve güzel fiillerden dolayı kendinden bir ihsan ve lütuf olarak o fiili gerçekleştireni ödüllendirir. Çünkü namaz, namaz kılanda ortaya çıkmıştır. Fiil, yükümlüye nispet edilmeseydi, ilahî hitapta ve yükümlülükte bir eksiklik ve duyuyu yanıltma olur, artık herhangi bir konuda duyuya güvenmek mümkün olmazdı. Üstelik insan, fiilde kendi seçiminin bulunduğunu görmekle fiille ilgisi olduğunu da apaçık bilmektedir.[381] İbn Arabî, meselenin daha iyi anlaşılması için karınca örneği verir:

> Söz gelişi bir yere atılmış elbisenin üzerindeki karıncayı düşünelim. Karınca orada doğuya doğru yürürken biri elbiseyi batıya doğru çeker. Bu durumda karınca hareket ettiği o anda doğuya doğru hareket

377 Saffat /37:96.
378 Gölcük, **a.g.e.**, s. 250-256.
379 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.IX, s. 287; **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, C.IV, s. 213.
380 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.II, s. 51.
381 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.X, s. 180.

> ederken, elbisenin hareketi nedeniyle batıya doğru hareket eder. Bu, karınca adına zorlamalı harekettir ve ona hâkimdir. Bu iki hareket bir anda birbirine karşıttır. Bakınız! İki zıddın bu konuda bir araya geliş yönü var mıdır, yok mudur? Yıldızlar felekte -gözün görüşüne göre- batıdan doğuya doğru hareket eder. Büyük kuşatıcı felek ise yıldızları batıdan doğuya doğru hareket ettirir. Yıldızlar, içinde bulundukları anda doğudan batıya doğru hareket ederken batıdan doğuya doğru da hareket ederler. Doğuya doğru hareketini meydana getiren felek, batıya doğru hareketini meydana getiren feleğin aynıdır. İşte bu iradedeki zorunluluk meselesidir. Bu anlayışa göre kul, seçmeye mecburdur. Bu meseleden kulların fiillerinin kim tarafından yaratılmış olduğu konusu öğrenilir: Fiiller iki güç yetirenden birisine mi, yoksa ikisine mi aittir? Her güç yetirenin fiilde özel bir yönü vardır ve bu sayede yükümlülük gerçekleşir, ceza ve sevap meydana gelir.[382]

İbn Arabî, fiillerin insana nispet edilmesini ilahî isimler açısından da temellendirmektedir. O, konu hakkındaki düşüncesini ortaya koyarken Allah'ın *el-Hâlik* ve *ez-Zâhir* isimlerine dayanır. Şöyle ki, İbn Arabî'ye göre fiillerin, insana nispeti, Allah'ın *el-Hâlik* isminin tecellisiyle olmaktadır. Burada iki aşamalı bir durum söz konudur. Öncelikle Allah, eşyanın var edilmesi konusunda bilgi oluşturur, bu doğrultuda kendi nefsinde (ilminde) en mükemmel ve en güzel bir şekilde varlıkları yaratır. Sonra onları insan eliyle var ederek ortaya çıkarır. Böylece o varlık, ilahî bir takdirle yaratılır. İbn Arabî'ye göre eğer böyle bir süreç düşünülmezse, o zaman teklifin geçerliğinin bir anlamı kalmaz ve Allah Teâlâ'nın: "İyi iş yapan kendi yararına, kötü yapan da kendi zararına yapmıştır. Yoksa Rabbin, kullara zulmedici değildir."[383] sözü geçersiz olur. İbn Arabî'ye göre insanlara izafe edilen bütün eylemler, her ne kadar Allah'ın fiili olsa da Allah'ın ilmindeki kesinlik, sonra icattaki kula nispet düşünülmezse ayette ifade edildiği üzere eylemler insana nispet edilmezdi.[384]

İkinci olarak ez-Zâhir ismine dikkat çeken İbn Arabî'ye göre, insanlardan ortaya çıkan fiiller, Allah'ın ez-Zâhir isminin eserleridir.[385] Ancak burada şu hususu belirtmeliyiz ki fiillerin yaratıcısı, her ne kadar Allah olsa da fiiller her bakımdan Allah'a izafe edilemez. Şayet biri, insanın özgür iradesini hiçe sayarak iyi olsun kötü

---

382 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.IX, s. 102; **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, C.IV, s. 109.
383 Fussilet /41:46.
384 İbn Arabi, **Allah'ın İsimlerinin Sırları ve Mânâlarının Keşfi**, s. 58-59.
385 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, s. 324.

olsun bütün fiilleri her bakımdan Allah'a nispet ederse, böyle bir insan, kendisinde görünen itaat ve itaatsizliğe değer vermez. Ona göre, böyle bir anlayıştan dinin hükmünü ortadan kaldıran bir sonuç ortaya çıkacağı için uzak durmak gerekir. Çünkü böyle bir anlayış, İbn Arabî'ye göre, *şeriatın yırtılması (harku lişşeria)* anlamına gelir.[386]

Kanaatimizce meselenin anlaşmasının tamamlayıcı yönü ise İbn Arabî'nin *amel* ile *yaratma* arasında yapmış olduğu ayrımdır. Şöyle ki, İbn Arabî'ye göre fiilleri yaratma noktasında yaratılmışların hiçbir kudreti yoktur. Çünkü ona göre Allah'tan başka fail yoktur. Allah, dünyada kulların ve başka varlıkların elinde gerçekleşen fiillerin de yaratıcısıdır.[387] İbn Arabî bu noktada, amel ile yaratma arasındaki farka işaret eder ve şunları söyler:

> Amel senindir, yaratma ise Allah'a aittir. Allah'ın kendine izafe ettiği bir işi sana izafe etmiş olmasının nedeni, varlığın tek ve yönlerinin çok olduğunu öğrenmen içindir. Allah, amel olması bakımından fiili kula izafe edip ödüllendirirken yaratılmış olması "Allah sizi ve amellerinizi yarattı" ayetiyle sabittir. Yaratma ile amel arasında hem anlam hem lafız itibariyle fark vardır.[388]

İbn Arabî'ye göre amel, sadece Allah'a veya sadece insana ait olmayıp Allah ve yaratılmışlar arasında iki yönlüdür. O, bu konu hakkında şunları söyler:

> Biz insanlar da gaye ve doğamıza uygun olmayan çirkin davranışları nefsimize izafe ederiz. Hâlbuki biliriz ki, bütün fiiller Allah katındandır. Fakat kınandıkları için bu konuda Hakka nispet edilecek kınamaya karşı kendimizi siper ediniriz. Bu durum, Allah karşısındaki edebin bir gereğidir. İyi ve güzel fiillerimizi kendimizi aradan çıkararak bütünüyle Allah izafe ederiz ve övülen Allah Teâlâ olur. Bu da, hakikatin ve Allah katındaki edebin gereğidir. Çünkü bütün fiiller hiç kuşkusuz ki Allah'a aittir. Bununla birlikte ilahî haberde geçtiği üzere onlarda bir ortaklık kokusu bulunur. Bu gibi haberlere misal olarak şu ayetleri verebiliriz. Allah Teâlâ şöyle buyurur: "Sizi ve amelleriniz yaratan Allah'tır." (es-Saffat 37-96) başka bir ayette "Sana isabet eden her iyilik Allah'tan, kötülük nefsindendir." (en-Nisa 4-79) Başka bir ayette " De ki hepsi Allah'tandır." (en-Nisa 4-78) buyurur.

386 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.III, s. 108.
387 İbn Arabî, "Kitabu'l Mesâil", **Risaleler**, Çev. Vahdettin İnce, C.III, Kitsan, İstanbul, 2004, s. 159.
388 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XVI, s. 293; **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, C.VII, s. 333.

> Böylece Allah ameli bize izafe ederken bazen kendisine izafe eder. Bu nedenle burada ortaklık kokusu vardır dedik. Allah şöyle buyurur: "Kazandığın kendi lehine kazandığı kendi aleyhinedir." (el-Bakara 2-286) burada ise bütün ameli kendisine izafe etmiştir. Bir ayette de "Ona günah ve takvayı ilham etti" (eş-Şems 91-8) buyurur. Bize ilham etmek Hakka, ilhama göre amel etmek ise Allah'a düşer. Allah Teâlâ, şöyle der: "Şunlara ve şunlara Rabbinin ihsanından yardım ederiz." Allah'ın ihsanı bazen ilham, bazen amelin yaratılmasıdır. Amellerin kime ait olduğu meselesi ne keşif ne de rivayet yoluyla hiçbir şekilde (yani sadece Allah'a veya sadece insan ait olduğu) tevhidin gerçekleşmeyeceği bir meseledir. Bu konuda doğru bilgi amelin Hak ile yaratıkları arasında irtibatlı olmasıdır. Amel onlardan birisine özgü değildir.[389]

İbn Arabî, amelde Yaradan ile yaratılmış arasında ortaklık bulunduğu düşüncesini sıradan insanlar (avam) diye bahsettiği Eş'arî ve Mu'tezile'nin de benimsediğini söylemektedir. Ona göre keşif**,** şeriat ve akıl bilgi kaynağı olup bu üç bilgi kaynağı, herhangi bir fiili, dünya veya ahirette iki taraftan yalnız birine izafe etmemiştir.[390]

Allah'ın fiilleri kendisine izafe etmesinin sebebi Allah'ın, sevdiğine karşı olan kıskançlığıdır. Bundan dolayı Allah, bütün fiilleri eksiklik kuluna nispet edilmesin diye kendisine izafe etmiştir.[391] Buna karşılık, kullarından açığa çıkan amelleri yapma gücünü kullarına bahşeden Allah Teâlâ olmasına rağmen, Allah'ın amelleri kullarına nispet etmesinin sebebi ise Allah'ın kullarına verdiği apaçık bir kerem ve ihsanından kaynaklanmaktadır.[392]

Burada akla şöyle bir soru gelebilir. Her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak hayr olan Allah, ahlakî açıdan kötülük yapmayan veya günah işlemeyen varlıklar yaratamaz mıydı? Düşünürümüze göre böyle bir durum söz konusu olamaz. İbn Arabî bu düşüncesini: "Sizler günah işlememiş olsaydınız, Allah sizi yok eder; yerinize günah işleyen, tövbe eden Allah'ın kendilerini bağışladığı ve kendilerine

389 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XII, s. 134-135; **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, C.V, s. 313-314.
390 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XII, s. 135.
391 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye,** C.VIII, s. 275.
392 İbn Arabî, **Mevâki'un Nucûm**, İstanbul, Çev. Abdullah Tâhâ Feraizoğlu, Kitsan, 2015, s. 120-121.

döndüğü bir topluluk getirirdi."[393] hadisine dayandırmaktadır.[394] Dolayısıyla *İbn Arabî'ye göre günah işlemeyen veya ahlakî anlamda kötülük yapmayan varlıklar olmak insan için yok oluş sebebidir.*

İçinde yaşadığımız şu âlemde her gün farklı bir çeşidine şahit olduğumuz kötülükler neye hizmet etmektedir? Acaba içinde ahlakî olsun doğal olsun hiçbir kötülüğün olmadığı bir âlem yaratmak Tanrı için mümkün değil midir? Dünyanın yükümlülük, sınanma ve amel yeri[395] olduğunu söyleyen İbn Arabî'ye göre, Allah, herhangi bir şeyi rastlantı olarak yaratmaz. Allah, her şeyi doğru bir bilgi ve irade ile meydana getirir.[396] Ona göre bütün işler, Allah katında bir hikmete bağlı olup[397] âlemdeki acı, musibet, belâ, ızdırap ve hastalık gibi durumlar pek çok farklı amaca hizmet etmek için vardır. Bu amaçları şu şekilde sıralamak mümkündür:

(i) İmtihan
(ii) Arınma
(iii) Rahmet
(iv) Allah'a ilticayı sağlama
(v) İyinin anlaşılması

Görüleceği üzere İbn Arabî'nin bu doğrultudaki görüşlerine Kur'an-ı Kerim kaynaklık etmekte ve düşünürümüz açık ve net bir biçimde Kur'anî bir teodise ortaya koymaktadır.

3.3.1. İmtihan Aracı Olarak Kötülük

İbn Arabî'nin âlemdeki kötülük olgusunu ahlakî açıdan değerlendirirken başvurduğu temel kavramlardan birinin imtihan kelimesi olduğunu görmekteyiz. İmtihan, sözlükte denemek, sınamak, bilmediği bir şeyi tecrübe ile öğrenmek

393 Müslim, Tevbe, 9.
394 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XVIII, s. 210.
395 İbn Arabî, "Risâletü'l-Envâr", **Risaleler**, Çev. Vahdettin İnce, C.II, Kitsan, İstanbul, 2004, s. 21.
396 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.V, s. 102.
397 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XVIII, s. 41.

anlamlarına gelmektedir.[398] İbn Arabî, başımıza gelen belâ ve musibetleri anlatırken imtihan yeri, çile yeri, fitne yeri, belâ yeri, imtihan ve sıkıntı yeri gibi kavramları kullanmaktadır.[399] Çünkü ona göre dünyadaki her türlü azap ve eziyet bir imtihan olup dünya imtihan diyarıdır.[400]

Ancak burada şu hususu ifade edelim ki Allah bilmediği bir şeyi öğrenmek amacıyla kullarını imtihan etmez. Çünkü İbn Arabî'ye göre Allah, gerçekleşmezden önce neyin olacağını bilir. Çünkü Allah, her şeyi ezeldeki sabitlik halinde bilir.[401] Allah'ın bilgisi, çalışmayla elde edilmiş ve kazanılmış bir bilgi olmayıp O'na nispet edilen diğer nitelikler ve isimlendirildiği isimler gibi zatının aynıdır.[402] O, olmuşu ve olacağıyla her şeyi bilendir.[403] Allah, her şeyi bilmesine rağmen kullarını imtihan etmektedir.

Şayet Allah, kullarını imtihan etmeyip de ezelî bilgisiyle kulları hakkında hüküm vermiş olsaydı, kulların şöyle deme durumu ortaya çıkabilirdi: "Bizi sınamış olsaydın, sınırlarının hududunda duracağımızı görürdün." Ancak Allah, bu sınanmayla kullarına karşı kanıt getirmiştir. Bu durumda da sınanan kimselerin Allah'a karşı öne sürebileceği hiçbir iddiaları olamayacaktır. İşte bu bilgi, kazanılan bilgi anlamında *hıbra* diye isimlendirilir ve *el-Habîr* isminden gelir.[404]

el-Habîr ismini diğer isimlerden ayıran farklı bir özelliği vardır. İbn Arabî, bu farkı ortaya koyarken el-Habîr, el-Âlim ve el-Alîm isimlerini nazarıdikkate alır. O, bu isimler arasındaki farkı şöyle açıklamaktadır. el-Âlim isminin anlamı, el-Alîm ve el-Habîr isminin anlamından farklıdır. Bu isimlerden, el-Alîm ismi, mübalağa bildirirken, el-Âlîm ismi başka bir anlam bildirir. İbn Arabî'ye göre, bilinenlerden herhangi bir şeyi bilen kimse el-Âlim diye isimlendirilirken alîm ve allâm bilgisi pek

398 İsmail Karagöz, **Fert ve Toplumlara İsabet Eden Musibetler, Sebep ve Sonuçları**, 4. Bas. TDV Yayınları, Ankara, 1995, s. 48-49.
399 Ekrem Demirli, "Müslümanın Hayatında Çile ve Izdırap ", **İslam Düşüncesi Üzerine Söyleşiler ve Konuşmalar: Filler ve Körler**, Sufi Kitap, İstanbul, 2016, s. 281.
400 İbn Arabî, **İcâzü'l Beyan (Fâtiha ve Bakara Surelerinin Tefsiri)**, Çev. Muhammed Coşkun, İnsan Yayınları, 2017, s. 99.
401 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XVI, s. 327.
402 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.II, s. 43.
403 Muhammed /47:31.
404 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.V, s. 211.

çok şeye ilişene denir. el-Habîr ismi ise daha başka bir şey anlatır. Bu isim denedikten sonra öğrenen demektir.[405]

İbn Arabî'nin isimler teorisinden meseleye baktığımızda Allah, el-Habîr isminin bizimle ilişkisi ortaya çıksın diye bizi denemektedir. Ona göre bu ismin bilgisi tecrübeden öğrenilen bir bilgidir. Hubra yani tecrübeyle bilgi elde etmek ise tartışma ve inkâr özelliğinde yaratılmış insana karşı delil getirme amacı taşımaktadır.[406]

Şayet deneme söz konusu olmasaydı Allah'ın el-Habîr ismi âlemde işlevsel olamayacaktı. Bu durum ise İbn Arabî'ye göre, imkânsızdır. Zira ona göre, ilahî isimlerin âlemde işlevsiz kalması imkânsızdır. İbn Arabî, Allah'ın pek çok şeyle insanları imtihan ettiğini belirtir. Bu bağlamda açlık, rızkın azlığı ya da yokluğu, deve ve koyunların ölmesi, veba salgını, meyvelere hastalık vurması gibi durumlar İbn Arabî'ye göre Allah'ın kullarını imtihan ettiği şeylerdendir.[407]

O, bu konudaki görüşleriyle teodisesinin Kur'an'î yönünü açıkça ortaya koymaktadır. Allah, şöyle buyurur: "Sizi korku ve açlıkla, mallarınızı, canlarınızı ve ürünlerinizi eksiltmeyle deneyeceğiz."[408] Bütün bunlar, İbn Arabî'ye göre, Allah'ın kullarını denediği şeylerdir. Bu denemeyle de kimin sabrettiği, kimin sabretmediği ortaya çıkar.[409] Bu yüzden İbn Arabî, imtihan aracı olarak başa gelen musibet, belâ ve kötülüklere karşı sabredilmesi gerektiğini şöyle ifade etmektedir:

> Sana verdiği veya senden aldığı işlerde Allah'ı gözetmeli, O'nu murakabe etmelisin! Allah senden sabretmen için bir şey alır. Sabrettiğinde seni sever, çünkü O sabredenleri sever. Seni sevdiğinde, sevenin sevdiğine davrandığı gibi sana davranır, iraden maslahatını iktiza ederse, irade ettiğin yerde bulunur; iraden senin maslahatını iktiza etmezse, maslahatlarını gerektirecek şekilde kendi sevgisine göre sana davranır ve fiilini icra eder. O esnada Hakkın senin için yaptığı işi nahoş bulsan bile, işin sonunda O'nun fiilini över ve beğenirsin. Allah kulunu sevdiğinde, onun maslahatları hususunda itham edilebilecek bir iş yapmaz. Allah'ın seni sevip sevmediği

405 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.VIII, s. 116.
406 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XIV, s. 18.
407 İbn Arabî, **İcâzü'l Beyan (Fâtiha ve Bakara Surelerinin Tefsiri)**, s. 236.
408 Bakara /2:155.
409 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.IV, s. 217-218.

hususundaki terazi, senden aldığı ve mahrum bıraktığı mal, aile vb. gibi kendilerinden ayrılmanın ağır geldiği bütün işlerde sabır nasip edip etmediğini görmek olmalıdır. Senin kendisine alışıp da elinden çıkan her şeyin bedeli, O'nun katındadır.[410]

İbn Arabî, bu düşüncesini, temel kaynaklarından biri olan hadislerle de göstermektedir: "Dünyada, kulumun iki gözünü alırsam, benim katımda bunun karşılığı ancak cennet olur."[411] hadisi de düşünürümüzün bu görüşünü ifade etmektedir.

3.3.2. Arınma Yolu Olarak Kötülük

İbn Arabî'ye göre, iman etmiş olmalarına rağmen müminlerin dünya hayatında karşılaştıkları belâlar, hastalıklar ve kötülükler müminler için temizleyicidir.[412] Çünkü İbn Arabî'ye göre Allah Teâlâ, kendiliğinden azap etmez. Azap, ancak temizleme amacıyla olabilir. Ona göre bu husus Allah'ın dilediği kullarına tahsis ettiği sırlardan biridir.[413]

Dünya hayatında inanan insanlara pek çok belânın geldiğini söyleyen İbn Arabî, bunun sebebinin Allah'ın, müminleri temizlemeyi irade etmiş olması olarak görür. Bu sayede mü'min kişi temiz ve günahlardan arınmış bir şekilde Allah'a döner. Hz. Peygamber: "Mü'min ham ekin gibidir; gürbüz hale gelinceye kadar bazen rüzgâr onu yere yatırır, bazen dengeler."[414] diyerek mümine dünya hayatında gelen belâ, sıkıntı ve acıların amaçsız olmadığını ifade etmektedir. Yani taze ekin, rüzgâr estiğinde her ne kadar eğilse de kırılmaz, sedir gibi uzun iri bir ağaç her ne kadar rüzgârdan dolayı eğilip yatmasa da bir gün gelir bir fırtına yere serer. İşte, mü'min sürekli imtihanlarla sarsılır ama devrilmez, sabreder. Kâfir ve münafık ise rahattır. Ancak Allah onların ruhunu aldığında günahlarıyla bu dünyadan göçer.

410 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XVIII, s. 209; **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, C.VIII, s. 251.
411 İbn Arabî, **Nurlar Hazinesi**, Çev. Mehmet Demirci, 8. Bas., İz Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 104.
412 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.VIII, s. 292.
413 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XIII, s. 132.
414 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XVIII, s. 220.

Mü'min ise çektiği sıkıntılar nedeniyle günahlarından arınmış olarak bu dünyadan göçer.[415]

Her ne kadar, İbn Arabî, dünyada karşılaşılan belâ, hastalık ve kötülüklerin hataları sildiğini ifade etse de bu ancak müminler için geçerlidir. Kâfirler için ise durum farklıdır. Allah ve peygamberlerine düşmanlık edip savaşanların başına gelen öldürülmek, asılmak, ellerinin ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi veya yurtlarından sürgün edilmeleri gibi durumlar kâfirlerin hatalarını silmez. Zira Allah, kâfirler için, "Bu onlar için dünya hayatında bir cezadır, ahirette ise büyük bir azap vardır."[416] buyurmaktadır. Buradan açıkça anlaşılmaktadır ki kâfirler için yaptıklarının karşılığı olarak hem bu dünyada hem de ahirette ceza vardır.[417]

3.3.3. Rahmet Aracı Olarak Kötülük

İbn Arabî'ye göre, varlık sahasına gelen herkes, zaman zaman sıkıntı, acı ve huzursuzluk veren durumlarla karşılaşabilmektedir.[418] Mesela insanlar bir doğal afet sebebiyle evlerini, eşyalarını, sevdiklerini kaybedebilmekte veya amansız bir hastalıkla acı içinde günlerce aylarca yaşamak zorunda kalabilmektedir. Optimist bir bakış açısına sahip olan İbn Arabî'ye göre, âlemin bir kısmında sıkıntı, acı ve belâlar bulunsa bile bunlarda da rahmet vardır.[419]

İbn Arabî'nin kötülük olarak nitelenen şeylerde rahmet olduğu düşüncesinin temelinde *rahmeti, gazabını geçen Allah* düşüncesi vardır.[420] İbn Arabî'ye göre Allah, pek çok şeyde rahmetini gazabında ve intikamında gizlemiştir.[421] Ona göre ilahî isimlerden kaynaklanan rahmet, saf rahmet ve karışık rahmet olmak üzere iki çeşittir. İbn Arabî, saf rahmete dünyada haz veren ve Kıyamet Günü olacak temiz rızıkları; karışık rahmete ise içildikten sonra şifa veren acı ilacı örnek olarak

415 **Sahih-i Buharî Muhtasarı**, Çev. Abdullah Feyzi Kocaer, Hastalıklar Bölümü, C.II, Hadis No:1946-1947-1948-1950, Hüner Yayınları, İstanbul, 2004, s. 706.
416 Maide /50:33.
417 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XVII, s. 21.
418 İbn Arabî, **Allah'ın İsimlerinin Sırları Mânâlarının Keşfi**, s. 43.
419 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XIII, s. 338.
420 Kartal, **a.g.e**, s. 55.
421 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.II, s. 165.

vermektedir. [422]

Benzer bir durumu hırsızın elinin kesilmesi, haksız yere bir insanı öldüren kişiye kısas uygulanması gibi şer'î cezaların uygulanmasında gözlemlemek mümkündür. İbn Arabî'ye göre, sahip oldukları iyilik ve güzellikler nedeniyle Allah tarafından indirilen şeriatlarda insana acı veren durumlar olabilir. Ancak bu gibi durumlar, Allah tarafından Allah'ın rahmetinin bir sonucu olarak belli mizaçlara hoş gelmeyen acı ilaçlar gibi düşünülmelidir.[423] Şöyle ki İbn Arabî'ye göre Allah'ın Arş'a er-Rahman ismiyle yerleşmesi, rahmetin tüm âlemi kapsadığını gösterir. Belâ gibi arızî şeyler ortaya çıksa bile, aslında o da bir rahmettir. Burada amaç, acı ilacı içene azap vermek veya ona eziyet etmek değildir.[424]

Allah'ın öldürmek (kısas) veya vurmak gibi bir dinî bir cezayı yerine getirirken intikam aldığı kişi aslında rahmete konu olmaktadır. Öldürmek ve vurmak gibi fiiller her ne kadar görünüşte azap gibi görünse de aslında onlar da birer rahmettir. Şöyle ki, böylelikle kısas uygulanan bu kişiden ahiret hayatındaki sorumluluk düşmekte böylelikle rahmet kendisini göstermektedir.[425]

Bu bağlamda İbn Arabî, dinî cezaların rahmet yönünü göstermek amacıyla Hz. Ömer'in oğluna uygulamış olduğu cezayı örnek vermektedir. Vaktiyle Hz. Ömer, oğluna zina cezası olarak dayak cezası vermiş, ancak had cezasının uygulanmasından sonra Hz. Ömer'in oğlu ölmüştür. Hz. Ömer, bundan rahatsızlık duymamıştır. Çünkü şer'i cezanın uygulanmasıyla evladından ahiret hayatındaki sorumluluk düşmüştür. Buna benzer bir durum zina ettiğini itiraf eden bir kadın hakkında gerçekleşir. Hz. Peygamber de o ikisinin tövbesi hakkında bundan daha büyük bir tövbe olur mu? demiştir.[426] Örneklerden açıkça anlaşılmaktadır ki görünüşte kötülük olarak görülen şeyler aslında insan için rahmet kaynağı olabilmektedir.

---

422 İbn Arabî, **Fusûsu'l-Hikem**, s. 50.
423 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XVII, s. 58.
424 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.VIII, s. 365.
425 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.II, s. 165.
426 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XVIII, s. 207.

İbn Arabî bu gibi durumların kötü olmadığını ve işlemiş olduğumuz günahlara karşı kefaret olduğunu hususunda şöyle söylemektedir:

> Örfte, yani insanların âdetlerinde "sıkıntı" ve "belâ" diye isimlendirilen musibetler nedeniyle gam çekme! Bu durumlarda "inna lillah ve inna ileyhi racıûn (biz Allah içiniz, Allah'a döneceğiz)" de! Belâlar sana ulaştığında bu sözü söylemelisin. Sana Belâ isabet ettiğinde, Hz. Ömer'in söylediği şu sözü hatırında tutman lazımdır: Bana her belâ ulaştığında, Allah'ın o belâda üç nimetinin bulunduğunu gördüm. Birinci nimet bana ulaşan belânın dinim hakkında günah olmayışıdır. İkinci nimet belânın daha büyük bir belâ yapılmayışıdır; Allah öyle bir belâ vesilesiyle daha büyük bir belâyı kaldırmıştır. Üçüncü nimet, Allah'ın belâya kefaret özelliğini yerleştirmiş olmasıdır; Belâlar işlemiş olduğumuz kötü fiillere karşılık kefarettir.[427]

Ancak belâ ve musibetler karşısında bütün insanların aynı durumda olduğu hiçbir şekilde iddia edilemez. İbn Arabî'ye göre, mü'min ve kâfirin dünya hayatında karşılaştığı belâ ve musibetler karşısındaki durumu farklıdır. Ona göre bu fark şudur: Kâfirin başına gelen belâ ve musibetler ahiret azabının başlangıcı olarak dünyada ızdırabın tadılmaya başlanmasıdır. Ahirette ise dünyada başına gelen belâ ve musibetlerden çok daha şiddetlisini tadacaktır. Müminlerin başına gelen belâ ve musibetler ise Allah katındaki yüce makamlara müminleri ulaştırmak içindir.[428]

Son olarak şu hususu belirtelim ki İbn Arabî'ye göre, belâya maruz kalan ve musibete uğrayan kişi, görünüşte kendisine nispet edilen işten masum olabilir ancak bu sadece görünüşten ibarettir veya Allah katında başka bir şey nedeniyle masum olmayabilir. Örnek olarak, belâya maruz kalan insan, bir hayvana karşı cezayı gerektiren bir şey yapmış olabilir veya sadece Allah'ın bildiği ve kulun bilmediği ancak cezayı gerektiren bir şey de yapmış olabilir. İnsan, belâya uğradıktan sonra daha önce yaptığı işi hatırlayabilir. Allah katında, bu belâ ve elem, o davranışın hak ettiği bir cezanın gerçekleşmesinden ibarettir. Cezanın gerçekleşmesi bir müddetin

---

427 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XVIII, s. 219; **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, C.VIII, s. 257.
428 İbn Arabî, **Mevâki'un Nucûm**, s. 124.

tamamlanmasını beklemiş, o kişi, daha önceden işlenen bir davranıştan dolayı cezalandırılmıştır.[429]

3.3.4. Allah'a İltica Vesilesi Olarak Kötülükler

İbn Arabî, dünya hayatında başa gelen kötülüklerin *bazen* Allah'a ilticayı sağlama amacıyla da meydana geldiğini söylemektedir. Şöyle ki, ona göre, acı ve sıkıntıda Allah'tan başkasına iltica etmemek, Allah'ın peygamberlerine ve nebilerine öğrettiği ilahî edeptir. Çünkü Allah'ın insana gayesiyle çelişecek bir işle acı vermesi ve sıkıntı çektirmesi, sadece acıyı kaldırması için O'na dua etmesini irade etmesinden kaynaklanır.[430] İbn Arabî'ye göre, Allah, kendisine yakarsınlar ve kendilerini sınadığı hususların kaldırılmasını istesinler diye kullarına acı ve sıkıntı vermektedir.[431]

İbn Arabî'nin bu görüşünün temelinde Kur'an-ı Kerim vardır. Şöyle ki, Kur'an-ı Kerim'de pek çok ayette, insanların başına gelen musibetlerin Allah'a sığınmaları, yalvarıp yakarmaları ve öğüt almaları için olduğunu ifade etmektedir. İbn Arabî'nin düşüncelerine kaynaklık eden ayetlerden bazıları şunlardır:

> Andolsun, senden önce birtakım ümmetlere de peygamberler gönderdik. (Peygamberlerini dinlemediler.) Sonunda, yalvarsınlar da tövbe etsinler diye onları şiddetli yoksulluk ve darlıklarla yakaladık.[432]

> Biz hiçbir memlekete bir peygamber göndermedik ki (karşı çıkmaktan vazgeçip) yalvarıp yakarsınlar diye ora halkını yoksulluk ve sıkıntıya uğratmış olmayalım. Sonra kötülüğün (sıkıntı ve darlığın) yerine iyiliği (bolluk ve genişliği) getirdik. Nihayet çoğaldılar ve (nankörlük edip): "Atalarımız da darlığa uğramış ve bolluğa kavuşmuşlardı" dediler. Biz de, farkında değillerken onları ansızın yakaladık.[433]

Ayetlerden de açıkça anlaşılmaktadır ki içinde yaşadığımız dünyamızda gerçekleşen yoksulluk, kıtlık, ürün eksikliği, sıkıntı ve darlık gibi istenmeyen kötü

---

429 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XII, s. 36.
430 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XVI, s. 48.
431 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.VII, s. 287.
432 En'âm /6:42.
433 A'raf / 94:95.

durumlar İbn Arabî'nin de açıkça belirttiği üzere *bazen* Allah'a ilticayı sağlama ve insanların Allah'a yalvarıp yakarmalarını sağlama amacıyla gerçekleşmektedir.

3.3.5. İyinin Anlaşılmasına Hizmet Etmesi Bakımından Kötülük

Kötülüğün anlamlandırılmasına yönelik olarak ortaya konulan görüşlerden biri de *bir şey ancak karşıtı ile bilinir* anlayışıdır.[434] İbn Arabî de bu görüşe paralel bir düşünceye sahiptir. Ona göre, âlemde acı, azap, hastalık gibi arızî durumlar ortaya çıksa bile bu gibi şeylerin görülmesinde de bir hikmet vardır. İbn Arabî'ye göre bu hikmet her şey zıddıyla bilinir olmasıdır. Şöyle ki, İbn Arabî'ye göre güven içinde olmanın tadını ve hazzını güven içinde yaşayan bir insanın bilmesi beklenemez. Güven içinde yaşamanın tadını sadece korku içinde yaşayan kişi gerçek manada bilebilir. Binaenaleyh nimetlerin hazları ancak onların zıtlarıyla bilinebilir. Böylelikle insanın değerinin kendisinde bulunduğu bilgileri elde etmesi için acılar vardır. Böylece acı, kötülük, elem gibi durumlar zevk ederek öğrenmek üzere insana yol gösteren delil ve yollar olmaktadır. Zevk ederek bilginin gerçekleşmesi ise haber yolundan gerçekleşmesinden daha yetkindir.[435]

"Kâinat çift oluş üzere yaratılmıştır."[436] diyen İbn Arabî'ye göre, her şeyin gerçek değeri zıddıyla ortaya çıkar. O, bu bağlamda "Eğer zakkum ağacı olmasaydı, tuba ağacının değeri bilinmezdi."[437] sözleriyle oldukça açık bir biçimde her şeyin gerçek değerinin zıddıyla ortaya çıkacağını ilan etmektedir.

---

434 Yasa, **a.g.e**, s. 204.
435 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.IV, s. 85.
436 İbn Arabî, "Kitabu't Teracim", **Risaleler**, Çev. Vahdettin İnce, C.II, Kitsan, İstanbul, 2004, s. 242.
437 İbn Arabî, **a.y.**, s. 242.

3.4. DOĞAL KÖTÜLÜK

İçinde yaşadığımız dünyada meydana gelen ve kimi zaman yapıcı kimi zamanda yıkıcı bir karakter gösteren pek çok doğa olayı vardır. Ancak bu olaylar, bazen yıkıcı bir karakter gösterirler. Mesela, volkanik patlamalar, iki dev kaya kütlesinin çok şiddetli bir şekilde çarpışması sonucu meydana gelen depremler, birçoğu denizde meydana gelen depremlerin deniz yatağını aniden yükseltmesi sonucu oluşan tsunamiler, toprak kaymaları ile iklim koşullarındaki ani ve keskin değişikler sonucu meydana gelen seller, orman yangınları gibi olaylar doğal afetlerdir.[438] Bu afetler, can ve mal kaybına neden olmanın yanında yağmalama, bulaşıcı hastalıkların yayılma olasılığını artırma, büyük bir nüfus hareketliliği meydana getirme, yiyecek ve beslenme sorunları, afetlerin hemen ardından oluşan endişe, sinirlilik ve depresyon gibi sorunlara da neden olan istenmeyen olaylardır.[439]

İbn Arabî'ye göre, âlemde ortaya çıkan ve yıkıcı etkisi sebebiyle kötü olarak nitelenen durumlar da ilahî isimlerin etkisiyle olmaktadır. Şöyle ki, ilahî isimlerdeki karşıtlık sebebiyle âlemde iyi-kötü, faydalı-zararlı gibi birbirine karşıt durumlar ortaya çıkmaktadır. İbn Arabî'ye göre, Allah, nahoş, zararlı, doğalara yatkın olmayan, amaçlara uymayan deprem, yıldırım, şimşek vb. şeyleri de yaratıcısıdır.[440] Ancak, varlıktaki her şey, Allah'ın kendisine göre yaratmış olduğu bir hikmetle var olduğu için var olan her şey, ancak gerektiği şey için ve gerektiği üzere ortaya çıkmaktadır.[441] Bu bağlamda, Allah, evrendeki olayları sebep-sonuç ilişkisinin ötesinde hikmetli bir şekilde yönlendirmektedir.[442]

İbn Arabî, doğal olaylardaki hikmet yönünü ortaya koyarken temel kaynakları arasında ilk sırayı alan Kur'an-ı Kerim ve hadislere dayanmaktadır. **Fütûhât-ı Mekkiyye** isimli eserinde tekrarlarıyla birlikte 10.201 adet ayet kullandığını

438 Bill McGuire, **Doğal Afetler**, Çev. Said Vapur, TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, Ankara, 2013, s. 5-10.
439 Pan American Health Organization, **Doğal Afetler Toplum Sağlığını Koruma**, Çev. Nilgün Sarp, Nobel Akademik Yayıncılık, 2. Bas., Ankara, 2014, s. 3-6.
440 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.VII, s. 237.
441 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XIV, s. 222.
442 İbn Arabi, **Allah'ın İsimlerinin Sırları Mânâlarının Keşfi**, s. 38.

gördüğümüz İbn Arabî, doğa olaylarının göreceli olarak *bazen* nasıl ceza olarak gerçekleştiğini ayetlerden hareketle ortaya koymaktadır.

Cezayı, Allah'ın varlık aynasındaki bir tecellisi[443] olarak gören İbn Arabî'ye göre, insanlara ulaşan musibetler, ister bireysel ister toplumsal bağlamda olsun, onların kendi elleriyle yaptıklarının karşılığı olarak onlara ulaşır. Bu anlayışıyla İbn Arabî'nin açık bir biçimde Kur'anî bir yaklaşıma sahip olduğunu görmekteyiz. Düşünürümüz, pek çok ayeti, kötülük olarak görülen pek çok hadisenin aslında ceza olarak gerçekleştiğini göstermek için zikretmektedir. Şöyle ki, Allah, şöyle buyurur: "Size isabet eden her musibet ellerinizle yaptığınıza karşılıktır. Allah pek çoğunu affeder."[444]

Aynı şekilde ortaya çıkan fitneler, yıkımlar, savaşlar, veba vb. belâlar da insanların yaptıkları işlerin karşılığıdır. Düşünürümüze göre insanlar, karadayken ortaya çıkan yere batırılma, veba, ölüm, esaret vb. gibi bozgunları veya denizde ortaya çıkan boğulma gibi musibetleri veya kazançların yok olması gibi insanların üzülmesine sebep olan olayları hatalı davranışlarıyla hak etmişlerdir. Bu noktada İbn Arabî, yıldırım, deprem, veba, boğulma gibi hadiselerin *bazen* ceza karşılığı olarak gerçekleştiğini söylemektedir.[445] Şöyle ki, yıldırım ve rüzgâr gibi doğal olaylar bazen tanrısal bir ceza olarak gerçekleşmektedir. Bu bağlamda onun bu konuya ilişkin olarak Kur'an merkezli yaklaşımını ortaya koymak üzere şu ayeti örnek olarak verebiliriz:

> Âd kavmi ise yeryüzünde haksız olarak büyüklük taslamış, "Bizden daha güçlü kim var?" demişlerdi. Onlar, kendilerini yaratan Allah'ın onlardan daha güçlü olduğunu görmediler mi? Onlar bizim âyetlerimizi inkâr ediyorlardı. Biz de onlara dünya hayatında zillet azabını tattırmak için o mutsuz kara günlerde üzerlerine dondurucu bir rüzgâr gönderdik. Ahiret azâbı elbette daha rezil edicidir. Onlara yardım da edilmez. Semûd'a gelince onlara doğru yolu gösterdik, ama onlar körlüğü doğru yola tercih ettiler. Böylece yapmakta oldukları kötülükler yüzünden alçaltıcı azabın yıldırımı onları çarptı.[446]

---

443 İbn Arabi, **Fusûsu'l-Hikem,** s. 99.

444 Şûra /42:30.

445 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XVII, s. 20.

446 Fussilet 41/15:16; "Ad kavmine, Hûd (a.s) peygamber olarak gönderilmişti. Bir kısmı, iman ettiyse de çoğu iman etmekten kaçındılar. Bununla da kalmayıp akıl almaz taşkınlıklarda

İbn Arabî'ye göre normal şartlarda bulutlarda yağmur diğer bir deyişle rahmet bulunur. Ancak kâfirler için azabı da içerebilir. Çünkü bulutlarda şimşekler, yıldırımlar, gök gürültüleri, fırtınalar, kasıp kavuran rüzgârlar da bulunur. Bu bağlamda Ad kavmi de kapkara bulutları ufukta görünce o zamana kadar kuraklık içinde oldukları için bulutlardan dolayı sevinmişlerdi. Gelen bulutların yağmur yağdıracağına inanıyorlardı. Ne var ki Allah, onlara içinde acı bir azap olan rüzgâr göndermişti. Hazret-i Peygamber de böyle bir bulutun geldiğini görünce hali değişmiş sürekli olarak bir içeriye girmiş bir dışarıya çıkmış fakat yağmuru görünce bunun bir rahmet olduğunu anlamış ve sakinleşmiştir.[447]

İbn Arabî'nin sözünü ettiği bir diğer tanrısal ceza aracı da depremlerdir. Depremler, insanın irade ve bilgisi dışında yer içinde birikmiş gerilme enerjisinin aniden boşalmasıyla sarsıntı biçiminde çeşitli ölçek ve derecelerde gerçekleşir. Yeri silkeleyip sarsıntıya uğratan, insanları korkutma, yok etme, yerleşim yerlerini altüst etme, sonuçlan itibariyle sosyal, siyasal, kültürel, dinî vb. pek çok açıdan çeşitli şekillerde etkileyen tabii-fiziksel bir olaydır.[448] Ancak, İbn Arabî'ye göre deprem, *bazen* zulüm ve ahlaksızlıktan dolayı bir ceza aracı olarak da dünyamızda işlev görebilmektedir.[449] Bu bağlamda, deprem gibi bir doğa olayının ceza olarak gelmesine ilişkin pek çok ayet vardır. Örnek olarak, Şuayb peygamberin kavminin durumunu verebiliriz:

> (…) Milletinin büyüklük taslayan ileri gelenleri, "Ey Şuayb! Ya dinimize dönersiniz ya da, and olsun ki seni ve inananları seninle beraber kentimizden çıkarırız" dediler. Şuayb, onlara: "İstemezsek de mi? Allah bizi dininizden kurtardıktan sonra ona dönecek olursak, doğrusu Allah'a karşı yalan uydurmuş oluruz." Rabbimizin dilemesi bir yana, dininize dönmek bize yakışmaz. Rabbimizin ilmi her şeyi kuşatmıştır. Biz yalnız Allah'a güvendik. Rabbimiz! Bizimle milletimiz arasında hak ile Sen hüküm ver, Sen hükmedenlerin en

bulundular. Nihayet Allah'ın gazabına uğrayarak üzerlerine *Debur* denilen günbatısı rüzgârını göndererek onları helak etti. Bu rüzgâr, yedi gece sekiz gün ara vermeksizin esmişti.", **Sahih-i Müslim Muhtasarı**, Çev. Hanefi Akın, Polen Yayınları, 2008, s. 821.

447 İbn Arabî, **Îcâzü'l Beyan (Fâtiha ve Bakara Surelerinin Tefsiri)**, s. 316-317.

448 Ejder Okumuş, "Tabii Afetler Din ve Toplum: Marmara Depremi Örneği", **İslamî Araştırmalar Dergisi**, Sayı 3., 2002, s. 339.

449 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XVII, s. 20.

> hayırlısısın" dedi. Şu'ayb'ın kavminden inkâr eden ileri gelenler dediler ki: "(Ey ahali!) Andolsun ki eğer Şu'ayb'a uyarsanız, o takdirde mutlaka siz zarar edenler olursunuz." Derken, onları o korkunç sarsıntı yakaladı da yurtlarında yüzüstü hareketsiz çöke kaldılar. Şu'ayb'ı yalanlayanlar sanki orada hiç yaşamamışlardı. Şu'ayb'ı yalanlayanlar var ya, asıl ziyana uğrayanlar onlar oldu.[450]

Ayetlerde geçen bazı kavimlerin, azgınlık ederek, fesadı çoğaltarak yaşadıkları bu olaylar fiziksel olaylar olmanın ötesinde Rabb'in terbiyesi ve azabı olarak gerçekleşmektedir. Allah, bir topluluğa ceza vermek isterse bu topluluk imar yönünden ne kadar mükemmel durumda olurlarsa olsunlar, ister Firavun'un göletleri, ister ırmaklar içindeki dikilmiş kazıklar üzerinde, isterse de Semûd kavmi gibi sağlam kayalar içine oyulmuş beldelerde yaşasınlar mutlaka yıkılacaklardır.[451]

Bu yönüyle her ne kadar yıkıcı etkisi sebebiyle kötü olarak kabul edilse de deprem mutlak anlamda kötü değildir. Şöyle ki, can ve mal kaybına sebep olsa da depreminde pek çok yararları vardır. Allah'ın en-Nafî isminin mazharı olarak depremin yararlarına örnek olmak üzere şunlar söylenebilir. Depremler, yer üstünde büyük kayıplara ve acılara sebep olsa da, yer altı kaynaklarının yeryüzüne çıkmasına katkı sağlar. İnsanlara daha sağlam ev yapmalarını öğretir. Ahirete dönük olarak ise depremden zarar görenlere yardım etme fırsatı sunar ve sevap kazanmaya vesile olur.[452]

Açlık da işlenen günahlar için ceza olarak gerçekleşmektedir. Bu bağlamda ceza olarak gelmesine şu ayetler örnektir:

> Andolsun biz, Firavun ailesini, öğüt alsınlar diye yıllarca süren kıtlık ve ürün eksikliği ile cezalandırdık. [453]

İbn Arabî'nin ilahî bir ceza olarak gördüğü diğer bir olay ise denizde ortaya çıkan boğularak ölmektir. Bu bağlamda İbn Arabî'nin bu düşüncesinin Kur'anî

---

450 A'raf 7 /85:94.

451 Müfit Gökbudak, **Kur'an ve Deprem: Vahiy ile Sarsılmak**, Yüzleşme, İstanbul, 2016, s. 56.

452 Metin Özdemir, **İlahi Adalet ve Rahmet Penceresinden Kötülük ve Musibetler**, DİB Yayınları, Ankara, 2015, s. 51.

453 Araf /7:130.

dayanağı olmak üzere Hz. Nuh ve kavmi ile ilgili olan şu ayet örnek olarak verilebiliriz:

> Ve Nuh (A.S)'ın kavmi, resulleri tekzip ettiği (yalanladığı) zaman onları (suda) boğduk. Ve onları, insanlara ayet (ibret) kıldık. Ve zalimler için elîm azap hazırladık.[454]

Kasırga ve şiddetli ses dalgasının *bazen* ceza olarak gelmesine şu ayet örnektir:

> Bunun üzerine hepsini günahlarıyla yakaladık. Böylece onların bir kısmının üzerine kasırga gönderdik. Ve bir kısmını sayha (şiddetli ses dalgası) yakaladı, bir kısmını yerin dibine geçirdik ve bir kısmını da (suda) boğduk. Allah, onlara zulmedici olmadı. Ve lâkin onlar, nefislerine zulmediyorlardı.[455]

Doğa olayları, her zaman ceza karşılığı olarak gerçekleşmez. Bir ve aynı olay bazen zarar değil fayda da verebilir. Konuya ilişki olarak pek çok örnek verilebilir. Şöyle ki, yağmur örneğinde olduğu gibi, yağmurun gayesi, yağmasıyla meydana gelen rızkı var etmektir. Yağmur, aşırı yağdığında yıkıcı bir etki gösterebilir. Bu durumda, yağmur, onun adına bu özel yönden bir rahmet değildir. Yağmurun yol açtığı yıkım yağmurun yağma nedeni olan genel amaçla ilgili değildir. Her ne kadar, kötü durumlara yol açmış ve zarar vermiş ise de yağmur mutlak anlamda kötü olarak nitelendirilemez.[456]

Aslında böyle göreceli durumlar pek çoktur. Mesela orman yangınları bunlardan biridir. Orman yangınları da mutlak anlamda kötü olarak nitelendirilememektedir. Şöyle ki, orman yangınları, zararlı durumlar ortaya çıkarabildiği gibi yararlı durumlar da ortaya çıkarabilmektedir. Örnek olması bakımından şunları ifade edebiliriz.

İnsan erişiminden uzak olmak kaydıyla, yangınlar uzun vadede ormanlar için sağlıklı bir olgudur. Yangından birkaç yıl sonra yangın bölgesi ziyaret edildiğinde, bölgenin sık otlar, çeşitli çiçekler ve çalılarla kaplanmış olduğu görülecektir. Örnek

---

454 Furkan /25:37.
455 Ankebut /29:40.
456 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.XI, s. 258.

olması açısından, ABD'de bulunan Yellowstone Ulusal Parkı'ndaki ağaç gövdelerinde yapılan incelemelerden anlaşıldığı üzere her 200 ile 400 sene arasındaki dönemlerde pek çok yangın hadisesi meydana gelmişti. 1988 yılında gerçekleşen yangında ulusal parktaki hektarlarca ormanlık alan kül olmuştu. Yangından sonra ise bölge bilinçli olarak olduğu gibi bırakılmıştı. Elde edilen sonuçlar orman yangınlarının aslında mutlak anlamda kötü olmadığını gösteriyordu. Ulusal parkta meydana gelen büyük orman yangınından sonra, Yellowstone'da, 160 yıldır bulunmayan yaklaşık 12 yeni tür doğal olarak ortaya çıkarak biyolojik çeşitlilik artmıştı. Afet olarak telakki edilen yangın böylece Bir çeşit rahmete dönmüştü. Yangından sonra ölü ağaç gövdeleri düştüğü yerde bırakılmış, bu sayede arkadan geleceklere zengin bir besin kaynağı oluşturmuştu. Bölgenin yangın dolayısı ile yüksek ağaç gövdelerinden azade olması da yeni yeşeren filizlere güneş ışığından daha fazla yararlanma imkânı vermiştir.[457]

Orman yangınlarına kendi açımızdan baktığımızda yangınlarla ilgili en olumsuz boyut zaman meselesidir. Yanan bir ormanın tekrardan yenilendiğinin gözlenmesi oldukça uzun bir zaman alacaktır. Ancak, uzun bir süreçte ormanın kendini yenilediği görülecektir. Açıkça anlaşılmaktadır ki, orman yangınları, doğanın kendini yenileme mekanizmasıdır ve bu dönüşüm ormanı daha sağlıklı kılar. Yanan ağaçlar, yeni gelişecek olan filizlere besin kaynağı olurlar, ormana yeni türlerin de gelmesine destek sağlayıp, yenilenme döngüsünün baş aktörü olur.[458]

Bu bağlamda son bir örnek olarak şiddetli volkanik patlamaları verebiliriz. Şiddetli volkanik patlamalar da mutlak anlamda kötü olarak değerlendirilemezler. Şöyle ki, volkan patladığında akışkan lavlar ekili toprakların üzerini örterek yangına sebep olabilir ve önüne çıkan her şeyi yerle bir edebilirler. Ancak volkanik patlamaların da faydası vardır. Volkanik patlamalar, gezegenimizin ısısının düşmesini ve serin kalmasını sağlarlar. Bu açıdan da hepsi birer rahmettir.[459] Bu rahmetin sebebi ise Allah'ın Arş'a er-Rahman ismiyle yerleşmesidir. Böylelikle de rahmet tüm âlemi kapsamaktadır. Örneklerde olduğu gibi kötü olarak nitelenebilecek

457 (Çevrim içi), http://www.arastiralim.net/ilk/orman-yanginlarinin-faydasi.html, 22.12.2016.
458 (Çevrim içi), **a.y.**, 22.12.2016.
459 McGuire, **a.g.e.**, s. 12.

arızî durumlar ortaya çıksa bile aslında onlar da iyi ve faydalı şeyler olup hepsi birer rahmettir.[460]

Doğal kötülük bağlamında buraya kadar anlattıklarımızdan açıkça anlaşılmaktadır ki, doğal afetlerin mutlak olarak kötü olarak nitelendirilmesi mümkün değildir. Bu durum, İbn Arabî'nin varlığın çift yönlü oluşu yani varolan her şeyde bir yönüyle fayda bir yönüyle zarar olduğu şeklindeki anlayışını açık bir biçimde desteklemektedir.

3.5 . İBN ARABÎ'NİN TEODİSE ANLAYIŞININ ÇAĞDAŞ DİN FELSEFESİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Kötülük problemi ateist düşünce açısından mantıksal ve delilci olmak üzere iki farklı formda ortaya çıktığını daha önce ifade etmiştik. Kötülük probleminin mantıksal formuna göre âlemdeki kötülük olgusuyla her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak iyi olan Tanrı düşüncesi arasında çelişki vardır. Bu durum önermelerle şu şekilde ifade edilmektedir:

> Tanrı vardır, Tanrı bütünüyle iyidir.
> Tanrı vardır, Mutlak güç sahibidir ve mutlak güç sahibinin yapabileceğinin sınırı yoktur.
> Bütünüyle iyi olan bir varlık, gücü oranında, kötülüğü önleyebilir.
> Kötülük vardır.
> O halde Tanrı yoktur.[461]

Peki, böyle çıkarım ne derece doğrudur? Öncelikle kötülük probleminin mantıksal formu ortaya konulurken Tanrı'nın her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak iyi olduğu ifade edilmektedir. İbn Arabî'ye göre bunlar, Tanrı'nın *cemâl* isimlerine karşılık gelir. Ancak Tanrı'nın cemâl isimleri yanında *celâl* isimleri de vardır. Dünyamızdaki kötülük olarak ifade edilen şeyler esas itibariyle Tanrı'nın celâl isimlerinin mazharlarından başka bir şey değildir. Kötülük probleminin mantıksal formundaki asıl problem, Tanrı'nın sadece cemâl isimlerine sahip bir varlık olarak görülmesidir. Böyle bir anlayışın İbn Arabî açısından hiçbir kabul

460 İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.VIII, s. 365.
461 Yasa, **a.g.e**, s. 198.

edilebilir tarafı yoktur. Tanrı'nın yokluğu lehine öne sürülmek istenen acı, elem, belâ, musibet ve maddi ve manevi zararların tümü aslında Tanrı'nın varlığını celâl isimleri yönünden gösteren delillerdir. Zira bunların hepsi, mutlak hayr olan Allah'ın isimlerinin eserleri olarak âlemde ortaya çıkmaktadırlar. Dolayısıyla İbn Arabî açısından kötülük probleminin mantıksal formuna önermelerle de şu şekilde itiraz edilebilir:

İlahî isimlerde işlevsizlik imkânsızdır.

Tanrı el-Müblî, ed-Dârr ve el-Muazzip'tir.

Âlemde belâ, zarar ve azap veren durumlar vardır.

Öyleyse Tanrı vardır.

Dolayısıyla âlemdeki acı, elem, azap vb. durumlardan hareketle Tanrı'nın yokluğu sonucuna ulaşmak İbn Arabî açısından mümkün görünmemektedir.

İkinci olarak kötülük probleminin delilci formuna gelirsek; İbn Arabî açısından delilci kötülük problemine iki açıdan itiraz edilebilir. Öncelikle İbn Arabî'ye göre bu âlemde ortaya çıkan her şey mutlak hayr olan Tanrı'nın eseridir. Âlemdeki her şey, bir ilahî ismin mazharı ve eseridir. Kötülük olarak nitelenen şeyler de bu kapsamdadırlar. Dolayısıyla ilahî isimlerin tesiriyle ortaya çıkan her şey iyidir ve asla kötü olarak nitelendirilemez. İkinci olarak âlemde gerçekleşen her olayın hikmeti, akıl tarafından tam olarak bilinememektedir. Aklın anlamakta aciz kaldığı durumlar da vardır. İbn Arabî, bunu *kader sırrı* olarak adlandırmaktadır. Dolayısıyla delilci kötülük probleminin iddialarının İbn Arabî açısından Tanrı'nın yokluğu lehine delil olacak bir tarafı yoktur.

Teodiseler açısından İbn Arabî'nin görüşlerini değerlendirmesine geçebiliriz. Öncelikle kötülüğün arazî olduğu düşüncesini İbn Arabî'nin de benimsediğini görmekteyiz. Konuya ilişkin olarak düşünürümüz, klasik örnekler olarak yağmur ve ateş örneğini vermektedir. Ona göre yağmurun gayesi, yağmasıyla

meydana gelecek rızkı var etmektir. Yağmur, bu yönüyle faydalı ve iyidir. Bu sayede insanlar, hayvanlar ve bitkiler yaşama imkânı elde ederler. Ancak yağmur, aşırı yağdığında ölüme ve yıkıma yol açabilir. Bu durumda yaşlı ve yoksul bir insanın evini yıkan yağmur kötü veya zararlı olarak nitelenecektir. Ne var ki evin yıkılması, yağmurun yağma nedeni olan genel amaçla ilgili değildir. Ateşte de iyilik ve kötülük arazîdir. Şöyle ki, ateşin canlılara temas ettiğinde acıya ve ölüme sebep olduğu bilinmektedir. O, bu yönüyle, kötü olarak nitelenir. Ancak ateş, hastalıkların tedavisinde de kullanılmaktadır. Tedavi amaçlı olarak kullanılan ateş ise kötü değil iyidir.

Özgür irade teodisesine gelirsek ahlakî kötülüğün insanın özgür iradesini kötüye kullanmaktan dolayı meydana geldiği düşüncesi İbn Arabî'de de mevcuttur. Düşünürümüze göre insan, özgür iradeye sahip bir varlıktır. İyi ve kötü fiilleri sahip olduğu özgür iradesine göre yapmaktadır. Yapmış olduğu iyilik ve kötülüklerden de işte bu özgür iradesinden dolayı sorumludur. İlahî isimlerde işlevsizliği imkânsız gören İbn Arabî'ye göre insandaki bu özgür iradenin kaynağı ise Allah'ın el-Mürîd ismidir.

Dünyamızın mümkün dünyaların en iyisi olduğu düşüncesinin de İbn Arabî tarafından da benimsendiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. İbn Arabî, bu durumu Allah, âlemi varlığın olabileceği en yetkin ve kâmil şekilde yarattı ve olabilecek âlemlerin en mükemmeli ise bu âlemdir diyerek ifade etmektedir.

Ruh-yapma (Şahsiyet oluşturma) teodisesine gelirsek, İbn Arabî'ye göre de Ruh-yapma teodisesinde olduğu gibi dünyamızdaki acı, sıkıntı ve belâlar amaçsız değildir. İbn Arabî'ye göre dünya hayatımızdaki bütün acı, belâ ve sıkıntıların hepsi aslında bizlerin arınmamızı ve Allah'a iltica etmemizi sağlayan şeyler olup amaçsız değildirler.

Son olarak süreç teodisesi ile İbn Arabî'nin teodisesinin Tanrı anlayışı bakımından bağdaşmadığını ifade edelim. Şöyle ki süreç teodisesinin çıkış noktası ilâhî bir kanun koyucu ve Hâkim, suçluları cezalandıran, her şeye gücü yeten ve her

şeyi kontrol eden Tanrı anlayışının reddine dayanmaktadır. Böyle bir Tanrı anlayışının İbn Arabî açısından kabul edilebilir hiçbir tarafı yoktur. Zira İbn Arabî'ye göre Tanrı, her şeye gücü yeten el-Kadir olduğu gibi suçluları cezalandıran ve azap eden el-Muntakîm ve el-Muazzib, varlık hakkında hakkında hüküm veren el-Hâkimdir. Dolayısıyla İbn Arabî'nin teodise anlayışı ile süreç teodisesi Tanrı anlayışlarının farklılığı sebebiyle bağdaşmamaktadır.

SONUÇ

İbn Arabî Metafiziğinde Kötülük Problemi başlığını taşıyan bu çalışmamızda İbn Arabî'nin kötülük problemine ilişkin görüşlerini ortaya koymaya çalıştık. Öncelikle varlığı mutlak iyi olarak gören İbn Arabî düşüncesinde kötülük diye bir şeyin var olup olmadığı meselesiyle karşılaştık. Çalışmamız ilerledikçe İbn Arabî düşüncesinde kötülük probleminin hem felsefî hem de ahlakî olmak üzere iki farklı boyutu olduğunu gördük. Bu bağlamda olmak üzere İbn Arabî düşüncesinde kötülük var mıdır? şeklindeki bir soruya felsefi açıdan hayır; ahlakî açıdan ise evet olarak cevap verilmesi gerektiği kanaatine ulaştık. Şöyle ki İbn Arabî düşüncesinde felsefî olarak kötülük yoktur. Zira varlıkta, İbn Arabî'nin mutlak hayr olarak nitelediği Allah'ın isimlerinden, sıfatlarından ve fiillerinden başka bir şey yoktur. Ahlakî açıdan ise "evet" İbn Arabî düşüncesinde kötülük vardır. Zira varlık hakkında iyi veya kötü şeklinde hüküm veren bir Allah vardır. İyi, Allah'ın iyi dediği kötü ise Allah'ın kötü dediği şeydir. Bu noktada açıkça ortaya çıkmaktadır ki İbn Arabî düşüncesinde ister "kötülük var" isterse de "kötülük yok" diyelim her halükarda dayanak İbn Arabî açısından Allah olmaktadır.

İbn Arabî, kötülük problemini insanların ilgilene geldikleri *büyük bir mesele* olarak tanımlayan İbn Arabî'nin probleme ilişkin görüşlerinde oldukça net olduğunu ifade etmeliyiz. Bu bağlamda olmak üzere birinci bölümde İbn Arabî açısından kötülük probleminin kavramsal çerçevesini, iyi ve kötüde ölçü ve kaynağın ne olduğunu ortaya koyduk. Zengin bir kavram dünyasına sahip olduğunu gördüğümüz İbn Arabî, felsefî açıdan kötülüğü "Yokluk, mutlak kötülüktür" şeklinde tanımlarken ahlakî olarak ise kötülüğü "Kötü, Allah'ın kötü dediği şeydir" şeklinde tanımlamaktadır.

Kötülüğün kaynağı olarak İbn Arabî üç şeyden bahsetmektedir. Bunlar; şeytan, nefs ve ilahî isimlerdir. Bunlardan ilk ikisi, kötülüğün ortaya çıkmasına ilişkin olarak sınırlı bir etkiye sahipken ilahî isimler, İbn Arabî'ye göre ister iyi ister kötü olsun içinde yaşadığımız bu âlemdeki her şeyin asıl sebebi konumundadır. Şöyle ki şeytanı, Allah'ın el-Mudill isminin mazharı olarak gören İbn Arabî'ye göre

şeytan, insanın apaçık düşmanıdır ve ondan insana asla bir iyilik gelmez. Şeytanın insana olan kadim düşmanlığının altında yatan sebep ise şeytanın gerçek vatanı olmayan bu dünyaya cezalandırılma amacıyla indirilmiş olmasıdır. Bundan dolayı şeytan, kendisinin yeryüzüne indirilerek cezalandırılmasına neden olduğu için insanoğluna düşman olmuştur. Şeytan, Allah'tan kıyamet gününe kadar kendisine insanoğluna vesvese vermesi için dilekte bulunmuştur. Allah da bu dileği geri çevirmemiş ve şeytana hayâl mertebesine girme gücü vermiştir. İşte tam da bu noktada şeytanın kötülükle olan sınırlı ilişkisi ortaya çıkmıştır. Bu sınırlı ilişki, sadece kötülük yapmaya yönelik olarak insana şeytan tarafından ilham-vesvese verilmesidir. Şeytan, insana ilham ve vesvese verirken onu Allah'ın kötülükle ilişkilendirdiği şeyleri yaptırmaya çalışırken iyilikle ilişkilendirdiği şeylerden de insanı engellemeye çalışmaktır. Bunun dışında şeytanın insan üzerinde ona kötülük işletmeye yönelik olarak herhangi bir zorlaması cebri sözkonusu değildir. Buna ek olarak şeytanın doğal kötülük olarak adlandırılan deprem, yangın vb. hadiseleri gerçekleştirme gücü de yoktur.

Nefsin kötülük kaynağı olup olmadığı hususunda da İbn Arabî oldukça nettir. Kötülük, hiçbir şekilde nefsin zatından değildir diyen İbn Arabî, nefsi arzulayan, öfkelenen ve düşünen nefs olarak üçe ayırır. İbn Arabî'ye göre nefsin kötülük kaynağı olarak görülmesi ancak nefsin sahip olduğu güçlerini kötülük olarak görülen işlerde kullanmasından sonra olabilir. Örneğin zina, yalan, gıybet, haksız yere adam öldürme vb. işler ahlakî anlamda kötülük olarak kabul edilir. Bu bağlamda İbn Arabî'ye göre kötü olarak kabul edilen işler nefste ortaya çıkmadığı müddetçe nefs kötülük kaynağı olarak kabul edilemez. İyi ve kötüyü birbirinden ayırt edebilme kapasitesine sahip olan nefs, iyi ve kötü arasında orta berzahtır. Sonuç olarak da İbn Arabî'ye göre nefs salt kötülük kaynağı olmayıp şeytan-kötülük ilişkisinde olduğu gibi kötülükle sınırlı bir ilişkiye sahiptir.

Problemin bir diğer yönü de iyi ve kötüde ölçünün ne olduğu meselesidir. İbn Arabî'nin bu hususta da oldukça net olduğunu gördük. Öncelikle İbn Arabî, varlık hakkındaki iyi ve kötü tasavvurlarımız hakkında beşli bir tasnif yapmaktadır. Bu beşli tasnife göre, iyi ve kötüdeki tasavvurlarımız, örften, tabiata aykırılıktan, amaca

uygun olmamaktan, istenilen kemal derecesinden yoksunluktan ve son olarak da dinden kaynaklansa da İbn Arabî'ye göre, bir şey hakkındaki iyi ve kötünün ölçüsünü bize, ne örf, ne tabiat, ne bir şeyin amaca uygun olup olmaması değil sadece din verebilir. Dini, Allah'ın eşya hakkındaki hükmü olarak gören İbn Arabî'ye göre Allah'ın kendisinde herhangi bir şekilde hükmünün bulunmadığı hiçbir şey yoktur. Bundan dolayıdır ki iyi ve kötüde ölçü din-Tanrı'dır. Dostoyevski'nin **Karamazov Kardeşler** isimli eserinde geçen "Tanrı olmasa her şey mubah olurdu." sözü iyi ve kötüde dini-Tanrı'yı ölçü olarak kabul eden İbn Arabî'nin şer'i kötülük anlayışını ifade ettiğini söyleyebiliriz.

Çalışmamızın ikinci bölümünde ise kötülük problemiyle ilişkisi bağlamında vahdet-i vücûd, a'yân-ı sâbite ve ilahî isimlere değindik. Hayatı olağanüstü olaylarla dolu olan İbn Arabî, Kahire'de odasında istirahat ederken birdenbire bedeninden saçılan nurlarla her yer aydınlanır. Güzel yüzlü, hoş sözlü biri ortaya çıkar ve Allah tarafından gönderilmiş bir elçi olduğunu, kendisine bazı hakikatleri tebliğ edeceğini söyler. Elçi tarafından İbn Arabî'ye tebliğ edilen hakikatlerden birisi de varlığın iyilik, yokluğun ise kötülük olduğudur. İşte yaşadığı bu olağanüstü olay, vahdet-i vücûd düşüncesinin İbn Arabî'deki başlangıcı olmuş ve bu olaydan sonra İbn Arabî, varlığı iyilik; yokluğu ise kötülük olarak tanımlamıştır. Dolayısıyla İbn Arabî'de varlığı iyilik; yokluğu ise kötülük görülmesi felsefî sorgulamalar neticesinde ortaya çıkmış değildir. Bu düşünce İbn Arabî'ye verilmiş ilahî bir tebliğ olup İbn Arabî, sadece kendisine verilmiş olan ilahî tebliğin sözcüsü konumundadır.

A'yân-ı sâbite ise İbn Arabî'nin kendi ifadesiyle kaderin ta kendisidir. A'yân-ı sâbiteyi varlıkların Allah'ın ezelî ilmindeki tayin edilmiş sûretleri olarak gören İbn Arabî'ye göre varlık âlemindeki her şey var olmadan önce Allah'ın ezelî ilmindedir. Allah, sadece ezelî ilminde varolan şeye varlık verip onları varlık sahasına çıkarmaktadır. İnsanların doğumundan ölümüne kadar başına gelen bütün iyilikler, güzellikler, belâlar, musibet ve kötülükler esas itibariyle İbn Arabî'nin kaderin ta kendisi dediği a'yân-ı sâbiteden kaynaklanmaktadır. Kişiye kendi a'yân-ı sâbitesinde olandan başka hiçbir şey gelmez. Bundan dolayı da insân, bu âlemde ne kadar acı,

belâ ve musibet ve kötülükle karşılaşsa da asla şikayet etmemeli Allah'ın kazâ ve kaderine tam anlamıyla teslim olmalıdır.

İlahî isimlere gelirsek herşeyden önce İbn Arabî, bir ilke olarak ilahî isimlerde işlevsizliği imkansız olarak görmektedir. Bu husus kanaatimizce İbn Arabî metafiziği açısından oldukça önemlidir. Çünkü İbn Arabî'nin bir ilke olarak kabul ettiği bu düşüncesi bizlerin göreceli olarak iyi ya da kötü olarak nitelediğimiz şeylere kaynaklık etmektedir. İbn Arabî'nin isimler sınıflandırmasında olduğu gibi ister cemâl isimleri ister celâl isimleri olsun ilahî isimler, varlık sahnemiz olan bu dünyadaki her şeyin asıl illeti konumundadırlar. İlahî isimlerin, âlemdeki egemen ve etkin olan yegane şeyler olarak gören İbn Arabî'ye göre her ilahî isim farklı bir özelliği nedeniyle diğer isimlerden farklılaşmaktadır.

Örneğin eş-Şâfi, en-Nafi, er-Rezzak gibi cemâl isimleri âleme ve içindekilere nimet ve fayda veririken; ed-Dârr, el-Mübli, el-Muazzip gibi celâl isimleri acı, elem ve zarar vermektedir. İşte ilahî isimlerdeki bu farklılık nedeniyle dünyamızda iyi-kötü, faydalı-zararlı, güzel-çirkin gibi bize göre göreceli olan durumlar ortaya çıkmıştır. Ancak şunu özellikle ifade etmeliyiz ki ontolojik açıdan Allah'ın ister cemâl isimlerinin mazharı olsun ister celâl isimlerinin mazharı olarak varolan her şey iyi ve güzeldir. İyi-kötü, faydalı-zararlı gibi değerlendirmeler bizim için sözkonudur. İlahî isimler bağlamında şu hususu da belirtelim ki İbn Arabî'ye göre içinde hiçbir belâ, acı musibet, zarar, elem, kötülük olmayan bir dünyanın varolması mümkün değildir. Zira ona göre uluhiyette işlevsizlik imkansızdır. Yani her ilahî ismin bu âlemde bir mazharı-eseri olacaktır. Dolayısıyla bizlerin göreceli olarak acı, elem, belâ kötülük olarak nitelediğimiz şeylerin olmadığı bir dünya düşüncesi ilahî isimleri âlemde işlevsiz bırakacağı için İbn Arabî açısından mümkün değildir. İbn Arabî'nin bu düşüncesinin özünde varlıkta onun mutlak hayr dediği Allah'ın isimlerinden, sıfatlarından ve fiillerinden başka bir şey olmadığı inancı yatmaktadır. Çünkü ona göre âlem, ilahî isimlerin avucu içindedir ve bütün âlem mutlak hayır olan Allah'ın amelidir.

Üçüncü bölümde ise İbn Arabî açısından kötülük olarak gördüğümüz şeylerdeki hikmet yönünü, iyi ve kötünün göreceli karakterini ve din felsefesinde bahsi geçen metafizik, ahlakî ve doğal kötülük hakkında İbn Arabî'nin görüşlerini ortaya koyduk. İbn Arabî'ye göre kötülük olarak gördüğümüz şeylerin meydana gelmesin de pek çok hikmetler vardır. Ona göre, meydana gelen her şey, Allah katında bir hikmete bağlı olarak gerçekleşir. Dünyamızda şahit olduğumuz afetler, acılar, musibetler, Belâlar, ızdırap ve hastalıklar aslında pek çok farklı amaca hizmet etmek için vardır. İbn Arabî, bu amaçları: İmtihan, arınma, rahmet, Allah'a ilticayı sağlama ve son olarak da iyinin anlaşılması olarak ifade eder. İbn Arabî'nin bu doğrultudaki görüşlerine kaynakları arasında ilk sırayı alan Kur'an-ı Kerim ve hadisler kaynaklık etmekte ve düşünürümüz oldukça açık ve net bir biçimde Kur'anî bir teodise ortaya koymaktadır.

Varlıkta, hiçbir şeyin tek yönlü olmadığı var olan her şeyde bir yönüyle iyilik ve fayda bir yönüyle de kötülük ve zarar olduğu düşüncesinden hareketle İbn Arabî, iyi ve kötünün göreceli karakterini ortaya koymaktadır. Bunu yaparken de İbn Arabî'nin oldukça geniş bir perspektiften meseleye baktığını gördük. Bu bağlamda olmak üzere iyi ve kötünün göreceliği, maddî alanda, manevî (ahlakî) alanda, uhrevî alanda ve son olarak zaman, şart ve duruma bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Maddî alandaki göreceli kötülük durumlarına mizaç (yaratılış) kaynaklık etmektedir. İbn Arabî'nin **Fütûhat**'ta verdiği pek çok örnekten biri olan bal örneğinde olduğu gibi Allah'ın insanlar için yarattığı ve şifa kaynağı olduğunu söylediği bal, bir insana fayda verirken başka bir insana zarar verebilmektedir. Bundan dolayı mizaç farklılığından dolayı âlemde görülen göreceli kötülük ortadan kaldırılamaz. Yani yediğinde herkese fayda verip kimseye zarar vermeyen bir balın olması mümkün değildir. İbn Arabî'ye göre maddî alanda olduğu gibi ahlakî alanda da iyi ve kötünün göreceliği söz konusudur. Bu bağlamda İbn Arabî'nin pek çok örnek verdiğini görmekteyiz. Bunlardan biri doğru sözlülüktür. Ona göre doğru sözlü olmak, her zaman iyi değildir. Şöyle ki İbn Arabî'ye göre doğru sözlülük, korkutucu bir zarara yol açmadığı sürece iyidir. Günah işleyen birinin işlemiş olduğu bir günah kendisine sorulduğunda doğru cevap vermesi ise kötüdür. Çünkü ona göre böyle bir durumda doğru sözlülük, kişinin utanma duygusundan yoksunluğu ve diğer eksikliklerden

ortaya çıkan çirkinlikleri telafi edemez. Bunu gibi bir insanın yaptığı ve gizlediği bir iyilik kendisine sorulduğunda doğru söylemesi de iyi olmadığı gibi aynı şekilde acı bir şekilde cezalandırılacağı bir suç kendisine sorulduğunda doğru söylemesi de uygun değildir. İbn Arabî, zamana, şarta ve duruma bağlı olarak ortaya çıkan iyi ve kötünün göreceliliğine de değinir. İbn Arabî bu bağlamda ateş ve yağmur vb. örnekler verir. İnsanların içme suyu ihtiyacını karşılayan, tarlalarını bahçelerini sulayıp envai çeşit ürün yetişmesini sağlayan yağmur iyi iken aşırı yağdığında yıkıma, ölüme yol açan yağmur kötüdür. Aynen bunun gibi ateş, insanların ısınmalarını sağladığında, tedavi (tütsüleme) yöntemi olarak kullanıldığında veya madenlerin eritilip işlendikten sonra faydalı araçların yapılmasını sağladığında iyi olarak nitelenirken canlıların yaralanmalarına ve ölümlerine yol açtığında kötü olarak nitelenir. Şiddet, adam öldürme de duruma bağlı olarak iyi veya kötü olarak nitelenebilir. Örneğin çocuğun terbiye edilmek amacıyla dövülmesi kötü bir şey değildir. Çocuğunu bu maksatla döven bir baba, İbn Arabî'ye göre işin iç yüzünde çocuğuna iyilik etmektedir. Ancak haksız yere, sadist duygularla, şahsî çıkarlar uğruna insanlara şiddet uygulamak, yaralamak ve öldürmek ise kötüdür. İbn Arabî, yalan söylemenin de her zaman için kötü olmadığını söyler. Çünkü ona göre bir müslümanın hayatını kurtaran yalan kötü değil iyidir.

İbn Arabî, iyi ve kötünün göreceliğini sadece dünyamız için geçerli olmayıp iyi ve kötünün göreceliği ahiret hayatı için de söz konusudur. Ona göre cennet ve cehennem de mutlak anlamda iyi ya da kötü bir yer olmayıp onların iyi ya da kötü oluşları görecelidir. İbn Arabî, cehennemliklerin Allah'ın her şeyi kuşatan ve gazabını geçen rahmeti sayesinde cehennemde nimetleneceğini söylemektedir. Şöyle ki Allah, er-Rahim isminin tecellisiyle cehennemliklerin mizacını değiştirecek, onları yeni bir mizaçla yaratacak ve cehennemlikler artık cehennemden ve içindekilerden haz alacaktır. Öyle ki cehennemlikler bu yeni mizaçlarıyla cennetin tam ortasına götürülseler cennet nimetleri içinde acı ve azap duyacak ve hatta onlar bu yeni mizaçlarıyla kabirlerinden kaldırılmış olsalar cennete değil kendileri için haz ve nimet yurdu olan cehenneme doğru koşacaklardır. Dolayısıyla iyi ve kötünün göreceliği sadece dünya için değil ahiret hayatı için de söz konusudur. Dolayısıyla iyi ve kötü görecelidir.

Din felsefesinde kötülük problemi işlenirken kötülüğün ahlakî, doğal ve metafizik olmak üzere üç türünden bahsedilir. Bu bağlamda İbn Arabî'ye baktığımızda İbn Arabî'nin bahsi geçen üç kötülük türünde de oldukça net görüşlere sahiptir. Öncelikle İbn Arabî'nin ahlakî kötülük meselesinde özgür iradenin önemine vurgu yaptığını görürüz. Ona göre Allah, insan için irade ve ihtiyar yaratmış olup ahlakî kötülük olarak görülen durumların ortaya çıkışına işte bu irade ve ihtiyar kaynaklık etmektedir. İnsanı, ilahî isimlerin eserlerinin ortaya çıktığı bir yer ve ilahî isimlerin hükmü altında yönlendirilen bir varlık olarak gören İbn Arabî'ye göre insanda Allah'ın el-Mürîd yani İrade eden isminin tecellisi söz konusudur. Bundan dolayı da irade sahibi bir varlık olan insan, iyi olsun kötü olsun yaptığı tüm fiillerinden sorumludur. Dolayısıyla ahlakî kötülüğün öznesi insandır. İbn Arabî'ye göre Allah'ın, ahlakî açıdan insanları, hiçbir kötülük yapmayan, günah işlemeyen varlıklar olarak yaratması da söz konusu değildir. Onun bu düşüncesinin temelinde Hz. Peygamberin: "Sizler günah işlememiş olsaydınız, Allah, sizi yok eder yerinize günah işleyen, tövbe eden, Allah'ın kendilerini bağışladığı ve kendilerine döndüğü bir topluluk getirirdi." hadisi vardır. Dolayısıyla günah işlemeyen, ahlakî anlamda kötülük yapmayan varlıklar olmak İbn Arabî'ye göre insan için yok oluş sebebidir.

İkinci olarak doğal kötülük meselesine gelirsek her ne kadar doğal kötülük kavramını kullanmamış olsa da İbn Arabî, doğal kötülük meselesinde de ilahî isimleri merkeze alır. Ulûhiyette işlevsizliği imkânsız gören İbn Arabî'ye göre bizlerin doğal kötülük olarak nitelendirdiği şeyler esas itibariyle ilahî isimlerin etkisiyle olmaktadır. Ona göre âlemdeki iyi-kötü, faydalı-zararlı gibi birbirine karşıt durumlar ilahî isimlerdeki karşıtlık sebebiyle ortaya çıkmaktadır. İbn Arabî'ye göre, Allah nahoş, zararlı, doğalara yatkın olmayan, amaçlara uymayan deprem, yıldırım, şimşek vb. şeylerin de yaratıcısıdır. Varlıktaki her şey, Allah'ın kendisine göre yaratmış olduğu bir hikmetle var olduğu için var olan her şey, ancak gerektiği şey için ve gerektiği üzere ortaya çıkmaktadır. Allah, evrendeki olayları sebep-sonuç ilişkisinin ötesinde hikmetli bir şekilde yönlendirmektedir. İbn Arabî'nin doğa olaylarındaki hikmet yönünü ortaya koyarken dayanağının temel kaynakları arasında ilk sırayı alan Kur'an-ı Kerim ve hadisler olduğu gördük. **Fütûhât-ı Mekkiyye** isimli eserinde tekrarlarıyla birlikte 10.201 adet ayet kullanan İbn Arabî, deprem, kasırga,

suda boğulma, şimşek, yıldırım, yağmur gibi doğa olaylarının göreceli olarak nasıl ceza olarak gerçekleştiğini ayetlerden hareketle ortaya koymaktadır.

Son olarak metafizik kötülük meselesinde de İbn Arabî'nin oldukça net olduğunu ifade etmeliyiz. Ona göre Allah, âlemi son derece kusursuz yaratmış olup bu âlem kemâl üzerine yaratılmıştır. Ona göre varlığın kemâlinin bir yönü de onda eksikliğin olmasıdır. Şayet, böyle olmasaydı, varlıkta eksiklik olmayacağı için, varlığın kemâli söz konusu olmayacaktı. Varlıktaki eksiklik, ona göre varlığın kemâlini tamamlayan bir yönüdür. Allah, eksikliğe de yaratılışını vermiştir. Sonuç olarak din felsefesinde salt yetkin olmama durumu olarak ifade edilen metafizik kötülüğün İbn Arabî'de yeri yoktur.

KAYNAKÇA

ADAM, Hüdaverdi:	**İbn Arabî Kaza ve Kader,** Eser Kitap, İstanbul, 2009.
AFİFİ, EBU'L ALÂ:	**Fusûsu'l Hikem Okumaları İçin Anahtar**, Çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2002.
AFİFİ, EBU'L ALÂ:	**Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat**, Çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996.
AHMED, Molla:	**Tasavvuf-nâme**, Çev. Mücahid Kaçar, Ahmet Akdağ, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2015.
AKBAŞ, Muhsin:	**Yahudi Düşüncesinde Holocaust ve Tanrı**, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2002.
AKDEMİR, Ferhat:	**Korkunç Kötülükler ve Tanrı**, Elis Yayınları, Ankara, 2014.
AKİL, A. Hüseyin:	**Esma-i Hüsna Şerhi ve İnsan Üzerindeki Tecellileri,** Çev. Hamidullah Ünalan, Ravza Yayınları, İstanbul, 2014.
AKSEKİ, Ahmet Hamdi:	**Ahlâk Dersleri,** DİB Yayınları, 5. Baskı, Ankara, 2016.
AKTİ, Selahattin:	**İbn Arabî'de Varlık ve Kötülük Problemi**, Litera

	Yayıncılık, İstanbul, 2019.
ALADDİN, Bakri:	**"Oneness of Being"**, (Çevrim içi) http://www.ibnarabisociety.org/articles/oneness-of-being.html, Erişim: 20.08.2018.
_____	**"The Mystery of Destiny (Sirr al-Qadar) in Ibn 'Arabi and al-Qunawi"**, (Çevrim içi) http://www.ibnarabisociety.org/articles/mystery-of-destiny.html, Erişim: 30.08.2018.
ALBAYRAK, Mevlüt:	**Felsefe ve Din: Din Felsefesine Giriş**, Asil Yayın Dağıtım, Isparta, 2007.
ALPYAĞIL, Recep:	**Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar 1**, Der. Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011.
_____	**Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar 2**, Der. Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012.
_____	**Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi**, Der. Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, İstanbul, 2017.
ALT, Peter Andre:	**Karanlık Ruhun Arkeolojisi İçimizdeki Kötülük**, Çev. Sabir Yücesoy, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2016.
_____	**Her Şeyin Başlangıcı: Şeytanın Düşüşü ve**

	Kötünün Doğuşu, Çev. Sabir Yücesoy, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2016.
ARICAN, Musa Kazım:	**Panteizm, Panenteizm ve Ateizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı**, Hece Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2015.
ATASEVEN, Asaf:	**Din ve Tıp Açısından Domuz Eti**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Üçüncü Baskı, Ankara, 1989.
ST. AUGUSTİNUS:	**İtiraflar**, Çev. Çiğdem Dürüşken, Alfa Basım Yayım Dağıtım San. Ve Tic. Ltd. Şti., İstanbul, 2014.
_____	**İstencin Özgür Tercihi Üzerine**, Çev. Metin Topuz, Say Yayınları, İstanbul, 2015.
AYDIN, Mehmet, S.:	**Din Felsefesi**, İzmir İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, Yedinci Baskı, İzmir, 1999.
BUHARİ:	**Sahih-i Buharî (Muhtasarı Tecriîd-i Sarîh)**, Çev. Abdullah Feyzi Kocaer, Hüner Yayınları, İstanbul, 2004.
BULĞEN,M., TAŞPINAR, İ.:	**Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri**, İFAV, İstanbul, 2015.
BURSALI, Mustafa Necati:	**Esma'ül-Hüsna Şerhi Ayet ve Hadislerle**,

	Gayem Yayım Dağıtım, İstanbul, 2011.
ÇAKMAKLIOĞLU, M. Mustafa:	"İbnü'l-Arabî'ye Göre İlâhî İsimlerin Âlemde Tecellîsi: Allah-Âlem Münasebeti Etrafında Ortaya Çıkan Bazı Problemler", **Tasavvuf Dergisi**, Say. 31., İstanbul, 2013.
CEBECİ, Lütfullah:	**Kur'an'da Şer Problemi**, Akçağ Yayınevi, Ankara, 1985.
CEVİZCİ, Ahmet:	**Paradigma Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.
_____	**Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a**, İstanbul, Say Yayınları, 2012, 4. Baskı**,** Say Yayınları, İstanbul, 2012.
CHİTTİCK, William C.:	**İbn Arabî'nin Metafiziğinde Hayal, Sufi'nin Bilgi Yolu**, Çev. Ömer Saruhanlıoğlu, Okuyan-us Yayınları, İstanbul, 2016.
_____	**"Ibn Arabi"**, (Çevrim içi) https://plato.stanford.edu/entries/ibn arabi/, Erişim: 15.07.2018.
_____	**The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination**, State University of New York Press, Albany,1989.
_____	**İbn Arabî Giriş Kitabı: Vâris-i Enbiyâ**, Çev. Kadir Filiz, Nefes Yayınları, İstanbul, 2014.

_____	**Ibn al-'Arabi: Heir to the Prophets (Makers of the Muslim World)**, Oneworld Publication, London, 2005.
COBB, John B. JR, GRİFFİN David R.:	**Süreç Teolojisi**, Çev. Tuncay İmamoğlu, Ruhattin Yazoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006.
COHEN, Simon Baron:	**Kötülüğün Anatomisi Empati ve Zalimliğin Kökenleri Üzerine,** Çev. Tuna Tezgel, Say Yayınları, İstanbul, 2016.
COŞKUN, İbrahim:	**İlahî Adalet ve Engelli Bireyler**, Kitap Dünyası Yayınları, İstanbul, 2016.
_____	**Ateizm ve İslâm: Kelâmî Açıdan Modern Çağ Ateizminin Eleştirisi**, Ankara Okulu, 2. Baskı, Ankara, 2014.
ÇANKI, Mustafa Namık:	**Büyük Felsefe Lügatı**,C.III, Nebioğlu Matbaacılık ve Kağıtçılık Ltd.Ş., İstanbul, 1958.
DEMİRLİ, Ekrem:	**İbnü'l Arabî Metafiziği**, Sufi Kitap Yayınları, İstanbul, 2013.
_____	**Tasavvufun Altın Çağı: Konevî ve Takipçileri**, Sûfî Kitap, İstanbul, 2015.
_____	**İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan: İbnü'l**

	Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2012.
_____	**İslâm Düşüncesi Üzerine Söyleşiler ve Konuşmalar: "Filler ve Körler"**, Sûfi Kitap Yayınları, İstanbul, 2016.
_____	"Vahdet-i vücûd", **DİA**, C.XXXXII.
DİYAB, Adīb Nāyif:	**"Ibn ʿArabī on Human Freedom, Destiny and the Problem of Evil", al-Shajarah 5**, 2000, s. 40.
DOĞAN, Aysel:	**Küresel Açlık Sorunu ve Sosyal Adalet**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2011.
DOSTOYEVSKİ, F.M.:	**Karamazov Kardeşler**, Çev. Nihal Yalaza Taluy, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 14. Basım, İstanbul, 2016.
Ed-DÛRÎ, Kahtan A.:	**el-Akidetü'l İslâmiyye ve Mezahibuha**, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut, 2014.
El-CÜVEYNİ:	**Kitabü'l- İrşâd (İnanç Esasları Kılavuzu)**, Çev. Adnan Bülent Baloğlu, Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan, Faruk Sancar, TDV Yayınları, Ankara, 2010.
El-EŞ'ARİ, Ebu'l Hasan:	**el-İbane ve Usûlü Ehli's Sünnet**, Çev. Ramazan Biçer, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2010.

_____	**Eş'arî Kelâmı: el-Lüma' fi'r-Red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'**, Çev. Kılıç Aslan Mavil, Hikmet Yağlı Mavil, İz Yayıncılık, İstanbul, 2016.
EL- HAKİM, Suad:	**İbnü'l Arabî Sözlüğü (Ciltli)**, Çev. Ekrem Demirli, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2005.
EL- KAYSERÎ, Davûd:	**Vahdet-i Vücûd Felsefesi (Felsefî ve Tasavvufî Risaleler)**, Çev. Mehmet Bayrakdar, İFAV Yayınları, İstanbul, 2012.
El-MATÛRİDÎ, Ebu Mansûr:	**Kitabü't Tevhid**, Çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, Ankara, 2005.
En-NESEFİ, Ebu'l Muin:	**Bahrü'l Kelam**, Çev. Ramazan Biçer, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2010.
ERAYDIN, Selçuk:	**Tasavvuf ve Tarikatlar**, İFAV Yayınları, 11. Baskı, İstanbul, 2014.
FEİNBERG, John S.:	**The Many Faces of Evil Theological Systems and The Problem of Evil**, Crossway Books, İllinois, 2004.
GAZALÎ:	**İhya'u Ulumi'd-Din,** Şirketü Daru'l Erkam, Lübnan, 1998, c.1-5; Gazalî, **İhya'u Ulumi'd- Din**, Çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yay, İstanbul, tarihsiz, c.1-10.
_____	**İlahî Ahlak (Esmâü'l Hüsnâ)**, Çev. Yaman

	Arıkan, Uyanış Yayınevi, İstanbul, 2007.
_____	**Felsefenin Temel İlkeleri (Makasıd el-Felâsife)**, Çev. Cemaleddin Erdemci, Vadi Yayınları, İstanbul, 2001.
_____	**Dinde Kırk Esas**, Çev. Ahmet Serdaroğlu, Hisar Yayınevi, İstanbul, 2015.
HIRTENSTEIN, Stephen:	**Hayatı ve Fikriyatıyla Muhyiddin İbn Arabî Bir Merhamet Abidesi**, Çev. İrfan Kelkitli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2016.
HUME, David:	**Din Üstüne**, Çev. Mete Tuncay, İmge Kitapevi Yayınları, 3. Baskı, Ankara, 1995.
_____	**Diagolues Concerning Natural Religion and Other Writings**, Ed. Dorothy Coleman, Cambridge University Press, 2007.
İBN ARABÎ:	**Füsûsü'l-Hikem**, (En Eski Metnin (TİEM 1933) Tıpkı Basımı ve Tahkikli Neşri, Haz. Mahmud Erol Kılıç, Abdurrahman Alkış, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2016.
_____	**Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Çev. Ekrem Demirli, Kabalcı Yayıncılık, 3. Bas., İstanbul, 2008.
_____	**el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, ed. Ahmet Şemsettin,

	Daru'l Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2011.
_____	**Fütûhât-ı-Mekkiyye**, Çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2011.
_____	**Risaleler 1**, Çev. Vahdettin İnce, Kitsan Basım Yayın, İstanbul, 2005.
_____	**Risaleler 2**, Çev. Vahdettin İnce, Kitsan Basım Yayın, İstanbul, 2005.
_____	**Risaleler 3** Çev. Vahdettin İnce, Kitsan Basım Yayın, İstanbul, 2005.
_____	**Rahmetün Mine'r-Rahman 1**, Çev. Muhammed Coşkun, İnsan Yayınları, İstanbul, 2018.
	Rahmetün Mine'r-Rahman 2, Çev. Muhammed Coşkun, İnsan Yayınları, İstanbul, 2018.
_____	**Mevâki'un Nucûm (Yıldızların Mevkileri)**, Çev. Abdullah Tâhâ Feraizoğlu, Kitsan, İstanbul, 2015.
	Mevâki'un Nucûm, Daru'l-Kütüb il-İlmiyye,Ed. Said Abdul Fettah, Lübnan, 2007.
_____	**Tedbirât-ı İlahiyye**, Çev. Ahmet Avni Konuk, İz Yayıncılık, İstanbul, 1991.

_____	**Kitabu't Tecelliyat ve Kitabu'l Yakin**, Çev. Abdülvehhab Öztürk, Bahar Yay., İstanbul, 2007.
_____	**Nurlar Risalesi**, Çev. Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, Altıncı Baskı, İstanbul, 2011.
_____	**Fenâ Risalesi**, Çev. Mahmut Kanık, İz Yayıncılık, Beşinci Baskı, İstanbul, 2013.
_____	**Hikmette Son Nokta**, Çev. Vahdettin İnce, Kitsan Yay., İstanbul, 2008.
_____	**Muhyiddin İbnu'l Arabî'nin Gavsiyye Risâlesi Şerhi**, ed-Dürretü's-Seniyye fi Şerhi Risâleti'l-Gavsiyye li'ş-Şeyhü'l-Ekber, Çev. Mahmut Kanık, İz Yayıncılık, İstanbul, 2010.
_____	**Allah'ın İsimlerinin Sırları ve Manalarının Keşfi**, Çev. Ramazan Biçer, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2010.
_____	**Haftalık Evrad (Devri A'la ve Salât-ı İbn-i Beşis)**, Çev. Ömer Mustafa, Pamuk Yayıncılık, İstanbul, 2014.
_____	**Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Ahmet Avni KONUK, Yayına Haz**.** Mustafa Tahralı- Selçuk Eraydın, M.Ü. İlahiyat Fakültesi VakfıYayınları, İstanbul, 2010, c.1-4**.**

_____	**Arzuların Tercümanı (Tercümânü'l Eşvak),** Çev. Mahmut KANIK, İz Yayıncılık, 4. Baskı, İstanbul, 2013.
_____	**Îcâzü'l Beyan (Fâtiha ve Bakara Surelerinin Tefsiri),** Çev. Muhammed Coşkun, İnsan Yayınları, İstanbul, 2017.
_____	**Fütûhât-ı Medeniyye (el-Muşrıkâtü'l Medeniyye fi'l Fütûhâti'l İlâhiyye)**, Çev. Abdulrahman Acer-İbrahim Ekici, 01 Yayınları, İstanbul, 2018.
	Hakikat Yolcusuna Kılavuz Allah Yolundaki Müride Nasihatler, Çev. Bedirhan Özalp, Hayy Kitap, İstanbul, 2012.
_____	**Resâ'il İbn Arabî**, Daru'l-Kütüb il-İlmiyye, Ed. Muhammed Abdülkerim el Namiri, 2. Baskı, Lübnan, 2010.
_____	**Şerhu Hal'i'n-Na'leyn**, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, Yayına Haz. Ercan Alkan, İstanbul, 2017.
İBN FADLAN:	**İbn Fadlan Seyahatnamesi**, Çev. Ramazan Şeşen, Yeditepe Yayınları, Beşinci Baskı, İstanbul, 2015.
İBN SİNA:	**Metafizik**, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2014.

_____	**İşaretler ve Tembihler**, Çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005.
GÖKBUDAK, Müfit:	**Kur'an ve Deprem: Vahiy ile Sarsılmak**, Yüzleşme Yayınları, İstanbul, 2016.
GÖLCÜK, Ş., TOPRAK, S.:	**Kelam, Tarih, Ekoller**, **Problemler**, Tekin Kitabevi, Beşinci Baskı, Konya, 2001.
KARADAŞ, Cağfer:	**Muhyiddin İbn Arabî ve Düşünce Dünyası**, Otto Yayınları, Ankara, 2018.
KARAGÖZ, İsmail:	**Esma-i Hüsna**, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 2011.
_____	**Fert ve Toplumlara İsabet Eden Musibetler Sebep ve Sonuçları**, 4. Baskı, TDV Yayınları Ankara, 1995.
	Ayet ve Hadisler Işığında Engelliler, DİB Yayınları, Ankara, 2013.
KNYSH, Alexander:	**"The Realms of Responsibility in Ibn Arabi's al-Futuhat al-Makkiya"**, (Çevrim içi) http://www.ibnarabisociety.org/articles/knyshresponsibility.html, Erişim: 15.08.2018.
El-KARİ, Ali:	**Vahdet-i Vücûd Risalesi**, Çev. Harun Ünal,

	Süleymaniye Vakfı Yayınları, İstanbul, 2013.
el KAYSERİ, Dâvûd:	**Vahdet-i Vücûd Felsefesi (Felsefî ve Tasavvufî Risaleler)**, Çev. Mehmet Bayrakdar, İFAV Yayınları, İstanbul, 2012.
KİRAZ, Erol:	**Bir Din Felsefesi Problemi Olarak İbn Arabi'de Kötülük Problemi ve Teodise** [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi], Sivas, 2013.
KONEVÎ, Sadrettin:	**Fusûsu'l- Hikem'in Sırları,** Çev. Ekrem Demirli, Kapı Yayınları, İstanbul, 2014.
_____	**Vahdet-i Vücûd ve Esasları**, Çev. Ekrem Demirli, Kapı Yayınları, İstanbul, 2014.
_____	**Esmâ-i Hüsnâ Şerhi, (Şerhu Esmâi'llâhi'l Hüsna)**, Çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013.
_____	**Tasavvuf Metafiziği (Miftâhu Gaybi'l-Cem ve'l Vücûd**, Çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013.
KILIÇ, Mahmud Erol:	**Şeyh-i Ekber & İbn Arabî Düşüncesine Giriş,** Sufi Kitap Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2013.
_____	**İbn'ül Arabî**, İSAM Yayınları, İstanbul, 2015.

_____	"Muhyiddin İbn'ül Arabî", **DİA**, C. XX.
_____	"Ekberiyye", **DİA**, C.X.
Kindî:	**Üzüntüden Kurtulma Yolları (el- Hîle li-Def'i'l-Ahzan)**, İFAV Yayınları, Çev. Mustafa Çağrıcı, İstanbul, 1998.
LEİBNİZ, Gottfried W.:	**Theodicee**, Çev. Levent Özşar, Biblos Kitapevi, Bursa, 2009.
MCGUİRE, Bill:	**Doğal Afetler**, Çev: Said Vapur, TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, Ankara, 2013.
MANAFOV, Rafiz**:**	**John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007.
MEİSTER, C.- COPAN, P.:	**Din Felsefesi: Klasik ve Çağdaş Meseleler**, Çev. Aydın Çavdar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017.
MEVLANA:	**Mesnevi**, Çev. Veled İzbudak, MEB Yayınları, İstanbul, 1991, c.1-6.
MİTHAT, Ahmed:	**Dârü'l- Fünûn Dersleri: Târîh-i Hikmet**, Çizgi Kitabevi, Konya, 2016.
MUSAKHANOV, Orkhan:	**Afîfüddin Tilimsâni'nin İlâhî İsimler Nazariyesi**, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2018.

MUTAHHARİ, Murtaza:	**Adl-i İlahi**, Çev. Hüseyin Hatemi, Kevser Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2014.
ORMSBY, Lee Eric:	**İslâm Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise)**, kitabiyat, Çev. Metin Özdemir, Ankara, 2001; Eric L. Orsmby, **Theodicy in Islamic Thought: The Dispute Over Al-Ghazali's Best of All Possible Worlds**, Princeton University Press, 1984.
OKUDAN, Rıfat:	**Gelenbevî ve Vahdet-i Vücûd**, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2006.
ÖZDEMİR, Metin:	**İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi**, Furkan Kitaplığı, İstanbul, 2001.
_____	**İlahi Adalet ve Rahmet Penceresinden Kötülük ve Musibetler**, Ankara, DİB Yayınları, 2015.
Pan American Health Org.:	**Doğal Afetler Toplum Sağlığını Koruma**, Çev. Nilgün Sarp, Nobel Akademik Yayıncılık, 2. Basım, Ankara, 2014.
PLATON:	**Devlet**, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cingöz, Remzi Kitabevi, 7. Basım, İstanbul, 1992.
_____	**Diyaloglar 1**, 3. Bas., Çev. Teoman Aktürel, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.

_____	**Diyaloglar 2**, Çev. Tanju Gökçöl, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.
_____	**Yasalar**, Çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, Kabalcı Yayıncılık, 4. bas., İstanbul, 2012.
_____	**Euthyphron**, Çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2016.
_____	**Timaios**, Çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2015.
PETERSON, Micheal v.d.	**Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş,** Çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, İstanbul, 2006.
ROWE, William L.:	**Philosophy of Religion: An Introduction,** Dördüncü Baskı, Wadsworth, 2007.
RUNZO, Joseph:	**Global Philosophy of Religion: A Short Introduction**, Oneworld, England, 2001.
RUSSELL, Jeffrey Burton:	**İblis: Erken Dönem Hıristiyan Geleneği**, Çev. Ahmet Fethi, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2000.
_____	**Şeytan: Antikiteden İlkel Hıristiyanlığa Kötülük Algıları**, Çev. Elif Çelik, Panama Yayıncılık, Ankara, 2017.
_____	**Lucifer: Ortaçağda Şeytan**, Çev. Ahmet Fethi,

	Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2000.
SARUHANİ, İbn İsa:	**Esmâ-i Hüsna Şerhi**, Akçağ Yyaınları, Yayına Haz. Numan Külekçi, İstanbul, 2003.
SEYİD, Muhammed Salih M.:	**Medhal İla İlm'ül Kelam**, Daru'l Kabai**,** Kahire**,** 2001.
SOCCİO, Douglas J.:	**Felsefeye Giriş: Hikmetin Yapıtaşları**, Çev. Kevser Kıvanç Karataş, Kaknüs, İstanbul, 2010.
SÖNMEZ, Ramazan**:**	**el-Esma-i Hüsna**, Konevi-Der Yayınları, Konya, 2010.
SÖNMEZ, Ürün Şen:	**Türk Romanında Kötülük Başlangıçtan 1950'ye**, Yitik Ülke Yayınları, İstanbul, 2016.
STÖRİG, H.J.:	**İlkçağ Felsefesi: Hint, Çin, Yunan**, Çev: Ömer Cemal Güngören, Yol Yayınları, İstanbul, 1993.
SPİNOZA, Benedictus:	**Ethica Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak,** Çev. Çiğdem Dürüşken, Alfa Yayınları, İstanbul, 2014.
_____	**Kötülük Mektupları**, Çev. Alber Nahum, Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2008.
TAYLAN, Necip:	**İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri**, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, İstanbul, 1994.

TOKAREV, S. A.:	**Dünya Halklarının Dinler Tarihi**, Çev. Rauf Aksungur, Ozan Yayıncılık, İstanbul, 2006.
TOPALOĞLU, Aydın:	**Teizm ya da Ateizm: Tanrıtanımazlığın Felsefî Boyutları,** Furkan Yayınları, İstanbul, 2001.
_____	**John Scotus Erigena Metafiziği**, Akis Kitap, İstanbul, 2014.
_____	**Filozofların Tanrısı: Teistik Perspektif**, İstanbul, Ufuk Yayınları, 2014.
_____	**Ateizm ve Eleştirisi**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2002.
TOPALOĞLU, B.-ÇELEBİ, İ.:	**Kelam Terimleri Sözlüğü**, İSAM, İstanbul, 2010.
ULUÇ, Tahir:	**İbn Arabî'de Sembolizm**, İnsan Yayınları, Dördüncü Bas. İstanbul, 2007.
ULUDAĞ, Süleyman:	**İbn Arabî**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1995.
	Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, Marifet Yayınları, İstanbul, 1990,
WERNER, Charles:	**Kötülük Problemi**, Çev. Sedat Umran, Kaknüs,

	İstanbul, 2000.
YARAN, Cafer Sadık:	**Kötülük ve Theodise: Batı ve İslâm Din Felsefesinde "Kötülük Problem"i ve Teistik Çözümler**, Vadi Yayınları, Ankara, 1997.
YASA, Metin:	**Tanrı ve Kötülük**, Elis Yayınları, İkinci Basım, Ankara, 2014.
_____	**İbn Arabî ve Spinoza'da Varlık**, Elis Yayınları, Ankara, 2014.
YAVUZ, Yusuf Şevki:	"Şer", **DİA**, C.XXXVIII.
YAZIR, E. M.Hamdi:	**Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri**, Akçağ Yayınları, Beşinci Basım, İstanbul, 2015.
YILDIRIM, Nimet:	**İran Mitolojisi: Kökenleri, Kaynakları**, **Ana Temaları**, Pinhan Yayıncılık, İkinci Basım, İstanbul, 2015.
YKY:	**Cogito,** Kötülük, Sayı 86., İstanbul, 2017.
YURDAGÜR, Metin:	**Esmâ-i Hüsna -Allah'ın İsimleri-**, İkinci Baskı, Marifet Yayınları, İstanbul, 1996.
ZERDÜŞT:	**Avesta Bölümler**, Çev. Eshat Ayata, Kora Yayın, Üçüncü Bas., İstanbul, 2011.

Çevrim içi:	http://www.arastiralim.net/ilk/orman-yanginlarinin-faydasi.html, Erişim: 22.12.2016.

ÖZGEÇMİŞ

5 Mayıs 1975`de Sivas ili Çatpınar Köyü'nde doğdum. İlkokulu Mecidiye İlkokulu'nda, ortaokul ve liseyi Eyüp İmam Hatip Lisesi'nde okudum. 1999 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümünden mezun oldum. 2004 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe bölümünden Prof. Dr. Hüseyin SARIOĞLU hocamın danışmanlığında **Felsefeci Olarak Cemil Sena ve Türk Düşüncesindeki Yeri** adlı tezimle mezun oldum. Daha sonra İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında Prof. Dr. Recep ALPYAĞIL hocamla doktora programına başladım. Milli Eğitim Bakanlığı'nda sınıf öğretmeni olarak görev yapmaktayım. Evli ve iki çocuk babasıyım.