

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

İBN ARABÎ'DE VARLIK VE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

SELAHATTİN AKTİ



Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>
İTİFA
YAYINCILIK

Litera – 225
Tarih, İnceleme, Araştırma – 43
İbn Arabî’de Varlık ve Kötülük Problemi
Yazar: Selahattin Akti

Copyright© 2018 Kadem Yapım Medya İletişim ve Piyasa Araş. Org. San. ve
Tic. Ltd. Şti.

Bu eserin Türkçe telif hakları Kadem Yapım Medya İletişim
ve Piyasa Araş. Org. San. ve Tic. Ltd. Şti.’ne aittir. Yayıncının izni olmaksızın
tümüyle veya kısmen yayınlanamaz, kısmen de olsa fotokopi, film vb.
tekniklerle çoğaltılamaz ve elektronik ortamlarda yayınlanamaz.

Kapak Ebrusu: “Tanrı’nın Dokunuşu” / Funda Köz Demirçin
İç Düzen & Kapak Tasarım: Litera Yayıncılık

Baskı: Ofis Matbaa Yayın Kâğıt San. Tic. Ltd. Şti.
Maltepe Mah. Gümüşsuyu Cad. Işık Sanayi Sitesi No:19 B blok Z-1
Topkapı-Zeytinburnu/ İstanbul

ISBN: 978-605-2023-39-6

1. Basım, 2018

**KADEM YAPIM MEDYA İLETİŞİM VE PİYASA
ARAŞ. ORG. SAN. VE TİC. LTD. ŞTİ.**

Kalenderhane Mah. Cemal Yener Tosyalı Cad.

Şehzade Cami Sok. No:3 Fatih/İstanbul

Tel/Fax: 0(212) 522 86 90

web: www.literakitap.com

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi : <https://rantey.org>

email: litera@literakitap.com

İBN ARABÎ'DE VARLIK VE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

SELAHATTİN AKTİ



LİTERA YAYINCILIK

İstanbul - 2018

www.literakitap.com

*Çocuk yaşıydım...
Gecenin karanlığında beni her uğurlayışında
Arkamdan bakakalan buğulu gözlerini hiç unutmadım.
Hakkını ödeyemem
Nur içinde yat...*

İçindekiler

Kısaltmalar 10

ÖNSÖZ 11

GİRİŞ 17

- 1.Eserin İçeriği 17
- 2.Hedef ve Metod 25
- 3.Batı'daki İbn Arabî Araştırmaları 27

I. BÖLÜM: KÖTÜLÜK VE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

1. DİN FELSEFESİNDE KÖTÜLÜK VE KÖTÜLÜK PROBLEMİ 41

1. Kötülük terimi 41
2. Kötülüğün çeşitleri 42
 - Fizikî veya doğal kötülük 42
 - Ahlâkî kötülük 43
 - Metafizik kötülük 44
3. Kötülük problemi ve çeşitleri 45

2. PROBLEMİN ÇÖZÜMLERİ 49

1. Augustinuscu Teodise 59
2. İrenaeuscu Teodise ve John Hick'in 'Ruh Yapma Teodisesi' 61
3. Leibniz'in Metafizik Teodisesi 65
4. Özgür İrade Savunması ve Süreç Felsefesi 72
Özgür İrade Savunması (Free Will Defense) 72
Süreç Felsefesi 74
Tanrı Risk Alır mı? 76
5. İslam Düşünce Tarihinde Teodise 78
Kur'an-ı Kerim 80
İslam Felsefesi Tarihi 82
Kelam Tarihi 91

3. ARA SONUÇ VE SORULAR 99

II. BÖLÜM: İBN ARABİ VE KÖTÜLÜK

1. İBN ARABİ'NİN BİYOGRAFİSİ, ESERLERİ VE FELSEFESİNİN ANA KONULARI 105

1. Hayatı 105
2. Eserlerindeki Ana Konular ve Üslub 115
3. Yararlandığı Kaynaklar 121

2. İBN ARABİ'NİN VARLIK ANLAYIŞI 139

1. Anahtar Kavramlar 140
Yokluk ('Adem) 140
Varlık (Vucûd) 142
Mutlak ve Mümkün Varlık 148
Tecelli 156
Yaratılış ve Sevgi Hareketi 161
İsimler Teorisi 164
Dünya bir hayaldir 166
2. Varlığın Mertebeleri (Hazarât) 169
Ehadiyye Mertebesi 173
Vâhidiyye Mertebesi 174
Ervâh Mertebesi 179

Misâl Mertebesi 179

Şahâdet Mertebesi 181

3. Varlığın Birliği (Vahdetu'l-Vucûd) 185

4. İnsan ve İnsan-ı Kâmil 190

3. İBN ARABÎ FELSEFESİNDE KÖTÜLÜĞÜN

ANLAMI 199

1. Metafizik Kötülük 210

2. Fiziki/Doğal Kötülük 214

3. Ahlâki Kötülük 216

4. İBN ARABÎ'NİN KÖTÜLÜK PROBLEMİNE

GETİRDİĞİ ÇÖZÜM (TEODİSE) VE KADER 221

1. İbn Arabî'nin Metafizik ve Doğal Kötülüklere
Karşı Tavrı 222

2. İbn Arabî'nin Ahlâki Kötülüklere Karşı Tavrı 227

Birinci Yaklaşım 230

İkinci Yaklaşım 243

3. Kader 251

SONUÇ 255

KAYNAKÇA 265

DİZİN 283

Kısaltmalar

- DİA:** Diyanet İslam Ansiklopedisi. İstanbul: İSAM, 1988-2013.
- FS:** İbn Arabî, Muhyî'd-dîn Muhammad. *Fûsûsu'l-Hikem*. Thk. Abu'l-Alâ Afîfî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1946.
- FT :** İbn Arabî, Muhyî'd-dîn Muhammad. *El-Futûhâtu'l-Mekkiyye*. 1-9. Cilt. Tkh. Ahmed Şamsu'd-dîn. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiya, 1999.

ÖNSÖZ

Gençlik yıllarımda yaşadığım bazı üzücü olaylar bana güzel şeyler öğretmişti. Acıları sorgulamayı ve başkalarının çektiği acılar için empati kurmayı bu dönemde öğrendim. Empati kurmayı bir defa öğrenen insan için dünyadaki her bir sorun önemlidir ve artık o, “Bana ne?” diyemez hâle gelir. Bu noktaya gelen biri için artık başkalarının çektiği acılar da üzücüdür. Zira o acılar, insana hep kendi acılarını hatırlatır.

Doğup büyüdüğüm ülkeyi terk ederek Almanya’ya gitmek zorunda olduğum günlerdi. Sonraki yıllarda iyi dostlar edindiğim hayatımdaki bu yeni ülkenin dilini ve insanlarını tanımaya çalışırken bir gün, evimin yakınlarında bulunan Freiburg İslam Merkezi’nden bir telefon aldım. Yetkili arkadaşlar, tanımadıkları birisinin kendilerinden yardım istediğini ve hasta bir yakınına dua etmesi için bir din adamı aradığını bildirdiler. Merkezde görevli olan imamın tatilde olması nedeniyle benden yardımcı olmamı rica ettiler. Belirtilen saatte Freiburg Üniversitesi’ne ait çocuk kliniğine gittim. Hasta çocuğun odasına girdiğimde otuzlu yaşlarda olabileceğini tahmin ettiğim ebeveyniyle karşılaştım. Henüz 3-4 yaşındaki çocuk ağır hastaydı ve doktorları onun birkaç gün içinde öleceğini tahmin ediyordu. Yataktaki çocuğunun başucunda bekleyen gözü yaşlı Kosovalı annenin dilini anlamıyordum. Ancak babanın, gözyaşları içerisinde söyledikleri hâlâ kulaklarımda çınlar: *Neden? Tanrı, suçsuz ve günahsız bir çocuğun acılar içinde ölmesine neden göz yumar?*

Bu olaydan sadece birkaç ay sonra Türkiye'de büyük bir deprem (17 Ağustos 1999) oldu. On binlerce insan ya öldü veya kayboldu. Ancak insanlık, bu yıllardaki en büyük darbesini Hint okyanusundaki deprem ile aldı. Bu depremle oluşan tsunami dalgaları yaklaşık 230.000 insanı canından etti. Evini kaybedenlerin sayısı korkunçtu. İki milyona yakın insan evsiz kalmıştı. İnsanoğlu yaralarını henüz sarmıştı ki Suriye iç savaşıyla beraber büyük bir trajediyle tanıştı. Rakamlar yine korkunçtu. Bu savaşta hayatını kaybedenlerin sayısı yarım milyonu, yurdunu terk ederek başka ülkelere sığınanların sayısı ise beş milyonu aşmıştı. İkinci dünya savaşından sonra görülen bu en büyük mülteci akını, dünyada da siyasi bir kaosun yaşanmasına neden oldu. Televizyon ekranlarına hâlâ, denizi aşır Avrupa'ya ulaşmaya çalışırken boğulan insanların cesetlerinin görüntüleri yansıyor.

Bir zamanlar bir yerlerde roman ile yazarı arasındaki ilişkiyi irdeleyen bir yazı okumuştum. O satırların yazarına göre romanlarda geçen olayların bir kısmı, bazen yer ve zaman isimleri değiştirilmiş olsa da, onları yazan kişinin hatıralarıydı. Elbette bu iddianın doğruluğunu test edecek durumda değilim, ancak, elinizdeki bu kitabın böylesi bir tecrübe sonucu yazıldığını itiraf edebilirim. Bu kitabın konusu, salt entelektüel bir aktivite olsun veya akademik bir kariyerin içini doldursun diye seçilmedi. Kötülüğün dünyadaki varlığı ve Tanrı'nın buna neden izin verdiği sorusu, bu satırların müellifi tarafından gerek indî muhasebesinde ve gerek dost meclislerinde samimi bir dille defaatle soruldu.

İnsanların çoğunun; "Karşılığı cennet veya cehennem olan bir imtihanın gereği olarak kötülük vardır." şeklinde bu soruya verdiği cevaplar beni yeterince tatmin etmedi. Bu anlayışa göre Tanrı, yukarıda anlatılan örnekte, anne-babanın tepkisini ölçmek ve gösterdikleri tepkiye göre onları cezalandırmak veya ödüllendirmek için çocuklarını ellerinden almıştır. İyi ama, ebeveynin

imtihanı için neden küçük bir çocuk acılar içinde kıvranmak zorunda olsun?

Öte yandan eğer kötülük böylesi bir imtihan dolayısıyla var ise, kişinin bu imtihana girmek zorunda oluşu nasıl açıklanacak? İnsan açısından varlığa gelmek, eğer içinde kötülüğün de olduğu bu dünyayla yüzleşmekse, şöyle bir soru sorulabilir: İçinde kötülüğün de olduğu bu dünyaya gözlerini açarak sorumlu tutuldukları bir imtihanı kaybetme riski almak istemeyenlere, varlığa gelmeme alternatifi sunulmuş mudur? Sorunun biraz tuhaf olduğunu kabul ediyorum. Çünkü kendisine, varlığa gelmek isteyip istemeyeceği sorulabilecek her “Ben”in, bu soruyu cevaplayabilmesi için öncelikle herhangi bir varlık boyutunda varlığa gelmesi gerekmektedir. Olmayan bir şeye soru soramazsınız. Ancak, bir şey herhangi bir varlık boyutunda var olduktan sonra da bu soruyu sormanın bir anlamı kalmaz. Zira artık o şey, geri dönülemez bir yola girmiş ve varlık döngüsünde kendisini bekleyen tekâmül sürecinde yerini almıştır.

Hiç kuşkusuz bu tür soruları soranlar, âlemin kötülükle olan metafizik ilişkisini bilmek isterler. Zira kötülüğün fizikî sebeplerini bulup açıklamak zor değildir. Mesela bir tsunami dalgasının fizik kurallarına göre nasıl meydana geldiğini açıklamak günümüz şartlarında çok kolaydır ve bilim adamları tarafından yapılmaktadır. Ancak bilim adamları tarafından yapılan bu açıklamalar, âlemi var eden bir yaratıcının, neden böylesi bir evren tasavvuruna ihtiyaç duymuş olabileceğiyle ilgili bize bir izah sunmaz. Ateistler için de bu sorunun bir cevabı yoktur, çünkü onlara göre Tanrı yoktur. Ancak âlemin bir yaratıcısı olduğuna inananlar açısından soru anlamlıdır ve her anlamlı soru gibi bir cevabı olmalıdır.

Yeryüzündeki dinlerin neredeyse tamamı, aslında, neyin iyi neyin kötü olduğunu açıklamakla meşguldür. İyi ve kötüyü tarif eden dinler, daha sonra toplumun her kesiminin anlayacağı uygun

bir dille kötü olanı yapanlara ceza, iyi olanı yapanlara ödül vaat eder. Ancak toplumun her kesiminin anlayacağı bir dille gelen bu mesajlar, sistemin neden bu şekilde kurulduğuyla alakalı ontolojik soruları ya cevapsız bırakır ya da sembol ve işaretlerle anlatır.

Toplum için kullanılan birinci tür dil için “zâhır” diyen mistikler, “bâtın” diye isimlendirdikleri ikinci dilin peşine düştüler. Görünen fizikî âlemin, varlığın sadece bir boyutu olduğunu düşünen bu insanlar, “*görünmeyen gerçek*” diye isimlendirdikleri varlığın diğer boyutunu keşf etmek gayretine girdiler. Gözlerin açık olmasını gerektiren fizikî dünyanın keşfinin aksine öte dünyayı keşfetmek, ancak gözü kapatmakla mümkündü (Mystik kelimesinin yunanca kökenleri arasında bulunan “sır” ve “gözü kapatmak” şeklindeki anlamlarına dikkat!). Bu insanların, üzerine kafa yordukları konulardan birisi de elbette ki kötülüğün bu dünyadaki varlığıydı.

Bu akımın İslam coğrafyasındaki temsilcileri Batı’da Müslüman mistikler şeklinde isimlendirilse de, onlar, arada farklılıklar olduğunu ileri sürerek kendilerini “sûfî”, yollarını da “tasavvuf” olarak adlandırdılar. Köklü bir geleneğe sahip olan tasavvuf, geçtiğimiz yüzyıllarda içinden bugün artık Batı dünyasında da tanınan Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî (öl. 1273) gibi şahsiyetleri çıkardı. Tasavvuf geleneği içerisinde birbirinden değerli düşünür ve şairler bulunmakla beraber, ben, kötülüğün anlamını bulmaya çalıştığım bu çalışmamda İbn Arabî üzerine yoğunlaştım. “Neden İbn Arabî?” sorusuna verecek kolay bir cevap bulamıyorum. İbn Arabî ile yıllar önce ilk karşılaşmamda “Evet, işte bu!” dediğimi hatırlıyorum sadece. Onu ilk okuduğumda, bir şeyleri keşfediyor olmaktan kaynaklanan ve ruhumu saran bir haz dalgası hissetmiştim. İbn Arabî, işe, kafalarımızda biriktirdiğimiz basmakalıp bilgilere bal- yoz indirerek başlıyordu. İbn Arabî’de her şey çift kutupluydu ve hiçbir şey görüldüğü gibi değildi. Görüneni reddeden bir hayalci

değildi o, ama görünen şeyin görünmeyen hakikatleri olduğunu iddia ediyordu. Onu okuyup anlayan birisi için hiçbir şey artık eskisi gibi görünmez. Ancak onu anlamak her zaman kolay olmaz.

Bu çalışmamda, kötülüğün, İbn Arabî'nin varlık felsefesinde nasıl bir tanıma sahip olabileceğini bulmaya çalıştım. İbn Arabî'nin eserlerinde, ilk karşılaşmanızda anlamadığınızı bir metin, sonraki okumalarda kendini size açabilir. Bunun olması için sabırlı olmak, sistemin tamamını göz önünde bulundurmak, okuduğunuzu düşünmek ve anlamak için bir süre ara vermek ve tekrar okumak gerekebilir.

Elinizdeki bu çalışmanın hikâyesi Almanya'nın Köln şehrine kadar uzanır. İkamet ettiğim Köln şehrinde yazımını tamamlayıp 2015 yılında Frankfurt Üniversitesi'ne teslim ettiğim doktora tezimi bir yıl aradan sonra yeniden gözden geçirmiş, birtakım çıkarmalar ve eklemeler yapmıştım. Çalışma bu yeni hâliyle 2016 yılında '*Gott und das Übel: Die Theodizee-Frage in der Existenzphilosophie des Mystikers Muhyiddin Ibn Arabi*' adıyla Chalice Verlag'ta yayınlandı. İki yıl aradan sonra eseri Türkçeye çevirmek istediğimizde yeni birtakım zorluklarla karşılaştık. Her ne kadar kitabın Almanca baskısında genel okuyucu düşünülerek akademik dilde bazı sadeleştirmelere gidilmiş olsa da, yine de o hâliyle Türk okuyucunun karşısına çıkamazdı. Zira söz konusu Almanca nüsha, alana uzak olan Avrupalı okuyucu düşünülerek birçok açıklama ve dipnotla zenginleştirilmişti. Türk okuyucusunun aşına olduğu bu açıklamaların kitapta yer alması dikkatlerin dağılmasına ve metnin gereksiz yere uzamasına sebep olacaktı. Bu yüzden elinizdeki bu eserde asıl metnin bir kısmından sarfınazar edildi. Bu arada motamot bir çeviri yerine serbest çevirinin esas alındığı metnin bazı bölümleri de yeniden gözden geçirilerek eklemeler yapıldı.

İbn Arabî'nin sistemiyle alakalı yaptığım değerlendirmelerde elimden geldiğince onu en iyi şekilde anlamaya ve anlatmaya

çalıştım. Ancak takdir edersiniz ki sekiz yüz yıldır lehinde ve aleyhinde yüzlerce eser telif edilmiş ve ateşli tartışmalara sebep olmuş İbn Arabî gibi birini çalışmak pek de kolay değildir. Dolayısıyla yazdığım her şeyde tam isabet ettiğimi iddia etmek haddi aşmak olur. Bu yüzden elinizdeki eseri okuduktan sonra eleştirilerini paylaşmak isteyen okurlara kapım her zaman açıktır.

Yurt dışında araştırmalarımı sürdürdüğüm dönemde ve sonrasında bana yardımlarını esirgemeyen dost ve arkadaşlarım oldu. Onlara ne kadar teşekkür etsem azdır. Hepsinin ismini burada zikretmem imkânsız olsa da bazılarını hatırlatmama lütfen izin veriniz. Öncelikle, uzun bir aradan sonra tekrar akademik hayata dönerek doktora yapmaya başlamamı en fazla destekleyen ve iki çocuğumuzun bakımıyla ilgilenerek bana rahat bir çalışma yapmamı sağlayan eşim Esen Akti'ye teşekkür etmek istiyorum. Çalışmam boyunca bana yol gösteren, tavsiyelerinden istifade ettiğim danışman hocam Prof. Dr. Abdullah Takım, kendisine teşekkür borçlu olduğum bir başka isimdir. Ayrıca bu çalışmayı rahat bir şekilde sürdürebilmem için bana değişik şekillerde katkıda bulunan ve ismini sayamadığım herkese tekrar tekrar teşekkür ederim.

Çanakkale 2018

GİRİŞ

1. Eserin İçeriği

İnsan hayatının hep güzellikler içerisinde geçtiğini söyleyerek kötülükleri görmezden gelmek çoğumuzun pek de makul görmeyeceği bir yaklaşım olurdu. Yaşamakta olduğumuz acıların kaynağı olarak görülen kötülükler ne yazık ki hayatımızın ayrılmaz bir parçası olarak her an ve her yerde varlığını hissettirir. Bir yanda canlılara acı veren deprem ve sel gibi doğal kötülükler, diğer yanda tecavüz, hırsızlık ve savaş gibi insan kaynaklı kötülüklerin varlığı inkâr edilemez görünmektedir.

Dünyada yaşayan insanların büyük bir kısmının, her şeye gücü yeten ve mutlak iyi olan bir Tanrı'ya inandığı ortadadır. Ancak bu insanların, her şeye gücü yeten iyi bir Tanrı'nın, kötülüğe neden izin verdiğini anlamakta zorlandığı da bilinmektedir. Zira ilerde ele alacağımız gibi kötülüğün dünyada görmeye alıştığımız şekli ile mutlak iyilik ve mutlak kudret sahibi bir Tanrı tasavvuru çelişmektedir. İnsan mutluluğunun önünde duran kötülüğün gerçekte ne olduğu, varlığı, varlık nedeni ve Tanrı'nın buna neden izin verdiğini, felsefe tarihinde uzun tartışmalara sahne olmuş ve "Kötülük Problemi" olarak adlandırılmıştır.

İlginç bir tevafuk eseri, bir araştırma yapmak vesilesiyle bulunduğum İstanbul'da, bu satırları yazarken yaşadığım, insanlara

korku salan deprem¹ ve yine İstanbul sokaklarında rastladığım, savaş yüzünden ülkelerini terk etmiş Suriyeli mültecilerin² içler acısı durumu, kötülük sorununu yüzyıllar önce tartışan düşünürlerin verdikleri örneklerin hiç değişmediğini gözler önüne seriyor. 1 Kasım 1755’te Lizbon şehrini harabeye çeviren ve tarihte bilinen depremlerin en büyüğü olarak kayıtlara geçen deprem, sonraki yıllarda Avrupa düşünce atmosferi üzerinde derin etkiler bırakmıştı.³ Voltaire (öl. 1778) bu olaydan yaklaşık bir yıl sonra yazdığı bir mektupta, Leibniz’in (öl. 1716) “bütün mümkün dünyaların en iyisi” düşüncesinin korkunç bir saçmalık olduğunu söylemişti. Lizbon felaketi için yazdığı bir şiirinde (*Poème sur le désastre de Lisbonne*) Voltaire, bu düşüncenin hayatımızın elemelerini aşağılamaktan başka bir şey olmadığını ifade edecektir.⁴

Kötülük problemi felsefenin çok eski bir problemidir ve Thales’ten (öl. MÖ 546) günümüze kadar hemen her filozofu uğraştırmıştır. Dünyada gereğinden fazla kötülüğün olduğu düşüncesi aynı zamanda ateistlerin en büyük dayanaklarından biri olmuş ve teizme karşı sıkça kullanılmıştır. Ateizmi temellendirmek için, çok eski zamanlardan beri en sık kullanılan kanıt, kötülüğün dünyadaki gerçek varlığına gönderme yapan argümandır.⁵

-
- 1 24.05.2014 tarihindeki 6,5 şiddetindeki deprem, 1999 yılında yaşanan ve 17480 kişinin ölümüne sebep olan depremi hatırlatmış ve uzmanların, gelmesini bekledikleri büyük depremin habercisi sayılmıştı.
 - 2 Bu satırların yeniden kaleme alındığı 2018 yılı itibarıyla BM mülteciler yüksek komiseri Filippo Grandi’nin TC Cumhurbaşkanı ile gerçekleştirdiği toplantıda sadece Türkiye’ye sığınmış olan Suriyeli mültecilerin sayısını 3,5 milyon olarak vermesi dikkat çekicidir. UNHCR/BM Mülteci Örgütü-Türkiye. http://www.unhcr.org/tr/18778-grandi-urges-aid-turkeys-refugee-hosting-effort.html?et_fb=1 (Erişim: 25.3.2018)
 - 3 Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde ‘İlahi Adalet’ Sorunu (Teodise)*, Çev. Metin Özdemir (Ankara: Kitâbiyât, 2001), 18.
 - 4 Ormsby, *İslam Düşüncesinde ‘İlahi Adalet’ Sorunu*, 17-19.
 - 5 Ahmet Cevizci, *Felsefe* (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2007), 519.

Kötülüklerin, Tanrı'nın yokluğunu ispat etmek için kullanımı, günlük hayatta da sıkça rastlanan bir davranış biçimidir. Romanlar bunun örnekleriyle doludur. İçinde yaşadığı çağın çetin sosyal olaylarını romanlarında ustaca aktaran Dostoyevski'nin (öl. 1881), '*Karamazov Kardeşler*' ve '*Suç ve Ceza*' gibi romanları, yaşanan hayattaki kötülükleri maharetle ele alır. *Suç ve Ceza*'nın roman kahramanı Raskalnikov, çevresindeki haksızlıklara karşı savaş açmış idealist bir gençtir. Aynı şehirde yaşayan Sonya ise, sarhoş babasının içki masrafları yanında üvey annesi ve onun iki çocuğunun, kira dâhil tüm masraflarını, bedenini erkeklere satarak karşılamak zorunda kalan dindar ve çok genç bir kızdır. Başlarına gelen türlü felaketlerden sonra Sonya'nın küçük ve bakımsız odasında Raskalnikov ile Sonya'nın bu girdaptan çıkış yollarını konuştukları sahne ilgi çekicidir. Durumu kurtarılamayacak kadar kötü gören Raskalnikov, Sonya'nın henüz küçük yaştaki kız kardeşi Poleçka'yı kastederek: "Herhâlde onunda olacağı bu!" der. Küçük kız kardeşinin de kendisi gibi hayat kadını olabileceği düşüncesi Sonya'nın kalbine saplanan bir bıçak gibi ona acı verir ve haykırır: "Tanrı böyle korkunç bir şeye izin vermez!" Raskalnikov, dindar Sonya'yı hıçkıra hıçkıra ağlatacak şu cevabı verir: "Belki de Tanrı hiç yoktur."⁶

Eserlerinde, gerçek hayattan alınma kötülük temalarına yer vererek, yaşadıkları çağın haksızlıklarına karşı savaş açan ve okuyucuyu bunlara karşı tepkili olmaya yönlendiren sağduyulu yazarlar hep olagelmıştır. Ancak, daha fazla okuyucu kazanma ve daha çok satma arzusuyla, hiç bilinmeyen ve aklın sınırlarını zorlayan, yeni ve fantastik kötülükler icat eden yazarların uğraşları acaba nasıl karşılanmalıdır? Kötülüğün estetiği üzerinden para kazanmayı alışkanlık edinen bazı edebiyatçıların, kötülüğün yaygınlaşmasına mı yoksa önlenmesine mi hizmet ettikleri ciddi

6 Fyodor Mihayloviç Dostoyevski, *Suç ve Ceza* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012), 400-401.

bir sorudur. Çocukları, her romanında farklı ve dâhiyane yeni bir teknikle ölüme gönderen yazar acaba nereden beslenmektedir?⁷ Bataille'a (öl. 1962) göre edebiyatın yaratıcılığının kaynağı, günahkârlık ve kötülüktür. Edebiyat suçludur ve artık suçluluğunu kabul etmelidir.⁸

Tecrübe etmekte olduğumuz kötülüğün âlemdaki varlığı gelecekte de bir problem olarak teizme yapılan geleneksel bir itiraz olmaya devam edecek gibi görünüyor. Bu sebeple, bu probleme kısmî de olsa bir çözüm getirmeye çalışmak ve kötülük olgusundan hareketle teizm aleyhinde yapılan iddiaları cevaplamak birçok teisti yakından ilgilendirmektedir. Zira bu problem daha çok tek tanrılı monist anlayışa sahip teistlerin ilgilenmek zorunda olduğu bir sorundur. Bir iyi bir de kötü tanrı inancına sahip düalist dinlerin veya tanrısı ya da tanrıları için mutlak iyilik, mutlak kudret ve mutlak ilim gibi şartlar ileri sürmeyen dinlerin 'kötülük problemi' yoktur.⁹

Felsefe tarihinde kötülük üzerine yapılan araştırmalarda kötülük genel olarak üç ana sınıfa ayrılmıştır. Buna göre yalan, cinayet, hırsızlık gibi, insanların bilinçli olarak, özgür seçimleri ya da ihmalleri sonucu ortaya çıkan kötülükler '*ahlâki kötülük*'; deprem, kuraklık, sel gibi doğadan kaynaklanan kötülükler '*doğal*

7 Günay Güner, "Kötülük izleği bağlamında Necip Fazıl Kısakürek Şiiri", *Gökyüzü Dergisi*, (Kocaeli, 2007), 1.

8 Çünkü onun düşüncesine göre kötülük hayatın temel gerçeklerindendir. Ancak kötülük, sanıldığı gibi bir "ahlaktan yoksunluk durumu" değil, tam tersine daha yüksek başka tür bir ahlakın şartıdır. Bu durumda kötülük, yasaklara karşı gelmenin bir yoludur. Zira ona göre "yüksek ahlak" bunu gerektirir. Bataille, özgürlüğü ve değerleri yeniden yaratmanın kötülüktan geçtiğini ve bunu üstlenmenin cesaret gerektirdiğini ileri sürer. Bk. Georges Bataille, *Edebiyat ve Kötülük*, Çev. Ayşegül Sönmezay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997), 10.

9 Peter Fischer, *Philosophie der Religion* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; UTB [u. a.] 2007), 64.

kötülük’; maddenin yetkinsizliğinden kaynaklanan kötülükler ise *‘metafiziksel kötülük’* olarak isimlendirilmiştir.¹⁰

Kötülük problemi ise yalın biçimiyle şöyle ifadelendirilebilir: Varlıkların ezeli kaynağı olan, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve sonsuz iyi olan bir Tanrı ile evrendeki kötülüklerin varlığı nasıl açıklanabilir?

Tarihte ilk defa Leibniz (öl.1716) tarafından kullanılan *“teodise”* terimi ise Grekçede ‘Tanrı’ (θεός, theós) ve ‘adalet’ (δίκη, dīkē) anlamına gelen iki kelimenin bir araya getirilmesinden oluşur ve teknik bir terim olarak dünyadaki kötülük olgusu karşısında Tanrı’nın adaletini haklı çıkarma ya da O’nun yüce hikmetini savunma anlamında kullanılır.¹¹ Bu ifade G. W. Leibniz tarafından İncil’in Romalılar 3:5. bölümünde bulunan *“Ama bizim haksızlığımız Tanrı’nın âdil olduğunu ortaya çıkartıyorsa, ne diyelim?”* şeklindeki söze uygun olarak, dünyada bulunan fizikî ve ahlâkî kötülüğün ilâhî gerekçesini ortaya koyduğu teorisini adlandırmak için geliştirildi.¹² Bununla beraber Teodise bu alanda yapılan bütün fikrî aktivitelerin genel bir adı olarak da görülmüştür.¹³

10 Krş. Alexander Ulfig, *Lexikon der philosophischen Begriffe*, (Köln: Komet Verlag, 2003), 432; Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 24-28.

11 Krş. Ulfig, *Lexikon der philosophischen Begriffe*, 418; Fischer: *Philosophie der Religion*, 63; Norbert Hoerster, “Zur Unlösbarkeit des Theodizeeproblems”, *Theodizee in den Weltreligionen*, Ein Studienbuch von Alexander Loichinger und Kreiner Armin (Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh, 2010), 13; Immanuel Kant, “Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee”, *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken Bände und Verknüpfungen zu den Inhaltsverzeichnissen*, Abteilung 1/Band VIII: 255.

12 Stefan Lorenz, “Theodizee” *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Hrsg. von Joachim Ritter, Karlfried Gründer u. Gottfried Gabriel. Neu bearbeitete Ausgabe von Rudolf Eisler, (Basel: Schwabe Verlag, 1971-2007), 10:1066.

13 Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 79.

Teodise probleminin aslında Tanrı'yı suçlamak veya savunmak hakkında olmadığı da iddia edilmiştir.¹⁴ Zira varlığına inanmadığı bir Tanrı'yı suçlamak bir ateist için anlamsızdır. Aynı şekilde ortada bir suçlama olmadığı için Tanrı'yı savunmak da bir teist için anlamsızdır. Teodise problemi Tanrı'nın kendisi hakkında değil, 'Tanrı'ya olan inanç' hakkındadır. Burada aklın muhakemesine konu olan Tanrı'nın kendisi değil ona inananlardır. Mümin, kötünün ve acının varlığının, inancı ile çelişmediğini açıklamak zorundadır. Ayrıca, Tanrı'nın varlığının ispatlanabilir olduğu düşünüldüğü müddetçe, bizim bunu bilip bilmemizden bağımsız olarak, teodise probleminin de bir çözümünün var olduğu düşünülebilir. Eğer Tanrı'nın varlığı kesinse, O'nun acı ve kötüye izin vermesinin de iyi sebepleri olduğu kesindir. Ancak Tanrı bu sebepleri bize bildirmek zorunda mıdır?¹⁵

İçlerinde İrenaeus (öl. 202), Augustinus (öl. 430), İbn Sînâ (öl. 1037), Gazzâlî (öl. 1111) ve Leibniz (öl. 1716) gibi düşünürlerin bulunduğu bazı teistler, ya kötülüğün reel varlığını inkâr ederek ya onu, insanın olgunlaşması için bir araç şeklinde yorumlayarak, ya kötülüğü Tanrı'nın öfke ve uyarısına bağlayarak ya da sınırlı bir Tanrı kavramı kabul ederek problemi çözmeye çalışmışlardır.¹⁶ Onların bu çıkış noktalarından hareketle oluşturdukları teodiseler uzun tartışmalara neden olmuştur.

Kötülük konusuyla ilgili yaptığımız açıklamalara biraz ara verip, artık araştırmamızın bir diğer odak noktasına geçebiliriz. Bunu yaparken başlangıç olarak Schoun'un fikirlerine yer vermek yerinde olacaktır sanırım. Modern dünyada fizikçilerin zekâlarına duyulan hayranlık ve onların bilge diye isimlendirilmesi Schoun

14 Alexander Loichinger - Armin Kreiner, *Theodizee in den Weltreligionen- Ein Studienbuch* (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2010), 10-11.

15 Loichinger - Kreiner, *Theodizee in den Weltreligionen- Ein Studienbuch*, 11.

16 Aydın, *Din Felsefesi*, 157-159.

(öl. 1998) gibi kimi araştırmacıları şaşırtmıştır. Zira Schuon'a göre sınırlara sahip olan fizik âlemini araştırıyor olmaları onların vasat bir zekâyâ sahip olduğunu gösterir. Ona göre kendisine şaşırılması ve bilge olarak isimlendirilmesi gerekenler, sınırlara sahip olmayan fizikötesi âlemin bilgisine sahip olanlardır.¹⁷ Buna göre, ancak görünenin ardındaki *Hakikat*'i arayıp, gerçeğin, insanı kendisine hayran bırakan özelliklerine vâkıf olanlar bilge veya ârif olarak isimlendirilebilir. İnsanı, Allah'ın sureti olarak tanıyan ârifler, mikro kozmos olarak gördükleri insanın, makro kozmos evren ile ilişkisinin yine aynı hakikat arayışında anlaşılacak bir gizem olduğuna inandılar. Bu gizemin perdelerini kaldırıp insanı hakikatle yüzleştiren ise *irfânî ilim*dir. Artık kaybolmaya yüz tutmuş bir miras olan irfânî ilim geleneğinin ilgilendiği dört temel konu vardır; Allah, kâinat, insan nefsi ve insanlar arasındaki ilişkiler.¹⁸ İrfânî ilmin ancak *tahkik* ile elde edilebildiğini aklımızdan çıkarmamamız gerekiyor. Atalarımızdan bize aktarılan taklîdî bilgiye karşın tahkikî bilgi, kişinin, eşyanın hakikatiyle ilgili bilgiyi, kendi nefsinde yaşadığı bir tecrübe sonucu ilk elden, yani Allah'tan elde etmesidir.¹⁹ Bu bilgiye ulaşmaya çalışan insan işe en yakınından, yani Allah'ın bir sureti olan kendinden başlar: "Nefsini bilen Rabbini bilir"²⁰

Müslümanların içerisinde irfânî geleneği tarih boyunca yaşatmaya çalışan tasavvuf, ne yazık ki son asırlarda ciddi bir

17 Frithjof Schuon, *İslam'ın Metafizik Boyutları*, Çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 145.

18 C. William Chittick, *Science of the Cosmos, Science of the Soul* (Oxford: Oneworld Publications, 2007), Birinci kitabında irfânî ilimlerin kaybolmaya yüz tuttuğunu dile getiren yazar, irfânî ilimlerden uzaklaşan çağdaş dünyanın bu sebepten kaynaklanan sorunlarına da dikkat çeker. Kitap, "*Kosmos'taki Tek Hakikat*" adıyla Türkçeye çevrildi.

19 Chittick, *Science of the Cosmos, Science of the Soul*, 23.

20 Chittick, *Science of the Cosmos, Science of the Soul*, 27.

zayıflama göstermiştir.²¹ Bilindiği gibi bu geleneğin en önemli şahsiyetlerinden birisi Muhyiddin İbn Arabî'dir. Hatta bazıları, onun tarihteki en büyük sûfî şahsiyet olduğunu iddia ettiler.²² Onun hakkındaki bu söylemler belki de çeşitli şeyhlerin sözlerinde gizli ifadesini bulan ancak tam anlaşılamayan fikirlerin, onun kitaplarında formüle edilip açıklanmasındandır.²³ Gerçekten de İbn Arabî, yazdığı eserlerle sonraki nesillerin kendisiyle sûfî geleneği daha kolay anlayabilecekleri kapsamlı bir sistem ve terminoloji bıraktı. Bu sistem ve terminoloji o kadar etkili olmuştur ki, sonraki yüzyıllarda yaşayıp İbn Arabî'nin fikirlerini benimsemeyenler bile kendilerini ifade ederken onun terimlerini kullanmak zorunda kaldılar.²⁴

Sonraki yıllarda Vahdet-i Vucûd olarak adlandırılacak varlık anlayışıyla ilgi çeken ünlü sûfinin kötülük ile ilgili düşünceleri ilginçtir. Varoluşsal kötülüğü iyyinin yokluğu olarak gören. İbn Arabî'ye göre Tanrı mutlak iyidir. Buna göre kötülüğün kendi başına bir varlığı yoktur ve ârızîdir. İbn Arabî, doğal ve ahlâkî olarak adlandırılan kötülüklerin göreceli bir varlığa sahip olduğunu düşünür. Ona göre âlemdeki her şey, *a'yân-ı sâbite* dediği hakikatlere uygun hareket etmektedir. Bu durumda her şey bu

-
- 21 Tasavvufun her geçen gün özünden biraz daha uzaklaşması 11. yy gibi çok erken bir dönemde bile şikâyet konusu idi. Schimmel'in Hujviri'den yaptığı şu alıntı dikkat çekicidir: "*Tasavvuf bu gün gerçeği olmayan bir isim, eskidense ismi olmayan bir gerçektir...*" [Annemarie Schimmel, *Myistische Dimensionen des Islam* (Frankfurt am Main/Leipzig: Insel Verlag, 1995), 41.]
- 22 C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur* (Leipzig: C. F. Amelangs Verlag, 1909), 182.
- 23 Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman bilge - İbn Sina, Subreverdi, İbn Arabî* (İstanbul: İnsan yayınları, 2009), 118.
- 24 Schimmel, *Myistische Dimensionen des Islam*, 375, 396-406; İhsan Kara, "İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf İstulahlarına Etkisi Ve Seyyid Mustafa Rasim Efendi'nin İstlâhât-ı İnsan-ı Kâmil'i Örneği" *Tasavvuf Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)* 23 (2009): 583-600.

âlemde bulunma nedenini gerçekleştirmekte ve görevini yerine getirmektedir, denilebilir.

Şimdiye kadar anlatılanlardan da anlaşılacağı gibi çalışmamızın içeriği İbn Arabî'ye göre kötülüğün ne gibi bir anlam taşıyor olabileceğini araştırmaktan ibarettir. Gelecek bölüm bu araştırmayı yaparken nasıl bir metot kullanacağımızı ve hedeflerimizi ortaya koyacaktır.

2. Eserin Hedef ve Metodu

Bu eserdeki hedef, din felsefesinin önemli bir konusu olan kötülük probleminin, tasavvufun güçlü temsilcilerinden İbn Arabî'nin felsefesinde nasıl bir çözüme sahip olduğu ve bu çözümün onun kader anlayışı üzerindeki etkilerini tespit etmektir. Filozoflardan farklı bir epistemolojik anlayışa sahip olan İbn Arabî'nin kötülük sorununa getirdiği çözüm, din felsefesinin soruları sorularak ele alınacaktır.

Hemen belirtelim ki bilebildiğimiz kadarıyla İbn Arabî'nin kötülük üzerine yazılmış müstakil bir eseri bulunmamaktadır. Bu çalışmanın metodu sadece, İbn Arabî'nin kötülükle ilgili dağınık hâlde bulunan cümlelerinden yola çıkarak bir kötülük resmi çizmeye çalışmak değildir. Bundan ziyade, onun, varlığın ontolojik temellerini ortaya koyan sistemini tespit ederek bu sistemin bizi sürükleyeceği otomatik sonucu bulmayı amaçlıyoruz. Böylelikle değişik eserlerinde konuyla alakalı bulunan cümlelerinin, varlık anlayışını temellendirdiği ontolojik sistemle uyumu da test edilmiş olunacaktır. İbn Arabî'nin ontolojik anlayışını, varlıkla ilgili düşüncelerini bilmeden, varlıktaki herhangi bir ögeyi incelemeye kalkışmak bizi yanlış sonuçlara götürebilir. Bu yüzden 'kötülük' ve onun İbn Arabî'deki anlamını araştırırken ilk hedefimiz, onun varlık felsefesini anlamaya çalışmak oldu. Hiç kuşkusuz, resmin tamamı hakkında ortaya konacak genel kanaat onun detay bazın-

daki bir ögesini anlamamıza yardımcı olacaktır. Bu yüzden öncelikle İbn Arabî'nin tüm felsefesine hayat veren varlık anlayışının ana hatları tespit edilecek, ardından bu varlık anlayışı içerisinde kötülüğün anlamı gün yüzüne çıkarılacaktır. Zira şiirden, kelim ve felsefeye kadar pek çok alanda esere sahip olan İbn Arabî'nin, görüş belirttiği her konuda kendi varlık anlayışını referans alması bunun yapılmasını zorunlu kılmaktadır. İbn Arabî'nin ontolojik sisteminin açıklandığı en önemli eserleri *Fütûhât-ı Mekkiyye* ve *Fûsûs'u'l-Hikem*'in yanı sıra *İnşâu'd-davâ'ir* adlı risalesidir. Bu sebeple bu kitapların orijinal dildeki nüshalarıyla beraber değişik dillerdeki şerhleri de tetkik edildi. Bu çalışmada eserlerine başvurduğumuz Sadreddin Konevî (öl. 1274), Abdurrezzâk Kâşânî (öl.1329), Davud el-Kayserî (öl. 1350), Abdulkadir el-Cîlî (öl. 1417), Molla Câmî (öl. 1492) ve Ahmed Avni Konuk (öl. 1938), İbn Arabî'nin önemli şârihleri arasındadır.

İbn Arabî'nin eserlerinde dikkat çeken en önemli özelliklerden bir tanesi, yaşadığı çağda başka örnekleri de bulunan üslubudur. Konudan konuya geçişlerin sistematik olmadığı, bir tertibe uyulmadığı, hiç beklenmedik bir yerde başka bir konuya geçiş yapıldığı ve bazen konu bütünlüğünün gözetilmediği bir üslup kullanan İbn Arabî şaşırtıcı olabilmektedir. Kullanılan kelimelerin alışıldık manası yerine farklı manalarının ön plana çıkarıldığı veya yeni manalar eklendiği bu üslup ilgili bölümde ele alınacaktır. Okuduğu metni anladığını zanneden bir araştırmacının her an bir sürpriz ile karşılaşabilmesi olağandır. Bu yüzden İbn Arabî'den yaptığımız kimi alıntıların Arapça orijinal metnini de dipnotlara eklemeyi uygun gördük. Böylece okuyucuya karşılaştırma yapabilme olanağı sağlanmış oldu.

Bu güne kadar yapılan çalışmaların büyük bölümünde, olay tarihleriyle ilgili olarak hem hicri hem miladi takvim beraber zikredilmiştir. Kafa karışıklığının önüne geçmek için bu eserde

hep miladi takvim kullanıldı ve sadece hicri tarihler veren bir bilgiyle karşılaşıldığında miladiye çevrildi.

İki ana bölüme ayırdığımız çalışmamızın ilk bölümünde, kötülük ve kötülük probleminin din felsefesi tarihinde nasıl tanımlandığı ele alınmıştır. Bu bölümde kötülük, din felsefesinde kabul gören doğal, ahlâkî ve metafiziksel kötülük başlıkları altında incelendikten sonra kötülük problemlerinin çeşitleri açıklanmıştır. Hem Batı hem de İslam felsefe tarihinde bu alanda eserler vermiş düşünürlerin geliştirdikleri savunma ve teodiseler maddeler hâlinde açıklanırken, son olarak İslam kelam mezheplerinin görüşleri özetlenmektedir. Bu çalışmanın ana amacı, İbn Arabî'nin varlık anlayışı ve bu anlayışa bağlı olarak kötülüğün manasını araştırmak olduğundan, ilk bölümde kötülük ve onun etrafında dönen tartışmalarla ilgili sadece genel bilgiler verilmiş, okuyucunun konu hakkında genel hatlarıyla bilgilenmesi hedeflenmiştir.

Tamamıyla İbn Arabî'ye ayrılan ikinci bölümün ilk maddesi onun hayatı, eserleri ve genel düşünceleriyle ilgili bilgiler vermeyi hedefler. Bu maddede ayrıca onun kötülük hakkındaki görüşlerini anlamamıza yardımcı olacak Varlık anlayışı ayrıntılı bir şekilde açıklanmaya çalışılır. İkinci maddede ise bir önceki maddede verilen ontolojik anlayışa uygun olarak kötülüğün anlamı ele alınır. Bu bölümün son maddesi, kötülük probleminin İbn Arabî düşüncesinde nasıl çözüldüğünü ve bu çözümün nasıl bir kader anlayışı öngördüğünü ortaya koymaya çalışacaktır.

3. Batı'daki İbn Arabî Araştırmaları

İbn Arabî, İslam âleminde hakkında en fazla araştırma yapılan, eserlerine en fazla şerh yazılan düşünürlerden birisidir. Eserlerindeki üslup günümüzdeki kitaplardan farklıdır ve belli bir konuda öne sürdüğü fikirlerini toplu hâlde bulmak bazen

güçtür. Araştırmamızı yaparken kullandığımız değişik dillerdeki kaynaklar arasında ne yazık ki İbn Arabî'nin kötülükle ilgili düşüncelerini müstakil olarak inceleyen bir esere rastlamadık. İbn Arabî ile ilgili araştırma yapanlar eserlerinde, onun, varlık felsefesi içerisinde kötülük için nasıl bir çerçeve çizdiğini bazen kısa bölümler hâlinde açıklasalar da müstakil bir çalışma olarak ortaya koymamışlardır.

Bazı dergilerde yayınlanan makaleler dışında konu, din felsefesinin sınırları içerisinde, İbn Arabî'nin ontolojik düşünceleri de göz önünde tutularak henüz işlenmemiş görünmektedir.

Chittick, İbn Arabî'nin, bir araştırmacının yıllarını harcamasını gerektirecek kadar geniş bir külliyata sahip olmasını, ilk oryantalistlerin İbn Arabî'yi görmezden gelmelerinin sebepleri arasında sayar. Ona göre bir diğer sebep ise, onun eserlerinin, sistemli ve organize edilmiş modern bilimsel metotlardan uzak görülmesidir.²⁵ İbn Arabî'nin eserlerinin çokluğu, İslam coğrafyasının değişik yerlerine dağılmış olması ve bazılarının basılmamış olması, Batı'da, elli sene öncesine kadar onunla ilgili araştırma yapanların işini zorlaştırıyordu. Yirminci yüzyılın başında Miguel Asin Palacios (öl. 1944), Reynold A. Nicholson (öl. 1945), Henrik Samuel Nyberg (öl. 1974), Henry Corbin (öl. 1978) ve Titus Burckhardt (öl. 1984) gibi araştırmacıların yaptıkları çalışmalar sınırlı kaynaklara sahipti. Ancak, gerek uzun yıllar harcayarak ilgili tüm dünya kütüphanelerini dolaşıp İbn Arabî'nin eserleriyle ilgili kapsamlı bir çalışma²⁶ yayınlayan Osman Yahya gibi araştırmacılar ve gerekse de İbn Arabî'nin ulaşılabilen eserlerinin gün yüzüne çıkartılması ve bazılarının Avrupa dillerine tercüme edilmesiyle

25 William C. Chittick, *Hayal Âlemleri İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi* Çev. Mehmet Demirkaya (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003), 13.

26 'Utman Yahyâ, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn Arabi: étude critique* (Damaskus: Institut français de Damas, 1964). Osman Yahya'nın ayrıca Kahire 1985 tarihli bir Fütuhât tahrîki vardır.

günümüz araştırmacılarının daha titiz bir çalışma yapabilmesinin önü açılmıştır. Mesela günümüzde İbn Arabî biyografisi denilince aklımıza gelen Claude Addas *Ibn 'Arabi ou la Quete du soufre rouge*²⁷ adlı eseriyle, kendisinden önce yapılan çalışmaların yanı sıra İbn Arabî'nin birçok eserine ulaşarak titiz bir incelemeye imza atmıştır. İbn Arabî'nin biyografisinde daha önce birçok kimsenin tekrar ettiği tarihi hatalar böylelikle düzeltilmiş oldu.²⁸

İspanyol teolog ve oryantalist Miguel Asin Palacios Batı'da İbn Arabî'ye dikkat çeken ilk kişilerden biridir. Palacios, Addas'ın eleştirisine maruz kalan *El Islam christianizado: estudio del Sûfismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia*²⁹ adlı kitabında, İbn Arabî'nin hayatını ve sûfî düşüncelerini ele alır. *La Escatologia en la Divina Comedia*³⁰ adlı diğer bir eserinde ise Palacios, İbn Arabî'nin Dante üzerindeki etkisini araştırır. Ona göre *İlâhî Komediya* adlı eserinde Dante, Hz. Muhammed'in miraç hadisesinde yaşadığı olayları ve cehennem ile ilgili tasvirlerini kopya etmiştir. *Amor humano, amor divino: Ibn Arabi*, Palacios'un İbn Arabî ile ilgili yazdığı bir başka eserdir.

27 Claude Addas, *Ibn 'Arabi ou la Quete du soufre rouge* (Paris: Gallimard, 1989). Bu çalışmada kitabın Türkçe tercümesi kullanılmıştır: *İbn Arabi: Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, Çev. Atilla Ataman (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004).

28 Addas, *Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 19-23, 28; Addas, kitabının giriş bölümünde Palacios ve Corbin tarafından tekrarlanan bu hatalara örnekler verir. Erken dönemde yapılan araştırmalardaki hataları bazı sebeplerden dolayı mazur görebileceğini ifade eden Addas, özellikle İbn Arabî'nin eserlerinin basılıp yaygınlaştığı bir dönemde yapılan yeni çalışmalarda benzer hataların devam ettirilmesini affedilmez bulmaktadır. Ona göre Ruspoli'nin, *Fütûhât*'ın 167. babına yaptığı tercümesinde (*L'alchimie du bonheur parfait*. Paris: Berg, 1981) ve M. Gloton'un 178. Bap için yaptığı tercümede (*Traité de l'amour*) bu hatalar kontrol edilmeksizin tekrarlanır.

29 Miguel Asin Palacios, *El Islam christianizado: estudio del Sûfismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia* (Madrid, 1931).

30 Miguel Asin Palacios, *La Escatologia en la Divina Comedia* (Madrid, 1919).

Rûmî'nin *Mesnevî'sini* de tercüme etmiş, İslam edebiyat ve tasavvufunun önde gelen uzmanlarından İngiliz oryantalist Reynold Alleyne Nicholson (öl. 1945), İbn Arabî'nin *Tercümânü'l-Aşvâk* adlı eserini 1911'de İngilizceye kazandırır.³¹ Nicholson aynı zamanda İbn Arabî hakkında ses getiren bir doktora çalışmasına imza atan Afîfî'nin de danışman hocasıdır.

H. S. Nyberg'in (öl. 1974) *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabi*³² adlı eseri Schimmel'e göre Avrupa'da İbn Arabî'nin eserine ilk bilimsel giriştir ve onun düşüncesini mükemmel biçimde değerlendirir.³³ Çalışmamızda kendisinden faydalandığımız Nyberg'in bu eseri, İbn Arabî'nin sistemini anlatan bir giriş ile onun, tahkiki yapılmış üç önemli risalesini içinde barındırır.

Fransız oryantalist Henry Corbin (öl. 1978) *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*³⁴ adlı kitabında İbn Arabî'yi bütün zamanların en önemli mistiği olarak görür. Kitap, Ralph Manheim tarafından İngilizceye de çevrildi.³⁵

Ebu'l-'Alâ Afîfî (öl. 1966), 1939 yılında Cambridge'de İbn Arabî'nin tasavvuf felsefesi üzerine bir doktora yaparak önemli bir çalışmaya imza attı.³⁶ Afîfî'nin çalışmasını önemli kılan şey,

31 Muhyid'din Ibn al-Arabi, *The Târjûmân al-ashwâq: A Collection of Mystical Odes* Ed. Reynold Alleyne Nicholson (London: Royal Asiatic Society, 1911).

32 H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-Arabi* (Leiden: E. J. Brill, 1919).

33 Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, 377.

34 Henry Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi* (Paris: Flammarion, 1958).

35 Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, Translated by Ralph Manheim (Princeton: 1969).

36 Abû l-'Alâ 'Afîfî, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul 'Arabi* (Cambridge University Press, 1939). Bu çalışmada, kitabın Türkçe tercümesi kullanılmıştır. Ebu'l-'Alâ Afîfî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, Çev. Mehmet Dağ (İstanbul: Kurkumbar Yayınları, 1999).

İbn Arabî'ye felsefî yaklaşımı olmuştur. Afîfî'ye göre İbn Arabî, sistemini kurarken büyük ölçüde felsefeden etkilenmiştir. Ona göre İbn Arabî'nin olası kaynakları arasında Yunan ve Müslüman filozofların yanı sıra kelimcileri de saymak mümkündür. Afîfî'nin İbn Arabî'nin eserleri üzerindeki çalışmaları sonraki yıllarda devam eder ve 1946 yılında *Fûsûs*'u tahkik ederek yayınlar.³⁷

Her ne kadar İbn Arabî'nin en önemli eserlerinden biri sayılan *Fûsûs-ül-Hikem* bir Avrupa diline ilk olarak Hans Kofler (öl. 1946)³⁸ tarafından çevrilmiş ise de sonraki yıllarda farklı tercümeler yapılmıştır. 1955 yılında Titus Burckhardt bazı yerleri atlayarak *Fûsûs*'u Fransızcaya tercüme etmiştir. Onun Fransızcaya yaptığı tercümesi daha sonra İngilizceye ve Almancaya çevrildi.³⁹ Bir başka *Fûsûs* tercümesi 1980 yılında R. W. J. Austin tarafından İngilizceye yapılmıştır.⁴⁰

Seyyid Hüseyin Nasr 1964 yılında kaleme aldığı kitabında üç önemli târihî şahsiyetten bahseder.⁴¹ Bunlar İbn Sînâ, Sühreverdî ve İbn Arabî'dir. Tarihte her ne kadar sûfî tecrübenin izahını yapmaya çalışan bazı denemeler olmuşsa da, Nasr'a göre hiçbirisi

37 Muhyî'd-dîn Muhammad İbn Arabî, *Fûsûs-ül-Hikem*, Thk. Abu'l-Alâ Afîfî (Beirut: Dâru'l-Kitâb al- Arabî, 1946). Bu kitap bundan sonra "FS" şeklinde kısaltılacaktır.

38 İbn Arabî, *Fûsûs al-Hikam*, *Das Buch der Siegelringsteine der Weisheitssprüche*, Übers. von Hans Kofler (Graz: Akademischen Druck und Verlagsanstalt, 1970).

39 İbn Arabî, *Fûsûs al-Hikam*, *Die Weisheit der Propheten*, Übersetzung aus dem Französischen von Wolfgang Herrmann (Zürich: Chalice Verlag, 2005).

40 İbn al-Arabî, *The Bezels of Wisdom*, Trans. and Introduction by R. W. J. Austin (New Jersey: Paulist Press, 1980).

41 Seyyed Hosain Nasr, *Three muslim sages* (Cambridge: Harvard University Press, 1964). Bu çalışmada Türkçe tercümesi kullanıldı: Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman bilge -İbn Sina, Suhreverdi, İbn Arabi-* (İstanbul: İnsan yayınları, 2009).

İbn Arabî'de olduğu kadar sistematik ve kapsamlı olmamıştır. Onun önemi tasavvuf doktrinlerini formüle edip açıklamasında yatar. Nasr'ın tasavvuf ile ilgili makalelerinin derlendiği bir kitap 1972'de yayınlanır.⁴² Bu çalışmada İbn Arabî-Mevlana ilişkinden bahseden Nasr, kimilerinin “*Mesnevî*, Farsça mısralara yerleştirilmiş *Fütûhâr*'tır.” sözüne dikkat çeker.⁴³

1966 yılında Japon oryantalist Toshihiko Izutsu (öl. 1993) tarafından ilk olarak Tokyo'da yayınlanan *A Comparative Study of The Key Philosophical Concepts in Sûfism and Taoism / Ibn Arabi and Lao-Tzû, Chuang Tzû* adlı önemli yapıt, 1984 yılında Batı'da yeniden basılır.⁴⁴ Araştırmamızda kendisinden çokça istifade ettiğimiz Izutsu'nun bu eseri için, Batı'da İbn Arabî üzerine yapılmış en önemli çalışmalardan birisi olduğunu söylemek abartı olmasa gerektir. İki kısımdan oluşan bu çalışmanın birinci kısmı İbn Arabî'nin felsefesine ait anahtar kavramların açıklanmasına ayrılmıştır. İbn Arabî'nin kullandığı kavramlarla neyi kastettiğini anlamayan bir okuyucunun onun sistemini kavraması imkânsızdır. Izutsu, kavramları açıklarken yaptığı analizlerle İbn Arabî'nin anlaşılması zor sistemini okuyucunun önüne serer. Eserin ikinci kısmı ise Lao-Tzû ve Chuang Tzû'nun anahtar kavramlarını ele alır.

42 Seyyed Hosain Nasr, *Sûfi Essays* (London, 1972). Bu çalışmada kitabın Türkçe tercümesi kullanıldı: Seyyid Hüseyin Nasr, *Tasavvufi Makaleler* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007).

43 Nasr, *Tasavvufi Makaleler*, 112.

44 Toshihiko Izutsu, *Sûfism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley- Los Angeles- London: University of California Press, 1984). Bu çalışmada Türkçe tercümesinden faydalandık: *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, Çev. Ahmed Yüksel Özemre (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005).

1994 yılında, Izutsu'nun İslam'ın mistik düşüncesi üzerine yazdığı makaleleri derlenerek yayınlandı.⁴⁵ Müslüman düşünürlerin varlık anlayışlarını incelemeye alan Izutsu, özellikle Yunan felsefesinin etkisi altındaki ilk dönem İslam felsefesinin, İbn Arabî'nin mistik tecrübesiyle değişim gösterdiğine dikkat çeker.⁴⁶

Rene Guenon ve Ananda Coomaraswamy ile birlikte tradisyonizm akımının kurucularından olan Frithjof Schuon'un (öl. 1998), bilebildiğimiz kadarıyla İbn Arabî üzerine yazdığı bir eseri yoktur. Ancak Platon, Shankara, İbn Arabî ve Meister Eckhart⁴⁷ çizgisinde seyreden bir akımın temsilcisi olarak eserlerinde sık sık İbn Arabî'ye değinir.⁴⁸

İbn Arabî'nin Batı'daki çağdaş araştırmacıları arasında Michel Chodkiwicz, Claude Addas, William Chittick, James W. Morris ve Stephen Hirtenstein gibi isimleri saymak mümkündür. Michel Chodkiwicz'in İbn Arabî üzerine Fransızca yazdığı iki kitabı İngilizce ve Türkçe gibi dillere de çevrilerek okuyucuyla buluştu.⁴⁹ Chodkiwicz eserlerinde, bazı araştırmacıların aksine, İbn Arabî'nin kaynaklarının İslâmî oluşuna dikkat çeker. Michel Chodkiwicz'in kızı Claude Addas'ın titiz İbn Arabî biyografisinden daha önce bahsedilmişti.

45 Toshihiko Izutsu, *Creation and the Timeless Order of Things: Essays in Islamic Mystical Philosophy* (Ashland, Oregon: White Cloud Press, 1994). Bu kitabın Türkçe tercümesini kullandık: *İslam mistik düşüncesi üzerine makaleler*, Çev. Ramazan Ertürk (İstanbul: Ağaç Kitapevi Yayınları, 2010).

46 Izutsu, *İslam mistik düşüncesi üzerine makaleler*, 86.

47 İbn Arabî ve Meister Eckhart karşılaştırması için bkz: Ghasem Kakaie, "Dinler arası Diyalog: İbn-i Arabî ve Meister Eckhart", *Modern Çağ ve İbn-i Arabî*, 93-112 (İstanbul: Kültür A.Ş. Yayınları, 2008).

48 Örnek olarak: Schuon, *İslam'ın Metafizik Boyutları*, 141.

49 Michel Chodkiwicz, *Un océan sans rivage. Ibn Arabi, le Livre et la Loi* (Paris: Seuil, 1992). Eser, "Sabırsız bir Umman Mubyiddin İbn Arabî" adıyla Türkçeye çevrildi. Yazarın bir diğer kitabı: *Le Sceau des saints: Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabi* (Paris: Gallimard, 1986).

Günümüzde İbn Arabî deyince Batı'da aklımıza ilk gelen isim hiç kuşkusuz William Chittick'tir. Farsça ve Arapça kaynakları verimli bir şekilde kullanan Chittick, özellikle Mevlana ve İbn Arabî incelemeleriyle dikkat çeker. Araştırmamızda birden fazla eserinden faydalandığımız Chittick, 1983 yılında *aşkın sûfi yolu* olarak Rumi'nin manevi öğretilerini ele aldığı kitabından⁵⁰ sonra 1989 da *bilginin sûfi yolu* olarak İbn Arabî'nin hayal metafiziğini kaleme alır.⁵¹ 1994 yılında üç bölümden oluşan *Imaginal Worlds* adlı kitabını yayınlar.⁵² Birinci bölümde İbn Arabî fikriyatındaki insan mükemmelliğinden ve İnsan-ı kâmil'den bahseden yazar, ikinci bölümde 'hayal'in varlıktaki anlamı üzerinde durur. Kitabın üçüncü bölümü ise İbn Arabî'nin, inancın doğası ve dinlerin çeşitliliğiyle ilgili görüşlerini aktarır. *Ibn 'Arabi: Heir to the Prophets*⁵³ adlı kitabı Chittick'in yine İbn Arabî üzerine yazdığı eserlerdendir. Chittick'in, tasavvuf ve vahdet-i vücûd ile alakalı makalelerinin içinde yer aldığı derleme bir kitabı Türkçe olarak yayınlandı.⁵⁴ Bu

50 William C. Chittick, *The Sûfi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi* (Albany: State University of New York Press, 1983). Bu kitap 2016 yılında Ömer Saruhanlıoğlu tarafından "*Sûfi'nin Aşk Yolculuğu*" adıyla Türkçeye çevrildi.

51 William C. Chittick, *The Sûfi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989). Bu kitap 2016 yılında Ömer Saruhanlıoğlu tarafından "*Sûfi'nin Bilgi Yolu*" adıyla Türkçeye çevrildi.

52 William C. Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity* (Albany: State University of New York Press, 1994). Çalışmamızda kullandığımız Türkçe tercüme: *Hayal Âlemleri - İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, Çev. Mehmet Demirkaya (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003).

53 William C. Chittick, *Ibn 'Arabi: Heir to the Prophets* (Oxford: Oneworld, 2005).

54 William C. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, Çev. Turan Koç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997).

Makalelerde Chittick, İbn Arabî'nin varlığın birliği, hayal âlemi ve eskatolojisi hakkında bilgiler verir.⁵⁵

Batı'da, özellikle İngilizce konuşulan ülkelerdeki İbn Arabî ilgisi son yıllarda ileri bir düzeye ulaşmıştır. 1971 yılında İbn Arabî öğretileri ile yola çıkan ama zamanla Budist, Hristiyan ve Taoist kaynaklara da başvuran *Beshara School*, günümüzde eklektik bir yapıya sahip kendine özgü bir organizasyon hâlini almıştır.⁵⁶ Etkin kurucuları arasında Bülent Rauf'un (öl. 1987) bulunduğu ve dünyanın değişik yerlerinde etkili olan organizasyonun çeşitli İbn Arabî tercümelerine aracı olduğunu biliyoruz. Ancak, Bülent Rauf ile başlayan bu tercüme faaliyetlerinde özellikle İslâmî referansların göz ardı edilmesiyle İslamsız bir öğreti oluşturma çabası göze çarpmaktadır.⁵⁷

Merkezi Oxford'da olan *The Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* 1977 yılında kurulan bir topluluktur.⁵⁸ Çalışmalarını 1984'ten beri her yıl yayınlanan bir dergi ile duyuran bu topluluk, dünyanın değişik yerlerinden İbn Arabî uzmanı üyelere sahiptir. Topluluğun düzenlediği sempozyumların yanı sıra İbn Arabî araştırmalarına verdiği bir diğer katkı, her yıl İbn Arabî'yle ilgili el yazmalarının yüzde doksan beşini kütüphanelerinde barındıran Türkiye'ye uzmanlar gönderip İbn Arabî araştırmalarına kaynaklık edecek bir arşiv oluşturmaktır.⁵⁹ Böylelikle, bir yandan keşfedilen yeni el

55 Chittick, *Varolmanın Boyutları*, 197-384.

56 Organizasyonla ilgili bilgiler için Web sayfası: <http://www.beshara.org>

57 Suha Taji-Farouki, "Çağdaş Batı'da Tasavvuf ve Tasavvuf Maneviyatı: Beşara Hareketi Vakası", *Modern Çağ ve İbn-i Arabi*, 275-294 (İstanbul: Kültür AŞ Yayınları, 2008), 285.

58 Bu toplulukla ilgili daha geniş bilgi için Web sayfası: <http://www.ibnarabi-society.org/index.html>

59 Ethem Cebecioğlu, "Stephen Hürtenstein ile İbn Arabî Society (İbn Arabî Topluluğu) Hakkında Söyleşi", *Tasavvuf, İlmi ve Akademik Araştırma*

yazmalarının akademisyenlerle buluşması sağlanırken diğer yandan bu yazmaların diğer dillere tercümesi teşvik edilmiş oluyor.

Bir 'The Muhyiddin Ibn 'Arabi Society' üyesi olan Stephen Hirtenstein'in, İbn Arabî'nin biyografisini farklı bir tarzda ele aldığı *The Unlimited Mercifier*⁶⁰ adlı kitabı yakın zamanda Almancaya da çevrildi. Biyografik çalışmasına, İbn Arabî'nin hayatı boyunca süren yolculuğunda uğradığı önemli mekânların görüntülerini de ekleyen yazar, akademik bir eserden ziyade herkesin okuyabileceği basitleştirilmiş bir kitap hedeflediğini belirtir.⁶¹ İbn Arabî'nin hayatını, düşüncelerinden ayrı olarak ele almanın hatalı olacağı kanaatine varan Hirtenstein, onun uğradığı mekânları anlatırken onun orada yaşadığı ruh hâlini yine onun kitaplarından alıntılacağı satırlarla aktarmaya çalışır.

Son yıllarda İbn Arabî'nin karşılaştırmalı incelemeleri de yapılmıştır. Örneğin Ian Almond'un İbn Arabî ve Jaques Derrida mukayesesi⁶² gelecekte bu şekilde yapılacak çalışmalar adına ümit vericidir. Doktorasını Meister Eckhart üzerine yapan Almond'un İbn Arabî'yi keşfetmemesi beklenemezdi. Almond, adı geçen çalışmasında, bir mutasavvıfın kullandığı kelimelerin, kendisine ateist gözüyle bakılan çağdaş bir Fransız teorisyeninin çalışmalarıyla benzerlik taşıyıp taşımadığını inceler. Almond'un cevabını

Dergisi (İbnü'l-Arabi Özel Sayısı-1), 21 (2008): 557-567.

- 60 Stephen Hirtenstein, *The Unlimited Mercifier: The Spiritual Life and Thought of Ibn 'Arabi* (Oxford: Anqa Publishing, 1999). Kitap, "Hayatı ve Fikriyatıyla Muhyiddin İbn Arabî - Bir Merhamet Abidesi" adıyla İrfan Kelkitli tarafından Türkçeye çevrildi. Burada kitabın Almanca tercümesini kullandık: Stephen Hirtenstein, *Der grenzenlos Barmherzige: Das spirituelle Leben und Denken des Ibn Arabi* (Zürich: Chalice Verlag, 2008).

- 61 Hirtenstein, *Der grenzenlos Barmherzige*, 12.

- 62 Ian Almond, *Sûfism and Deconstruction: Sûfism and deconstruction: a comparative study of Derrida and Ibn 'Arabi* (New York; London: Routledge, 2004). Kullandığımız Türkçe tercümesi: *İbni Arabî ve Derrida- Tasavvuf ve Yapısöküm*, Çey. Kadir Filiz (İstanbul: Ayrintı Yayınları, 2012).

bulmak istediği soru şudur: İbn Arabî bize Derrida'yı farklı şekilde okumayı öğretebilir mi, ya da Derrida İbn Arabî'yi?⁶³

Batı dünyasında İngilizce ve Fransızca ile karşılaştırıldığında Almancada yapılan İbn Arabî çalışmalarının ne yazık ki çok az olduğu görülüyor. Yukarıda zikrettiğimiz çalışmalar dışında Almancada son zamanlarda ilgi çeken bir başka kitap Alma Giese'nin *Urwolke und Welt*⁶⁴ adlı çalışmasıdır. Giese bu çalışmasında İbn Arabî'nin Fütühât ve Tercümânü'l-Aşvâk adlı eserlerinden yaptığı bazı alıntılarının tercümesinin yanı sıra onun biyografisini ve farklı konulardaki görüşlerini açıklayan bölümlere de yer verir.

Fateme Rahmati'nin 2007 yılında yayınladığı doktora çalışması⁶⁵ önemli bir boşluğu doldurdu. Rahmati bu çalışmasıyla, İbn Arabî'nin mistik düşünce dünyası içerisinde, Tanrı'nın sureti olarak yaratılan insanın Tanrı ile ilişkisini ve Tanrı-âlem ilişkisindeki rolünü ortaya koymaya çalışır.

Kanaatimizce, son yıllardaki artışa rağmen Batı'da İbn Arabî üzerine yapılan çalışmalar yeterli değildir ve hâlâ yapılmayı bekleyen önemli araştırmalar vardır.

63 Almond, *İbni Arabi ve Derrida*, 13.

64 Alma Giese, *Ibn 'Arabi - Urwolke und welt: Mystische texte des größten Meisters* (München: C.H. Beck Verlag, 2002).

65 Fateme Rahmati, *Der Mensch als Spiegelbild Gottes in der Mystik Ibn 'Arabis* (Wiesbaden: Harrassowitz, Verlag, 2007).



I. BÖLÜM

KÖTÜLÜK VE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

1. DİN FELSEFESİNDE KÖTÜLÜK VE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

1. Kötülük Terimi

Sözlüklerde “*istenilen, beğenilen nitelikte olmayan, boşa gitmeyen, fena, iyi karşıtı*”⁶⁶ gibi anlamlara sahip olan ‘kötü’ kelimesi, Arapça sözlüklerde *sû* (سوء) ve *şerr* (شر) kelimeleri ile karşılanır. Çoğulu *şurûr* (شرور), *eşrâr* (أشرار) ve *şirâr* (شرار) şeklinde gelen “*şerr*” kelimesi, *sû*, *fesâd* ve *zulüm* gibi kavramları da içine alan en kapsamlı kelimedir. Şer, sözlükte kötülük, kötü kişinin fiili anlamlarına gelir ve bu anlamıyla tamamen iyinin (hayr) zıddıdır.⁶⁷

Buna göre “*şerr*” Türkçede ‘kötülük’, Almancada ‘Übel’, İngilizcede ‘Evil’ kelimelerinin karşılığı olarak gelirken, “*sû*” kelimesi ise Türkçede ‘Fena’, Almancada ‘Böse’, İngilizcede ‘Bad’ kelimeleriyle karşılanır.

Her ne kadar genel olarak kötülük; iyinin karşıtı, kınanmaya konu olan, amaca uygun olmayan, kusurlu ve yetersiz olan, korku ve endişe verici bulunup hür iradenin kendisinden kurtulmaya çalıştığı her şey olarak tanımlansa da,⁶⁸ kötülüğün tanımları ve çeşitleri üzerinde uzun tartışmalar yapılmıştır.

66 Yazarsız, *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1988), 2: 916.

67 Yazarsız, *El-Mu‘ğamu’l- ‘arabî’- ‘esâsî* (Tunis: Larous, 1988), 679-680.

68 Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 628-629; Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi* (İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2001), 19.

2. Kötülüğün Çeşitleri

Felsefe tarihinde kötülüğün çeşitleri ile ilgili her ne kadar farklı sesler yükselmişse de genel kabul gören üçlü taksimin kısaca açıklanması, ilerleyen bölümlerin anlaşılması için elzemdir. Yukarıda da kısaca değinildiği gibi kötülük; *doğal* veya *fiziksel* kötülük, *ahlakî* kötülük ve *metafizik* kötülük başlıkları altında incelenecektir.

Fizikî veya Doğal Kötülük

Bu kötülük türü insan ihmalinden bağımsız olarak, canlılara acı veren ve doğadan kaynaklanan depremler, kuraklıklar, salgın hastalıklar, seller, tsunamiler, kasırgalar, volkanlar, yangınlar ve benzeri durumlar için kullanılır. John Hick ve Richard Swinburne'nın doğal kötülük türü için yaptıkları açıklamalarda iki şey dikkat çekicidir. Birisi, bu sayılan şeylerin insan ihmalinden bağımsız olarak vuku bulduğu, diğeri ise özlerinde kötü oldukları için değil insanlara zarar verdikleri için kötü sayıldıklarıdır. Hayvanların birbirlerini avlaması veya bitkilerin zarar görmesi gibi örneklerle gelince Hick, duygusu olmayan varlıklar için bu durumun kötülük sayılamayacağını söylemekle beraber hayvanlar konusunun çözülmesi zor bir sorun olduğunu ifade eder. Swinburne ise doğal kötülüğün insanlar kadar hayvanların çektiği acıyı da içerdiğini düşünür.⁶⁹

Bütün bu anlatılanlardan sonra insanın aklını kurcalamaya devam eden sorular vardır. Örneğin, günümüzde doğal afetlerin artık insandan bağımsız olduğunu düşünebilmek mümkün müdür? Hızlı endüstriyelleşmenin insanlığı taşıdığı son noktada, yapılan nükleer savaşların, nükleer reaktör kazalarının, endüstri

69 Richard Swinburne, *Tanrı Var mı?* Çev. Muhsin Akbaş (Bursa: Arasta Yayınları, 2001), 87; Rafiz Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 39.

atıklarının ve bilinçsiz tüketimin çevreye zarar verdiği ve iklim değişikliklerine sebep olduğu artık bilinen gerçeklerdendir. Hızlı ve gereksiz tüketimi alışkanlık edinen gelişmiş ülke insanının, fakir ülkelerde görmeye alıştığımız iklim felaketlerinden kaynaklanan ölümlerle hiç mi ilgisi yoktur? Mesela atmosferde sera etkisine yol açarak iklim değişikliklerine sebep olan gazların insan eliyle üretildiği bilinmektedir. Çevre felaketlerine sebep olan bu durumun düzeltilmesi ve bu gazların atmosfere salınımını kontrol altına almak için BM tarafından oluşturulan Kyoto protokollerinin, ulusal gelirlerinin azalacağı gerekçesiyle gelişmiş birçok ülke tarafından ya imzalanmadığı ya da imzalarsa bile protokol koşullarının hâlâ yerine getirilmediği bilinmektedir.⁷⁰ Yaşamımızı sürdürürken tekrarladığımız alışkanlıklarımızın doğal felaketler sonucu yaşanan ölümlerdeki dolaylı katkısı nasıl değerlendirilmelidir?

Tarihte, kötülüklerin insandan kaynaklandığı ve her türlü kötülüğün onun ahlaksızlığıyla ilgili olduğu tartışmaları yapılmıştır. Sonraki bölümlerde bu tartışmalara değinilecektir.

Ahlâkî Kötülük

Daha öncede kısaca belirtildiği gibi ahlâkî kötülük faili insan olan kötülüklerdir. Yalan, iftira, bencillik, zulüm, cinayet, kıskançlık, hırsızlık, açgözlülük, korkaklık, savaş, soykırımlar vb. gibi insan kaynaklı ortaya çıkan kötülükler ahlâkî kötülük olarak görülmüştür.⁷¹

70 İlgili haberler için bkz: <http://www.bmub.bund.de/themen/klima-energie/klimaschutz/internationale-klimapolitik/kyoto-protokoll/>, (Erişim: 13.8.2014); Patrick Welter - Andreas Mühm, "Kanada zieht sich aus Kyoto-Protokoll zurück" *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (13.12.2011). <http://www.faz.net/aktuell/politik/nach-der-weltklimakonferenz-kanada-zieht-sich-aus-kyoto-protokoll-zurueck-11560807.html> (Erişim: 13.8.2014).

71 Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, 29; Manafort, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, 41-42; Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 25. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Swinburne'e göre ahlâkî kötülük sadece, insanların yapmaları gereken şeyleri yapmak suretiyle sebep oldukları kötülükler değildir. O, aynı zamanda, insanların yapmaları gerektiği hâlde kayıtsız kalarak oluşmasına izin verdikleri kötülükleri de bu kötülük çeşidinin içinde görür. Ona göre Afrika'da ortaya çıkmasına izin verilen açlığın sorumluluğu sadece ilgili bölgedeki ebeveyne ve politikacıya değil aynı zamanda bu duruma kayıtsız kalan diğer yabancı hükümet üyelerine de aittir.⁷²

Yapılan değerlendirmelerden de anlaşılacağı üzere, bu kötülük çeşidinin insan iradesi ile bir ilişki içerisinde olduğu açıktır.⁷³ Yapılan tüm tanımlar insanın özgür iradesine bir şekilde atıfta bulunur. O hâlde ahlâkî kötülüğün, insanın sahip olduğu özgür iradeyi kötüye kullanmasıyla ortaya çıkan kötülükler olduğu söylenebilir. Bu noktadan hareketle geliştirilmiş teistik özgür irade savunması ilgili bölümde açıklanacaktır.

Metafizik Kötülük

Bir şeyin formunun tamlıktan, dolayısıyla iyiden yoksun olması (privatio boni) veya maddenin yetkinsizliğinden kaynaklandığı için zorunlu olarak varlığı kaçınılmaz gözükken kötülükler 'metafizik kötülük' denilmiştir.⁷⁴ İçlerinde Leibniz'in de olduğu birçok düşünür, kötülüğün bu çeşidini diğer kötülüklerin temeline yerleştirmiştir. Leibniz'e göre, ahlâkî ve fiziksel kötülüğün kökenini metafizikte aramak gerekir. Ona göre kötülüğün metafizik kökeni yaratılanların sonlu oluşudur. Fiziksel kötü olarak acı ve ahlâkî kötü olarak günah, mutlak zorunlu olmamakla beraber sınırlılığın gerekliliği olarak ortaya çıkar.⁷⁵ Sonlu olmayan sadece mükemmel olan Tanrı'dır.

72 Swinburne, *Tanrı Var mı?*, 87.

73 Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük* (Ankara: Elis Yayınları, 2003), 17.

74 Krş. Joachim Ritter v.dğr., *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Basel: Schwabe Verlag, 1971-2007), 11:1; Ulfing, *Lexikon der philosophischen Begriffe*, 432; Yaran, *Kötülük ve Theodise*, 27.

75 Fischer, *Philosophie der Religion*, 75.

Bu düşünceden hareketle Platon'dan (öl. MÖ 347) başlayarak Ortaçağ İslam ve Hristiyan düşünürlerden birçoğu kötülüğün ontolojik bir gerçekliğinin olmadığını savunmuşlardır.⁷⁶

3. Kötülük Problemi ve Çeşitleri

Yaratıcı, unsurları uzlaştırıp düzenledikten sonra

Niçin yarattığını yeniden bozdu?

İyi yaptıysa niçin kırdı ki?

Yok, kötü yaptıysa, bu kimin kusuru?

Bir kadeh ortaya çıktı mı,

Sarhoş bile onu kırmayı reva görmez.

Bu kadar servi boylar, nazlı bedenler, başlar ve eller,

Niçin meydana getirdi, niçin kırdı?

Bir kadehtir ki, akıl aferin der ona

Sevgiyle yüz buse kondurur anlına.

Bu felek denen çömlekçi, böyle bir zarif kadehi

Yapmakta ve sonra yere çakıp kırmakta.⁷⁷

Fikirlerini ünlü *Rubailer*'i ile dile getiren İranlı şair, matematikçi ve astronom Ömer Hayyâm, yukarıdaki şiiri ile var olan kötülük ve yaratıcı arasındaki ilişkiyi anlamaya çalışır. Kötülüğün varlığı ve onun varlık nedeninin ne olabileceği, eğer varsa, bir Tanrı'nın buna niçin izin vermiş olabileceği gibi sorular yüzyıllarca sorulmaya devam etti. Teolojide olduğu gibi felsefe tarihinde de sıklıkla ele alınan bu sorular, mantıksal olarak ilk defa Epikür (MÖ 341-270) tarafından formüle edilmiştir. Bu formülasyon daha sonraları Afrika kökenli, Latince retorik öğretmeni ve kilise babası olan Lactantius (250-320) tarafından şu şekilde aktarılır:

76 Şaban Haklı, "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar Ve Eleştiriler" *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2002): 203.

77 İktibas edildiği kaynak: Murtaza Mutahhari, *Adl-i İlahi*, Çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: Keyser Yayıncılık, 2005), 92.

Tanrı, ya kötülüğü ortadan kaldırmak istiyor ve buna gücü yetmiyor
veya gücü yetiyor ve bunu istemiyor
veya istemiyor ve gücü yetmiyor
veya istiyor ve gücü yetiyor.

Eğer Tanrı bunu istiyor ve gücü (buna) yetmiyorsa Tanrı güçsüzdür ve bu (durum) Tanrı kavramıyla çelişir. Eğer Tanrı muktedir ama isteksiz ise, bu durumda o, kötü kalplidir ve bu durum da aynı şekilde Tanrı ile bağdaşmaz. Eğer Tanrı isteksiz ve güçsüz ise bu durumda aynı anda hem güçsüz hem de kötüdür ve bundan dolayı da Tanrı değildir. Eğer Tanrı, tanrılığa yaraşır şekilde (kötülüğü kaldırmak) istiyor ve (buna) gücü yetiyor ise, (o hâlde) kötülük nereden geliyor ve neden onu yok etmiyor?⁷⁸

Yüzyıllar boyu yapılan tartışmalar ve verilmeye çalışılan cevaplardan sonra David Hume (öl. 1776) *Doğal Din Üzerine Diyaloglar* adlı eserinde Philo'nun ağzından konuşarak Epikür'ün sorularına hâlâ cevap bulunamadığını belirtir:

Epikür'ün eski soruları hâlâ cevaplandırılmamıştır: O, kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor? O hâlde kudretsizdir. Gücü yetiyor ama istemiyor mu? O hâlde kötülüğü arzu edendir. (Kötülüğü) önlemeye gücü yetiyor ve bunu istiyor mu? O hâlde kötülük nereden geliyor?⁷⁹

İlahiyatçı ve filozofların kötülük problemini tartışırken ortaya

78 Laktanz, "Vom Zorne Gottes (De ira dei) 13. Alles in der Welt dient zum Nutzen des Menschen", *Des Lucius Caelius Firmianus Lactantius Schriften*. Aus dem Lateinischen übersetzt von Aloys Hartl. (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 36) (München, 1919), 103.

79 Hume: *Dialoge über natürliche Religion*, X, 109. İktibas edildiği kaynak: Michaela Masek, *Geschichte der antiken Philosophie* (Wien: Facultas Verlags, 2012), 233. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

koydukları yaklaşımları üç başlık altında toplamak mümkün gibi gözükmemektedir: *Mantıksal kötülük problemi*, *delilci kötülük problemi* ve *varoluşsal kötülük problemi*.⁸⁰

Mantıksal kötülük problemine dikkat çekenler yukarıdaki formülasyonları göz önünde tutarak önermeler ve sonuç arasında bir çelişki olduğunda ısrar ederler. (Bk. Tablo 1)

1.	Tanrı her şeye gücü yetendir	➤	Bu yüzden kötülüğü önleyebilir.
2.	Tanrı mutlak ilim sahibidir	➡	Kötülüğün nasıl önleneceğini bilir.
3.	Tanrı tamamen iyidir	➡	Doğal olarak kötülüğü önlemek ister.
↓			
4.	Kötülük vardır	➡	Kötülük yoktur

Tablo 1: Mantıksal kötülük problemi

Bu önermeler arasında bir çelişki olduğu ortadadır. Bu önermelerden herhangi üçü doğru kabul edildiğinde dördüncüsünü yanlış olacaktır. Fakat bu önermeler aynı zamanda teistlerin bağlı kalmak zorunda oldukları teizmin temel taşlarıdır ve öncüllerden birine yapılabilecek bir itiraz, teizmi sıkıntıya sokacaktır. Aynı soruyu farklı şekillerde soran daha birçok filozof vardır ve bu soruların ortak noktası Tanrı'nın ilim, kudret, irade ve iyilik sıfatlarının aynı kuvvetle savunulamayacağıdır.⁸¹

İçlerinde ateist filozof Michael Martin'in de bulunduğu bazı düşünürler, bu konudaki fikirlerini delilci kötülük problemi

80 Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, 48.

81 Krş. Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002), 153; Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, 53; Hoerster, "Zur Unlösbarkeit des Theodizeeproblems", 14; Hakkı, "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar Ve Eleştiriler", 195.

üzerinden ifade etmeyi tercih ederek, yukarıdaki önermeleri dikkate almak suretiyle görüşlerini şu şekilde açıklarlar:⁸²

1. Önerme gereğince, mantıkî bir zorunluluk olmadığı müddetçe Tanrı kötülüğü önleyebilir.

3. Önerme gereğince ise, Tanrı'nın kötülüğe izin vermek için yeterli bir gerekçesi yoksa onu önlemelidir. Bu durumda:

Kötülüğün varlığı (4.önerme),

ya Tanrı'nın kötülüğe izin vermek için yeterli bir gerekçesinin var olduğunu (3. önerme),

ya da onun mantıkî bir zorunluluk sonucu (1. önerme) ortaya çıkmış olduğunu ortaya koyar.

Tanrı, ne kötülüğün varlığı için yeterli bir gerekçeye sahiptir ne de kötülüğün mantıkî bir zorunluluğu vardır. Bu düşünceden hareketle kötülüğün de olmaması gerekir. Ama kötülük vardır ve onu inkâr edemediğimize göre, o hâlde mutlak iyi olan ve her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın var olduğunu inkâr etmemiz gerekiyor.

Son yaklaşımın aksine, varoluşsal kötülük problemini ileri süren görüş sahiplerinin, Tanrı'yı inkâr etme veya onun yokluğuna ilişkin delil bulma gibi bir uğraşları yoktur. Onlar daha çok, Tanrı'yı hesaba çeker, suçlar ve yargılar. Zira o, adaletsizliğe ve kötülüğe engel olmamıştır. Dolayısıyla kötülük probleminin bu formu, teizmin, haksızlıklar karşısındaki sessiz duruşunun, ah-lâkî gerekçelerle sorgulanması ve reddedilmesidir.⁸³

82 Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, 57.

83 Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, 48-50.

2. PROBLEMİN ÇÖZÜMLERİ

Daha önce de ifade edildiği gibi teodise sorunu monist dinlerin bir problemidir. Çok tanrılı veya düalist yapıya sahip inanışların böyle bir problemi yoktur. Uzak doğunun inanç sistemlerinden Taoizm'de öne çıkan Yin ve Yang, birbirini tamamlayan, birinin boşalttığı yeri diğerinin doldurduğu kozmik bir dengeyi ifade eder. İnsan, mutluluğu ancak, bu kozmik düzen ile uyum içerisinde yaşarsa bulur.⁸⁴ Benzer şekilde Konfüçyanizm, başlangıçta bir kaosun var olduğunu, Yin ve Yang'ın bu kaos içerisinde doğurucu ilke olarak birbirlerine karşılıklı tesir ederek elementleri ortaya çıkardıklarını ve bu elementlerin birleşmesiyle de evrenin oluştuğunu kabul eder.⁸⁵

Manihaizm'deki düalist yapı, birbirine zıt iki asli prensip öngörür. Bu asli prensipler ışık ve karanlık ya da iyilik ve kötülüktür. Işık tanrısı her türlü iyiliğin, karanlık tanrısı da her türlü kötülüğün kaynağıdır.⁸⁶ Zerdüştlükte de durum farklı değildir. Düalist bir yapıya sahip olan Zerdüştlük, her ikisi de yaratılmamış olan, bütün iyiliklerin yaratıcısı ve sorumlusu Ohrmazd adında bir iyi tanrı ile bütün kötülüklerin yaratıcısı ve sorumlusu

84 Ahmet Güç, "Taoizm", *Yaşayan Dünya Dinleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), 406.

85 Ahmet Güç, "Konfüçyanizm", *Yaşayan Dünya Dinleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), 397.

86 Şinasi Gündüz, "Maniheizm", *Yaşayan Dünya Dinleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), 496.

Ehrimen adında bir kötü tanrı olmak üzere iki tanrının varlığını esas almaktadır.⁸⁷ Başlangıçta tek tanrılı bir din olan Zerdüştlüğün, bulunduğu coğrafyanın dinî ve kültürel ikliminden etkilenerek sonradan düalist bir yapıya kaymış olabileceği dile getirilmiştir. Müslümanların İran'ı fethettiklerinde bu inanışa sahip kimseleri 'ehli kitap' statüsünde kabul etmiş olmaları bu düşünceyi kuvvetlendiriyor. Ancak kutsal kitap Avesta'nın günümüze ulaşabilmiş bölümleri bu tereddütleri giderebilmiş değildir.⁸⁸

Tanrı'nın mutlak iyiliğini muhafaza edebilmek için onun gücünün bir parçasını alan düalizmin, Zerdüştlükten başlayarak Manihaizm'e, oradan Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'a kadar uzanan bir yelpazede çeşitli tonlarıyla mevcut olduğunu iddia edenler⁸⁹ olmuşa da bu iddia reddedilmiştir.⁹⁰

Nasıl olursa olsun düalist yapıya sahip olan bu inanışlarda, kötülüğün kendisinden kaynaklanan ve iyilik tanrısıyla aşağı yukarı aynı ontolojik paydayı paylaşan bir kötülük tanrısının bulunması, görüldüğü gibi iyilik tanrısını, dünyadaki kötülüklerin sorumluluğundan kurtarır. Yunan mitolojisinde resmedilen çok tanrılı sistemde de durum çok farklı değildir.⁹¹

Kötülük problemini kullanarak teizmin geçersizliğini ispatlamaya çalışanlara karşı çözüm olarak iki yöntem izlenmiştir: Bunlardan birisi, '*Teistik savunma*' diğeri ise '*Teodisè*'dir. Teknik bir terim olarak teistik savunma, kötülük probleminin belli bir formülasyonunun, teizmin tutarsızlığını veya ihtimal dışılığını göstermekte başarısız olduğunu kanıtlamak için tasarlanır. Eğer,

87 Şinasi Gündüz, "*Mecusilik*" *Yaşayan Dünya Dinleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), 516.

88 Mutahhari, *Adl-i İlâhi*, 74-84, 382.

89 Mustafa Öztürk, "İblis'in Trajik Hikâyesi - Allah, Şeytan, İnsan ve Kötülüğe Dair-", *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/1 (Ocak-Haziran 2005): 63.

90 Mutahhari, *Adl-i İlâhi*, 79-84.

91 Fischer, *Philosophie der Religion*, 64.

kötülük problemini öne süren biri yoksa o zaman savunmaya da ihtiyaç yoktur. Savunma, kötülüğe dayalı ateistik saldırıların geçersiz kılınmasına dayalı negatif bir etkinliktir.⁹² Teodise ise, daha önce de ifade ettiğimiz gibi tarihte ilk defa Leibniz tarafından kullanılmış ve teknik bir terim olarak dünyadaki kötülük olgusu karşısında Tanrı'nın adaletini haklı çıkarma anlamında kabul görmüştü.

Hemen ilk bakışta da görülebileceği gibi savunma ile teodise arasında küçük bir fark vardır. Teodise her şart altında, Tanrı'nın, ilâhî bir adaletin gereği olarak ve bir gayeye hizmetle kötülüğe izin verdiğini iddia eder. Savunma yapanlar ise sadece kötülük probleminin bir formülasyonunu dikkate alarak ona karşı savunma yapar ve Tanrı'nın buna izin verme nedenlerinin (hikmet) ihtimali üzerinde dururlar. Ulaştıkları sonucun kesin doğru değil muhtemel olduğunun da altını çizerekler.⁹³

Metafizik bir varlığa sahip olan Tanrı'nın varlığıyla ilgili bilgimizin sınırlı olmak zorunda oluşu, hiç şüphesiz O'nunla ilgili söyleyeceklerimizi tartışmalı kılar. O'nun, kötülüğün varlığı için ne gibi gerekçelere sahip olduğunu bütün yönleri ile bilmemiz mümkün görünmemektedir. Immanuel Kant (öl.1804), akıl mahkemesi önünde Tanrı'nın avukatlığını yapacak olan teodise yazarlarının, bu durumu dikkate aldıklarından emin değildir. 1791 yılında yayınladığı ünlü makalesinde Kant, aklının sınırlarını görmezden gelerek ilâhî hikmet ile dünyadaki kötülüğü uzlaştırmaya çalışan teodise yazarlarının teşebbüslerini eleştirmiş ve hepsinin başarısızlığa mahkûm olduğunu ilan etmişti.⁹⁴

92 Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 42.

93 Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, 71-72.

94 Kant, "Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee", 253-263.

İnsan, sahip olduğu ontolojik yapının farkında olarak epistemik sınırlılığını kabullenmeli ve kendisini aşan konularda teslim olmayı bilmelidir. Tanrı'nın bir eseri olarak dünyayı kapalı bir kitap gibi gören Kant'a göre bu kapalı kitabı yorumlayabilmek, ancak Tanrı'nın sesi olması düşünülebilen yetkili bir akıl tarafından mümkündür. O, bu yorumu "*Otantik teodise*" olarak adlandırır. Böylesi bir otantik yorumu Kitab-ı Mukaddes'in Eyüp örneğinde bulduğunu ifade eder.⁹⁵

Buna göre Eyüp, malı mülkü, arkadaşları ve ailesi olan mutlu bir insandır. Günün birinde bütün bunları kaybeder ve yetmezmiş gibi türlü hastalıklara yakalanır. Bu durumun sebeplerini kendisini ziyarete gelen arkadaşlarıyla tartıştığı bir ortamda, arkadaşları ona, dünyadaki tüm acıların, işlenen suçların karşılığı olan bir ceza olduğunu söylerler. Onlara göre bu durum ilâhî adaletin bir sonucudur. Her ne kadar Eyüp'ü suçlayabilecek herhangi bir bilgiye sahip olmasalar da, onlar, Eyüp'ün böyle bir suçu işlemiş olması gerektiğine apriori hükmedebileceklerine inanıyorlardı. Aksi takdirde ilâhî adalet onun bu kadar acı çekmesine izin vermezdi.⁹⁶ Hayatı boyunca yaptıklarından dolayı vicdanı rahat olan Eyüp onlara şöyle cevap verir:

O, tek başınadır, kim O'nu caydırabilir? Canı ne isterse onu yapar.⁹⁷

Başına gelen kötülüklere makul birtakım gerekçeler aramaya çalışan arkadaşlarına da Eyüp:

95 Kant, "Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee", 264-265.

96 Kant, "Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee", 265.

97 Kitab-ı Mukaddes, Eyyüp 23:13; Ayrıca karşılaştırmak Kant, "Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee", 265.

Tanrı adına haksızlık mı edeceksiniz? O'nun adına yalan mı söyleyeceksiniz? O'nun tarafını mı tutacaksınız? Tanrı'nın davasını mı savunacaksınız? Sizi sorguya çekerse, iyi mi olur? İnsanları aldattığınız gibi O'nu da mı aldatacaksınız? Gizlice O'nun tarafını tutarsanız, kuşkusuz sizi azarlar. O'nun görkemi sizi yıldırılmaz mı? Dehşeti üzerinize düşmez mi? Anlattıklarınız kül kadar değersizdir, Savunduklarınızsa çamurdan farksız.⁹⁸

Her iki grubun ileri sürdüğü teorileri inceleyen Kant, Eyüp'ün arkadaşlarının ileri sürdüğü teorinin kuramsal akla daha makul ve daha dindarca görüldüğünü, hatta kendi zamanının otoritelerinin önüne çıksaydı Eyüp'ün daha da kötü bir akıbetle karşılaşabileceğini ileri sürer. Fakat Tanrı, Eyüp'ü değil onun arkadaşlarını kınadı. Bu hikâyede altı çizilmesi gereken prensip, Eyüp'ün, ahlakını inancına değil, inancını ahlakına dayandırmış olmasıdır.⁹⁹

Bu hikâyeyle Kant, Tanrı'nın, kendi iradesini, insan aklı aracılığıyla izah ettiğini ima eder. Otantik teodise ile kastedilen budur. Ona göre bir teodisenin gayesi, aklın hükümlerine göre haksız olan bir şeyi, sırf Tanrı'nın işi olduğu için, teorik delillerle haklı çıkarmaya çalışmak olmamalıdır. Bu haksızlığa karşı çıkılması aynı zamanda ilâhî iradenin de isteğidir.¹⁰⁰

Sonuç olarak Kant'a göre teodise *bilimin* değil *inancın* konusudur. Otantik teodise, bize, önemli olanın düşünmek olmadığını, bilakis bu konuda aklımızın güçsüzlüğünü kabulde

98 Kitab-ı Mukaddes, Eyyüp 13:7-12. Kant, makalesinde bu bölümün sonuna şu ifadeyi ekler: "Onun önünde hiçbir ikiyüzlü duramaz." (Kant, "Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee", 266.)

99 Kant, "Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee", 266-267.

100 Fischer, Philosophie der Religion, 78.

dürüst davranmak gerektiğini öğretmiştir.¹⁰¹ Kant’ın aklın sınırlarına yaptığı bu vurguyu Müslüman düşünürler kendilerine yakın bulmuştur.¹⁰²

Özellikle 1755 yılındaki Lizbon depremi sonrası optimist düşüncenin büyük yara aldığı bir dönemde yazılan bu makale, pesimist düşünceye bir destek gibi görülmemelidir. Kant’ın buradaki düşünceleri dindar bir şüphecilikten ibarettir.¹⁰³ Leibniz tarafından formüle edilip, Christian Wolf (öl.1754) tarafından sistemleştirilen ve şiirde Alexandre Pope (öl.1744) ile temsil edilip yaygınlaştırılan optimizm, ifadesini şu iddialı sözde bulur: “*Her şey iyidir.*”¹⁰⁴

Bu dünyanın, mümkün dünyaların en iyisi olduğunu iddia eden optimistlerin düşünceleri daha önce de ifade edildiği gibi Voltaire (öl.1778) tarafından şiddetle eleştirildi. David Hume (öl.1776) ve daha sonraları Arthur Schopenhauer (öl.1860) bu kervana katılan diğer isimlerdi. On sekizinci asırda David Hume ile birlikte kötülük problemi, bir problem olmaktan çıkmış, Tanrı’nın yokluğunu ortaya koyan “ateist bir delil” hüviyeti kazanmıştır.¹⁰⁵

İnsanların probleme yaklaşımları onların yaşamsal tecrübelerinden kaynaklanan bakış açılarına göre değişmekte idi. Pesimist için kötülük, savunulabilecek hiçbir yanı olmayan

101 Kant, “Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee”, 267.

102 Tahsin Görgün, “Leid als Teil der Welt des Lebens. Gibt es ein Theodizee-Problem aus islamischer Perspektive?” *Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam* (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2008), 48.

103 Ormsby, *İslam Düşüncesinde ‘İlahi Adalet’ Sorunu*, 20.

104 Ormsby, *İslam Düşüncesinde ‘İlahi Adalet’ Sorunu*, 19.

105 Haklı, “Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler”, 196.

ve hepsinden önemlisi âdil ve sonsuz iyilik sahibi bir Tanrı'nın varlığıyla uzlaştırılamayacak olan bir şeydir. Bunun karşısında yer alan optimist için ise kötülük anlamsız ve gagesiz olmak bir yana, varlığı kaçınılmaz olandır ve bu, Tanrı'nın iyiliğine ve adaletine hiçbir zarar vermez. Pesimist, hayatın hep negatif yönlerini görmeye alışkındır. Onun optimist karşısındaki en güçlü dayanağı, insani tecrübeden aldığı sayısız trajik yaşam sahneleridir. Varlıklardan hareketle soruna yaklaşan pesimistlerin aksine optimistler, varlığı kanıtlanmış Tanrı'dan hareket eder.¹⁰⁶

Teodise problemi günümüz teoloji çevreleri tarafından hâlâ ilgi görmektedir. Mart 2007 de Hristiyan ve Müslüman on ülkeden yaklaşık yüz bilim insanının katılımıyla Stuttgart'da gerçekleştirilen bir toplantıda sunulan tebliğlerin derlendiği eser dikkat çekici bir başlıkla sunuldu: *"İmtihan veya Özgürlüğün bedeli? Hristiyanlık ve İslam'da Acı ve Acıyla Mücadele"* (*Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam*). Eserin önsözünde, acının ceza olarak görüldüğü anlamın, modern teolojide artık dominant bir rol oynamadığının altı özellikle çiziliyor.¹⁰⁷ Diğer yandan Tanrı'nın acı çeken insanlara seyirci kalıp pasif bir tutum takındığı iddiası, aynı eserde Walter Kasper'in kaleminden ilginç bir karşı çıkışla cevaplanır:

Sempatik Tanrı'nın İsa Mesih'te tecelli etmesi, teizmi de ateizmi de akim bırakan teodise sorununa verilmiş nihai cevaptır. Eğer Tanrı'nın bizatihi kendisi acı çekiyorsa, acı, artık Tanrı'ya karşı getirilebilecek bir itiraz değildir.¹⁰⁸

106 Özdemir, "Kötülük Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım", 231.

107 Andreas Renz [u. a.], *Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam* (Regensburg: Friedrich Pustet, 2008), 9.

108 İktibas edildiği kaynak: Peter Antes, "Warum gerade ich?" *Leid als Herausforderung für das monotheistische Gottesbild* *Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam* (Regensburg:

Târihî süreç içerisinde acının varlığı için Hristiyanlar arasında yapılan farklı açıklamalar vardır. Acı, imanin imtihan edilmesi için olabileceği gibi, sabır gösterme vesilesi veya Tanrı’nın cezası da olabilir.¹⁰⁹

Tarihte Kötülük problemine karşı geliştirilen ünlü teodiselere geçmeden önce şimdiye kadar geliştirilen çözüm yollarının genel yaklaşımlarına göz atalım. Problemi çözmek üzere genellikle iki ayrı yol takip edilir. Bunlardan ilki ‘kötülük’ kavramını hareket noktası olarak seçerken, diğeri ‘Tanrı’ kavramından hareket eder.¹¹⁰

a. ‘Kötülük’ kavramından hareket eden teodiseler:

1. Bazı düşünürler, kötülüğün reel varlığını inkâr ederek problemi çözmeye çalışmışlardır. Tanrı’nın kötülükten sorumlu olmadığını ispatlayabilmek için kötülüğü doğal ve ahlâkî diye ikiye ayırmış; birincisini, iyiliğin yokluk durumu veya maddenin kemali kabul edecek durumda olmaması şeklinde açıklamış, diğerrinin sorumluluğunu da insana yüklemişlerdir.¹¹¹ Bu düşüncede olanlar kötülüğün ontolojik gerçekliğini kabul etmemişlerdir. Platon gibi Ortaçağ İslam ve Hristiyan düşünürlerin birçoğu bu düşünceye sıcak bakar. St. Augustinus, St. Thomas, Fârâbî ve İbn Sînâ bu görüşte olan bazı teolog ve filozoflardandır. İlgili bölümlerde geniş açıklama verilecektir.

2. İkinci yaklaşımın sahipleri ise kötülüğün reel varlığını kabul etmekle beraber bunun insanın özgürlüğü ve

Friedrich Pustet, 2008), 25.

109 Arnulf Von Scheliha, “Zwischen Annahme und Rebellion. Christlicher Umgang mit Leid in biblischer und theologiegeschichtlicher Perspektive” *Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam* (Regensburg: Friedrich Pustet, 2008), 64-79.

110 Aydın, *Din Felsefesi*, 157.

111 Aydın, *Din Felsefesi*, 157.

yetkinleşmesi için gerekli olduğunu savunmuşlardır. İrenaeus, John Hick ve Alvin Plantinga'nın da içinde bulunduğu bir grup, dünyanın imtihan sahası olduğunu, özgür iradeye sahip bir kişinin olgunlaşabilmesi için kötünün varlığına ihtiyaç duyulduğunu iddia ettiler. Zira kendisine kötüyü de seçebilme hakkı verilmemiş bir bireyin özgürlüğünden bahsetmek mümkün değildir.¹¹² Bu düşünceye iki türlü itiraz getirilmiştir. Birinci itiraz, eğer Tanrı kâdir-i mutlak ise özgür iradenin olup da içinde kötülüğün bulunmadığı bir dünya yaratabilirdi, şeklindedir. Diğer itiraz bu savunma biçiminin sadece ahlâkî kötülüğü haklı çıkarabileceğidir. Peki, doğal kötülükler nasıl açıklanacaktır?¹¹³

3. Dünyada kötülüğün varlığı iyi bir şey olmasa da daha büyük ahlâkî iyiliklerin çıkmasına sebep olduğu için haklı görülmüştür. Savaş, açlık, yoksulluk gibi felaketler olmasaydı, toplum içinden Rahibe Teresa gibi kahramanlar çıkmayacak ve insanlar erdem, şefkat ve merhamet gibi duyguları öğrenemeyecekti. Ancak bu düşünceye itiraz edilmiş ve iyiliği tanımak ve takdir etmek için biraz kötülüğün olmasının yeterli olacağı, sarıyı tanımak için onun kadar veya ondan daha çok kırmızının bulunmasına gerek olmadığı söylenmiştir.¹¹⁴ Ebeveyni ibret alsın ve ahlâken daha yüce insanlar olsunlar diye küçük bir çocuğun acılar içinde kıvranıp ölmesini istemek anlaşılır bir durum değildir.¹¹⁵

4. Sanatsal analogi: Dünyayı bir müzik eserine veya bir

112 Haklı, "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", 208.

113 Nigel Warburton, *Felsefeye Giriş*, Çev. Ahmet Cevizci (İstanbul: Paradigma Yayınları 2000), 27.

114 Aydın, *Din Felsefesi*, 158.

115 Warburton, *Felsefeye Giriş*, 24-5.

resim tablosuna benzetenler, nasıl ki ahenk ve uyumun sağlanması için müzik eserinde farklı notalar ve resim tablosunda aydınlık bölgeler arasında karanlık bölgeler bulunuyorsa, dünya da mükemmel olabilmek için iyilik yanında kötülüğe ihtiyaç duyar. Bu düşünceye itiraz edenler ise, bir insanın güzelliğini göstermek için yanına hastalığın perişan ettiği birini sırf sanat eserim mükemmel olsun ve takdir görsün diye koymanın, Tanrı'yı mutlak iyi olan varlıktan ziyade acılardan haz alan sadist bir psikopata benzeteceğini ileri sürdüler.¹¹⁶

b. 'Tanrı' kavramından hareket eden teodiseler:

Teist anlayışa göre Tanrı'nın mutlak iyi olduğu, mutlak bir güce sahip olduğu ve her şeyi bildiğini daha önce görmüştük. Fakat kötülüğün reel varlığı kabul edilince bu üç özelliğin insanı mantıksal bir çıkmaza sürüklediğini de görmüştük. Tanrı kavramından hareketle teodise yapanlar, Tanrı'nın bu üç özelliğinden birinin sınırlandırılması hâlinde sorunun çözülebileceğini düşünmüşlerdir. Tanrı'nın mutlak iyi olmayacağı düşünülemeyeceğine göre geriye ya bilgisi ya da gücü sınırlı Tanrı anlayışı kalmaktadır.¹¹⁷ Sınırlı Tanrı kavramı, ahlâkî kötülük konusu ve insanın özgürlüğü konusuyla yakından ilgilidir. Özgür irade ve süreç teodisesinden bahsedilirken bu konuya tekrar dönülecektir.

Kötülük probleminin çözümü konusunda ortaya konan genel yaklaşımları gördükten sonra şimdide tarih boyunca bu konuda önemli görüşler serdetmiş ve öne çıkan teodiselere kısaca değinelim. Bu teodise çalışmalarının bazıları, onları ortaya atan düşünürlerin isimleriyle anılmaktadır.

116 Warburton, *Felsefeye Giriş*, 26.

117 Aydın, *Din Felsefesi*, 159.

1. Augustinuscu Teodise

Geleneksel Hristiyan inancının yapısını şekillendirmede Pavlus'tan sonra Thomas Aquinas da dâhil hiç kimsenin St. Augustinus (354-430)¹¹⁸ kadar etkili olmadığı iddia edilmiştir.¹¹⁹ Dogma tarihçisi Adolf von Harnack'a göre Augustinus eski dönemlerin belki de Platon'dan sonraki en büyük müellifidir.¹²⁰ Onun, Hristiyan düşüncesinin geliştiği ilk evrelerdeki Tanrı-evren tasarımı, ilk insanın yaratılışı ve dünyaya düşüşü ile ilgili anlatımı, sonraki dönemlerde fazlaca bir değişikliğe uğramadan kabul görmüştü. Hiç kuşkusuz bunun sebeplerinden birisi de Hristiyanlığın birbirinden kopuk unsurlarını Batı'nın zihin ve hayal dünyasında bir araya getirebilmiş olmasıdır.¹²¹

Onun kötülük ile ilgili fikirlerine geçmeden önce ondan yapacağımız iki alıntıya göz atmak faydalı olacaktır:

İnsan ve meleklerin (cennetten) düşüşünün suçlusu Tanrı değil, özgür iradenin, yaratılanlar tarafından suistimal edilmesidir. İlâhî rahmetin inayeti yetişip kurtarmasaydı, ilk günahın laneti, bütün insanları sonsuza dek geri döndüremez bir şekilde etkileyecekti.¹²²

118 Augustinus'un hayatı, eserleri ve kendisiyle ilgili yapılmış değişik dillerdeki çalışmaların görülebileceği bir internet sayfası Würzburg'taki Zentrum für Augustinusforschung (Augustinus Araştırmaları Merkezi) tarafından hazırlanmıştır. Bu çalışmada Augustinus'a ait olan iktibaslar söz konusu sitede bulunan Augustinus'a ait eserlerden yapılmıştır. <http://www.augustinus.de> (Erişim: 4.6.2014)

119 John Hick, "Ruh-Yapma Teodisesi", Çev. Ferhat Akdemir, *Din Felsefesine Dair Okumalar I*, Der. Recep Alpyağlı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 769.

120 Cornelius Mayer, "Gestalt und Werk Augustins" (Erişim: 4.6.2014) www.augustinus.de/bwo/dcms/sites/bistum/extern/zfa/augustinus/einfuehrung/index.html

121 Hick, "Ruh-Yapma Teodisesi", 769.

122 Aurelius Augustinus, "Enchiridion oder Buch vom Glauben, von der Hoffnung und von der Liebe (De fide, spe et caritate)", *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften*, Aus dem Lat. Übers. J. Kösel: F.

Bütün yaratıklar taratıcının elinden aslında iyi olarak çıkar, ne var ki onlar mutlak iyi olmadıkları için bozulma özelliğine sahiptirler. Yaratıklardaki iyilik ve kötülük bir anlamda kötülüğün her zaman bir miktar iyiyi barındırması nedeniyledir.¹²³

Görüldüğü gibi Augustinus, kötülük meselesini kutsal kitap eksenli ele almaktadır. İnsanın kovulmasını, insanın, özgür iradesini kötüye kullanarak ilk günahı işlemesine bağlayan Augustinus'a göre bu günahın mirasçıları olan insanların yine özgür iradelerini kullanarak kovuldukları yere dönmeleri imkânsız değildir.¹²⁴ Bütün varlıkların yaratıcısı sonsuz iyi olduğu için bütün varlıklar da iyidir. Ancak onlar yaratıcıları gibi 'sonsuz' ve 'değişmeyen' olmadıkları için onlardaki iyilik azalıp çoğalabilir. İyilik azaldığında bu, kötülük olur.¹²⁵ Bunu, suyun buharlaşması sonrası oluşan kuruluğa benzetmek mümkün gözükmektedir. Bu durumda kuruluk, suyun yokluk durumudur. Kuruluk bir ontolojik varlığa sahip değildir; sadece suyun yokluğunu ifade etmek için kullandığımız bir sıfattır. Aslında, iyi olarak yaratılmış olanın sonradan bu özelliğini muhafaza edememesinin nedeni, mutlak iyi olan Tanrı'nın aksine değişkenlik gibi bir özelliğe sahip olmasıdır.

Geçmişindeki Maniheist düalizm kaynaklı sorularına Augustinus, Yeni Platonculuk'ta cevap bulmuşa benzemektedir. Yukarıda açıklandığı üzere kötülük ona göre, özünde varlığa sahip olmayan bir 'yokluk' durumudur (privato boni). Kötülük nereden gelir sorusuna verdiği cevap ise "özgür irade savunması" olarak

Pustet (Kempten; München, 1925), Kap. 8: 416.

123 Augustinus, "Enchiridion oder Buch vom Glauben, von der Hoffnung und von der Liebe", Kap. 4: 401.

124 Augustinus, "Enchiridion oder Buch vom Glauben, von der Hoffnung und von der Liebe", Kap. 8: 417.

125 Augustinus, "Enchiridion oder Buch vom Glauben, von der Hoffnung und von der Liebe", Kap. 4/12: 400.

bilinen öğretiyi oluşturur ki bu, hem günahın ahlâkî bakımdan kötülüğüne hem de insânî acı ve ıstıraba açıklama getirir.¹²⁶ Augustinus'un Neo-Platonik içerik sergileyen çeşitlilik veya çokluk ilkesi, evreni, kusursuz olandan kusurlu olana, güzel olandan çirkin olana olacak şekilde her türlü olasılığı barındıran, mükemmel bir ahenk içinde görür. Buna göre günah ve günahın cezalandırılması da dâhil hiçbir şey gereksiz veya değersiz değildir.¹²⁷ Varlığın kaynağı, insan düşüncesinin asla kavrayamayacağı en yüce varlık, en yüce iyilik, en yüce güzellik ve en yüce aşk olan Tanrı'dır.¹²⁸

Augustinus'un, kötülüğü, iyiliğin yokluğu manasındaki Privation teorisi ile açıklaması sonraki yıllarda büyük ilgi görür ve çok yönlü tartışmaları tetikler.

2. İrenaeuscu Teodise ve John Hick'in 'Ruh-Yapma Teodisesi'

Augustinus'tan yaklaşık iki yüzyıl önce yaşamış olan İrenaeus'un (130-202) fikirleri halefi Augustinus'un fikirleri kadar yaygın değildir. 19. yüzyılın başlarında Schleiermacher'in (öl. 1834) ilgisi hariç tutulursa İrenaeus ve onun teodisesinin gündeme gelmesi ancak 20. yüzyılda John Hick (öl. 2012) ile beraber mümkün olur.¹²⁹ Daha önce de ifade edildiği gibi İrenaeus, kötülüğün reel varlığını kabul etmekle beraber bunun insanın özgürlüğü ve yetkinleşmesi için gerekli olduğunu savunanlar arasında yer alıyordu.

126 Hick, "Ruh-Yapma Teodisesi", 769.

127 Hick, "Ruh-Yapma Teodisesi", 770.

128 Karl Vorländer, *Geschichte der Philosophie*, (Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1908), 1: 227.

129 Bu konuda yapılmış bir doktora çalışması, tarihsel kökenleri İrenaeus'a dayanan 'Ruh-Yapma' teodisesinin John Hick tarafından nasıl ele alınıp zenginleştirildiğini ortaya koyar: Rafiz Manafov. *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.

İnsanın hayat ağacından uzaklaştırılarak cennetten kovulması İrenaeus'a göre ulvî bir gayeye hizmet eder. Bazılarının iddia ettiğinin aksine Tanrı, insana acımış ve bu davranışıyla insanın ebediyen günahkâr kalmasının önüne geçerek günahın ve kötülüğün sonsuz ve iyileştirilemez olmasına engel olmuştur:

Bu yüzden onu cennetten de kovmuş ve hayat ağacından uzaklaştırmıştı. Birilerinin iddia ettiği gibi Tanrı insana hayat ağacını vermek istemediğinden değil, bilakis O, insan ebediyete kadar günahkâr kalmasın ve günah onda ölümsüz olmasın veya kötülük sonsuz ve iyileştirilemez kalmasın diye merhametinden (hayat ağacını) vermedi. Böylece Tanrı, etin toprakta yok olmasıyla günah sonlansın, insan artık günah işlemeye son versin ve ölerек Tanrı için yaşamaya başlasın diye ölümü araya bir baraj yaptı.¹³⁰

İnsanların bir kısmı iyi, diğerleri ise kötü fitratla yaratılmış değildir. Öyle olsa, iyi olanın ödüllendirilmesi ve kötü olanın da cezalandırılmasının bir anlamı kalmazdı. İnsanların hepsi eşit fitrat ve kabiliyet sahibi olarak dünyaya gelir, ancak yaptıkları seçimler onların iyi veya kötü tarafta yer almalarına sebep olur.¹³¹ Adaletli ve iyi olan Tanrı meleklerle verdiği gibi insanlara da hür iradeyi ve bunu kullanacak olan akıl ve bilgiyi verir. Ancak insan, her zaman melekler gibi aklını ve kendisine verilen bilgiyi kullanarak iyi olanı seçip koruyamaz.¹³²

Öte yandan insanların olgunlaşmamış oluşu İrenaeus'a göre onların 'sonralık' durumlarıyla alakalıdır. Ona göre Tanrı,

130 İrenaeus, *Gegen die Häresien (Contra Haereses)*, aus dem Griechischen übersetzt von E. Klebba. (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 3) (München, 1912), Buch 3, Kap. 23: 6.

131 İrenaeus, *Gegen die Häresien*, Buch 4, Kap. 37: 2.

132 İrenaeus, *Gegen die Häresien*, Buch 4, Kap. 37: 1.

değişmeyen ve yaratılmamış olarak kendi için her şeyi kendi yapmıştır. Sonradan yaratılan insan ise, bir yaratıcıya olan ihtiyacı dolayısıyla mükemmellikte yaratıcısı olan Tanrı'nın gerisine düşmüştür. İnsanlar, tıpkı kendisinden daha sonra doğan çocukların annelerine nazaran olgunlaşmamış olması gibi Tanrı'ya kıyasla olgunlaşmamıştır. Tanrı ta en baştan insana kemal özelliğini verebilirdi, ancak sorun Tanrı'dan değil bu durumu kaldıracabilecek potansiyele sahip olmayan insandan kaynaklanır.¹³³ Onlar henüz kemali taşıyabilecek, kabul edebilecek ve kavrayabilecek durumda değildir. Bu yüzden Tanrı'nın oğlu kendi ihtiyacı olmadığı hâlde (çünkü kendi mükemmeldir), sırf insanlar buna muhtaç diye ve olgunlaşıp mükemmel olsunlar diye onlara, onların anlayıp kavrayabilecekleri "*Kelime*" ile geldi.¹³⁴ İnsanların Tanrı'nın emirleri aracılığıyla olgunlaşacağını düşünen İrenaeus'a göre insanın hedefi yaratılmamış Tanrı'sına benzemek olmalıdır. Bunun için:

(Bunun için) İnsan, öncelikle olmalı, sonra olgunlaşmalı, sonra güçlenmeli, sonra çoğalmalı, sonra iyileşmeli, sonra yücelmeli ve son olarak Tanrı'sını görmelidir. Tanrı'nın görülmesi amacımızdır ve ebediyetin ana nedenidir. Bu ebediyet bizi Tanrı'ya yaklaştırır.¹³⁵

İrenaeuscu teodiseyi günümüze taşıyan Hick'ten konuyu takip etmeye çalışalım. "Ruh-yapma" tabirinin ilk defa şair John Keats tarafından kardeşlerine yazdığı mektuplarda kullanıldığına dikkat çeken Hick,¹³⁶ Ruh-Yapma Teodisesi başlığı altında İrena-

133 İrenaeus, *Gegen die Häresien*, Buch 4, Kap. 38: 1.

134 İrenaeus, *Gegen die Häresien*, Buch 4, Kap. 38: 2.

135 İrenaeus, *Gegen die Häresien*, Buch 4, Kap. 38: 3.

136 "Görmüyor musunuz ki, zihni terbiye etmek ve onu bir ruh yapabilmek için, sıkıntı ve ıstırap dünyası ne kadar da gereklidir." (Do you not see how necessary a World of Pains and troubles is to school an Intelligence and make it a Soul?) [John Keats, *The Letters of John Keats*. Ed. M. B. Forman. 4th ed. (London: Oxford University Press, 1952), 335.]

eus’un Kitâb-ı Mukaddes’ten mülhem görüşlerini inceler. Kitâb-ı Mukaddes’in “*Tanrı, ‘İnsanı kendi suretimizde, kendimize benzer yaratalım.’ dedi...*”¹³⁷ ifadesini kendisine dayanak alan İrenaeus’a göre insanın, şahsi ve ahlâkî bir varlık olarak sureti bulunmakla beraber, onun Tanrı ile sınırlı bir benzeyişe kavuşabildiği henüz söylenemez.¹³⁸ İnsanlık için iki evreli bir sürecin düşünüldüğü bu yaklaşıma göre, şahsi bir varlık olarak yaratılan insan, henüz, Tanrı’nın yaratma eyleminin daha ileri bir evresi olan insanın kusursuzlaşması ve Tanrı’nın insanlığa dair maksadının gerçekleşmesi için bir hammadedir. Tanrı’nın yaratma eyleminin daha ileri evresi, aşağıda birkaç örneğine yer verilen Kitâb-ı Mukaddes’in bazı metinlerinde ifadesini bulur:

Birçok oğlu yüceliğe erdirtirken onların kurtuluş öncüsünü acılarla yetkinliğe erdirmesi, her şeyi kendisi için ve kendi aracılığıyla var eden Tanrı’ya uygun düşüyordu.¹³⁹

Eğer Tanrı’nın çocuklarıysak aynı zamanda mirasçısıyız. Mesih’le birlikte yüceltilmek üzere Mesih’le birlikte acı çekiyorsak Tanrı’nın mirasçısıyız, Mesih’le ortak mirasçılarız.¹⁴⁰

Yukarıdaki düşünceleri günümüz antropoloji bilgileriyle harmanlayan Hick’e göre yaratılan insan, mükemmel bir yaratıklar türü olmaktan ziyade evrim sürecinin ilk evresinde olgunlaşmamış, tekâmüle ermemiş bir varlık olarak ‘homo sapiens’tir. Yaratılış sürecinin ikinci aşaması ise Tanrı’nın bizzat gerçekleştiremeyeceği bir evredir. İnsanlar, Yeni Ahit’in “Tanrı’nın çocukları” diye nitelendirdiği kusursuz kimseler olabilirler ama buna hazır şekilde yaratılamazlar. Bunun için, kendi kendilerini yöneterek, kendi

137 Kitâb-ı Mukaddes, Yaratılış 1:26.

138 Hick, “Ruh-Yapma Teodisesi”, 770.

139 Kitâb-ı Mukaddes, İbraniler 2:10.

140 Kitâb-ı Mukaddes, Romalılara Mektup, 8:17.

eylemlerini gerçekleştirerek, birbirleriyle kuracakları dayanışmalar yoluyla mükemmelleşebilirler.¹⁴¹ Bunu yapabilmeleri, kendilerine içinde kötülüğün de bulunduğu bir dünya yaşantısının verilmesiyle mümkün olabilirdi. Çocuklarına, hayatın acı yanlarını da göstermek suretiyle onları olgunlaştıran ve iyi bir şekilde yetiştirmeye gayret eden ebeveyn gibi, göksel Baba olarak görülen Tanrı'nın da, sadece hazzın olduğu, acı ve ıstırapın tecrübe edilmediği bir dünya yaratması düşünülemezdi. Hiç kuşkusuz bu durum, ahlâkî bakımdan olgun ve arzu edilen mutlu şahsiyetlerin oluşumuna engel olurdu. Hâlbuki dünya bir "Ruh-Yapma" yeridir ve gayesine uygun olarak insanların olgunlaşması için ıstırap, acı ve kötülüğü tanıyabilecekleri bir yer olmalıdır.¹⁴²

İrenaeuscu geleneğin insan tasavvuru, insanların çocukluktan başlayarak, uzun ve zorlu yollardan geçerek nihayetinde Tanrı'nın amaçladığı yere ulaşması üzerine kuruludur. Hick, bu amacın bu dünyada gerçekleşmemesi hâlinde sürecin öte dünyada devam edeceğini ve istenilen yere ulaşılacağını iddia eder. Ahiret inancının boş olmadığını altını çizen Hick, sürecin orada da devam ettiğini ve eninde sonunda herkesin tanrısal amacı gerçekleştirerek ebedî mutluluğu yakalayacağını ifade eder.¹⁴³

3. Leibniz'in Metafizik Teodisesi

Leibniz (1646-1716) tahmin edilebileceği gibi teodise araştırmacılarının vazgeçilmez isimlerinden birisidir. Hiç kuşkusuz bu konudaki şöhretinin sebeplerinden birisi de yukarıda zikri geçtiği üzere "*teodise*" terimini bilime kazandırmış olmasıdır. Onun sonraki yıllarda büyük eleştiriler alan teodisesi ise yeni değildir. Leibniz'in teodisesinde savunduğu fikirler, kendisinden yaklaşık altı asır önce

141 Hick, "Ruh-Yapma Teodisesi", 771-772.

142 Hick, "Ruh-Yapma Teodisesi", 774-745.

143 Hick, "Ruh-Yapma Teodisesi", 778-779; Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, 161-162, 168-169.

yaşamış Farisî düşünür Gazzâlî'nin fikirleriyle benzerlik arz eder. Sonraki bölümlerde Gazzâlî'nin fikirlerine değinilecektir.

Leibniz'in zeki kişiliği dikkat çekicidir. Erken yaşlarda okumaya başlayarak 17 yaşında lisans, 18'inde master ve 20 yaşında doktorasını verir.¹⁴⁴ Felsefî düşüncesinin tasviri, eserlerinin pek çok yerinde ve mektuplaşmalarda dağılmış hâlde olmasından dolayı kolay değildir. Ancak her ne kadar felsefesi bize toplu olarak gelmediyse de sistematik bir nitelik gösterir. Ne yazık ki Leibniz hayatta iken, daha çok, felsefî olarak zayıf bulunan teodisesi ile tanınmıştır. Onun asıl önemsenmesi gereken felsefî düşüncelerinin yer aldığı eserlerin, kendisi vefat ettikten sonra yaygınlaşması kendi çağdaşı düşünürlerin onu yeterince tanıyamamasına sebep oldu.¹⁴⁵

Leibniz'in dinî-ahlâkî optimizmin temsilcilerinden sayılmasının ana nedeni, onun, var olan dünyanın, mümkün dünyaların en iyisi olduğunu görmek için kişinin bakışını tekil örneklerle takılıp kalmadan bütüne yöneltmesi gerektiğini söylemesindendir. Ona göre biz, bütünün aslında yalnız bir bölümünü ve belki de en kötü olan bölümünü tanıyoruz.¹⁴⁶ Öğrencisi prenses Sophie Charlotte'nin isteği üzerine, kuşkucu düşünür Bayle'ın iddialarına karşı gelmek için kaleme aldığı *Essais de théodicée sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* adlı çalışması, Leibniz'in ileri sürdüğü teodisenin ana hatlarını ortaya koyar.¹⁴⁷

O, bir teodisenin zorluklarını iki sınıfa ayırarak işe başlar. Bunların ilki, her şeyi bilen, mutlak iyilik ve kudret sahibi Tanrı düşüncesi ile uyumsuz görünen insan hürriyetidir. Ancak hürriye-

144 Karl Vorländer, *Geschichte der Philosophie*, (Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1911), 2: 59.

145 Vorländer, *Geschichte der Philosophie*, 2: 62.

146 Vorländer, *Geschichte der Philosophie*, 2: 82.

147 Vorländer, *Geschichte der Philosophie*, 2: 82.

tin, insanın sorumlu tutulması ve bu sorumluluğunun karşılığını alması için düşünüldüğü pekâlâ kabul edilebilir. İkinci zorluk ise sorunun Tanrı'nın payına düşen kısmıdır ki görüne bakılırsa kötülük, Tanrı kavramını çelişkili bir duruma sokmaktadır:

Bu konudaki zorlukları iki sınıfa ayırmak mümkündür; ilki *insan özgürlüğünden* kaynaklanır. Bu özgürlük, Tanrı'nın doğasıyla bağdaşmamakla beraber, insanın suçlanabilmesi ve cezalandırılabilmesi için gereklidir. Diğer sınıf zorluklar, tıpkı özgür olduğunda insanın da bunun bir parçası olması gibi, daha sonra vücut bulacak kötülükte pay sahibi olan *Tanrı'nın fiilleriyle* ilgili gözükmemektedir. Kimisinde fiziki, kimisinde ahlâkî olarak gerçekleşen kötülüklerde Tanrı'nın katkısının bulunmasından dolayı, Tanrı'nın söz konusu fiilleri, O'nun ilâhî iyilik (rahmet), ilâhî kutsiyet (Kuddûs) ve ilâhî adalet sıfatlarıyla bağdaşır görünmemektedir [...] ¹⁴⁸

Leibniz'e göre Tanrı kavramını açıklamak yapılması gereken ilk şeydi. İlâhî adalet düşüncesini savunabilmek için Leibniz öncelikle, ilk neden, mutlak ve zorunlu olan Tanrı'nın varlığını kozmoloji delili ile ispatladı. Buradan hareketle de onun sıfatlarına ulaşmış oldu. ¹⁴⁹

Leibniz'in dillendirdiği teodisenin üç tane öncülünden bahsetmek mümkün görünmektedir. Bunların ilk ikisi yukarıda sözünü ettiğimiz Tanrı ve O'nun sıfatları iken sonuncusu da âlemdaki her şeyin mümkün oluşuydu (Zufälligkeiten alles weltlichen). ¹⁵⁰ Zufällig kelimesi onun için mutlak zorunlu olmayan demekti (nicht schlechthin notwendig). Bir nedeni olan şey, o nedene bağlı

148 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Die Theodicee*. Almancaya çev. Julius Heinrich von Kirchmann (Leipzig: Dürr, 1879. Ed. Michael Holzinger, Berliner Ausgabe 2013), 78.

149 Fischer, *Philosophie der Religion*, 73.

150 Fischer, *Philosophie der Religion*, 74.

olacağından, mutlak zorunlu değil ancak mümkün sayılabilirdi. Buna göre Tanrı, ilk ve mutlak zorunlu nedendir. Geri kalan her şey, Tanrı tarafından belirlenen ve kendisine bağlı birinci nedeni takip eden sınırlı mümkündürlerdir:

Tanrı, eşyanın ilk nedenidir. Çünkü gördüğümüz ve tecrübe ettiğimiz bütün sınırlı şeyler mümkündür ve varlıklarını gerekli kılan kendilerinde(n) bir şeye sahip değillerdir [...] Bu yüzden bütün mümkünlerin toplamı olan âlemin varlığı için bir neden aranmalıdır. Ve bu neden de, varlığının nedeni kendinden olan ve bu yüzden sonsuz ve zorunlu olan cevher içinde aranmalıdır.¹⁵¹

Tanrı kendisine bağlı çeşitli birincil nedenler yaratabileceğinden, onlara bağlı olarak oluşabilecek dünyalar da çeşitlidir. Bu çeşitlilik içerisinde yer alan alternatif *mümkün dünyalar* var olma yarışı verirler:

Aynı zamanda bu cevher aklî bir varlık olmalıdır; zira mevcut dünya mümkündür; sayısız başka dünyalar da aynı şekilde mümkündür ve bu dünya gibi varlığa gelme beklentisi içindedirler. Ve bundan dolayı da, bütün bu mümkün dünyaların içerisinde bir tanesini vücuda getirmek için, dünyanın (İlk) nedeni, onların hepsini göz önünde bulundurup dikkate almak zorundadır.¹⁵²

Alternatifler arasındaki seçimi tabii ki sonsuz iyilik, yüksek hikmet ve mutlak kudret sahibi Tanrı yapar ve ahlaksal zorunluluk gereği¹⁵³ “mümkün dünyaların en iyisini” var eder:

151 Leibniz, *Die Theodicee*, 82.

152 Leibniz, *Die Theodicee*, 82.

153 Aliye Çınar, “Leibniz’de Kötülük Problemi ve Teodise”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/1 (2005): 167, 170.

Bu yüksek hikmet, sonsuz iyilikle bağlantılı olarak, sadece en iyi dünyayı seçebilir [...] ¹⁵⁴

Ancak seçilen bu dünyanın, mümkünlerin içindeki en iyi olduğundan şüphe edenler vardır. İçinde kötülüğün de olduğu bu dünya gerçekten bir iyilik midir? Leibniz soruyu duyar gibidir ve cevabı hazırdır:

[...] zira az bir kötülüğün bir nevi iyilik olması gibi daha büyük bir iyiliği engelleyen az bir iyilik de bir nevi kötülüktür ve eğer daha iyisini yapabiliyorsa, insan, (yapmadığı için) Tanrı'nın davranışlarını kınayabilir. ¹⁵⁵

Leibniz'e göre mümkün varlıklar, yetkinliklerini Tanrı'dan, yetkinsizliklerini ise sınırsız olmaya güç getiremeyen kendi sonlu tabiatlarından alırlar. Onların yoksunlukla mâlûl bu tabiatları, etkin neden olan Tanrı'nın onların üzerinde etkisini gösteremesine sebep olur:

Kişi, yaratılmışlarda, günahattan dolayı aslî bir kusur bulunduğu bilmek zorundadır; çünkü yaratılmışlar özü itibarıyla sınırlıdır ve bundan dolayı her şeyi bilemez, yanılabilir ve hataya düşebilirler. Platon *Timaios*'ta, dünyanın kaynağı, ihtiyaçla bağlantılı olarak akıldadır, der. Diğerleri ise ilâhî bir bağlantının doğa ile olduğunu kabul ettiler. Kişi bu cümleye iyi bir anlam yükleyebilir; Tanrı akıl olabilir ve ebedî hakikatlerden oluşması şartıyla da şeylerin aslî doğası olan ihtiyaç, aklın objesi/*konusu* olabilir. Bununla birlikte bu objeler Tanrı'nın aklında sadece iyiliğin formunun kaynağı olarak değil, kötülüğün de kaynağı olarak bulunurlar[...] Bu bölge (denilebilirse ki) tıpkı iyilikte olduğu gibi kötülüğün de ideal sebebidir;

154 Leibniz, *Die Theodicee*, 83.

155 Leibniz, *Die Theodicee*, 83.

yalnız, tam konuşmak gerekirse kötülüğün formülünün bir etkinliği yoktur, çünkü o, bir yoksunluk hâlidir. Yani etken nedenin, (üzerinde) etkisini gösteremediği şeydir. Bu yüzden skolâstikler kötülüğün sebebini “deficiens” (yoksunlukta bulunma) diye isimlendirirler.¹⁵⁶

İlâhî sıfatlar ışığında konuyu özetlemek gerekirse Leibniz’in “*mümkün dünyaların en iyisi*” (die beste aller möglichen Welten) düşüncesinin şu şekilde geliştiğini söylemek mümkündür; İlâhî hikmet Tanrı’ya mümkün dünyalar içerisinde en iyi olanın bilgisini verir, O’nun mutlak iyiliği bu dünyayı seçer ve mutlak kudreti de onu gerçekleştirir.¹⁵⁷ Her irade, bilgisindeki en iyiyi seçer, ilâhî irade de mutlak iyiliğinin gereği olarak öyle yapmıştır.

Tanrı, hikmetinin gereği olarak, mümkün olan en iyinin gerçekleşmesi söz konusu olduğunda, kötülüğe izin verir. Leibniz’in varlığını inkâr etmediği kötülük; bazen bütün sonlu şeylere yaratılıştan isabet eden noksanlık ve sınırlılık (Metafizik kötülük), bazen kaderin yüksek gayelerine, mesela insanların Tanrı tarafından terbiye olunmasına hizmet eden acı (Fiziksel kötülük) ve bazen de iyiliğin meydana çıkması ve bizim onun varlığını anlayabilmemiz için Tanrı’nın izin verdiği günah (Ahlâkî kötülük) dolayısıyla vardır.¹⁵⁸ Kötülüklerin metafizik kökeni yaratılanların sonlu oluşundandır. Fiziksel kötü olarak acı ve ahlâkî kötülük olarak günah, mutlak zorunlu olmayan mükemmeliyetsizliğin sınırlı gerekliliği olarak ortaya çıkar. Tanrı yaratılışın nedeni olmakla beraber yaratılmışların sınırlı olmasının sorumlusu değildir. Tanrı kötülüğü istemez ve bunun nedeni de değildir ama seçtiği ‘mümkün dünyaların en iyisini’ gerçekleştirmek istiyorsa kötülüğe

156 Leibniz, *Die Theodicee*, 91.

157 Leibniz, *Die Theodicee*, 82-4.

158 Leibniz, *Die Theodicee*, 91-92; Vorländer, *Geschichte der Philosophie*, 2: 82.

de izin vermek zorundadır.¹⁵⁹ Zira alternatiflerinden daha iyi olan söz konusu dünya kötülük barındırır.

Tanrı, Âdem'in yasak ağaçtan yiyeceğini bildiği hâlde ona engel olmadı. Zira tasavvur edilen dünya içerisinde özgür iradeye sahip bir insan vardır. Bu insanın ahlaken tekâmül edebilmesi için de seçim yapabileceği alternatifler arasında kötü şeyler de bulunmalıdır. Ayrıca Tanrı yasak ağaca göz yummazsa bütün bunlar yaşanmaz ve İsa dünyaya gelmezdi. Görüldüğü gibi kötülüğe her zaman daha büyük bir iyilik için izin verilmiştir.¹⁶⁰

Ancak bu teodisede dikkat çeken önemli ayrıntılar vardır. Bunlardan birisi, tercihe sadece mümkün dünyaların en iyisi sunulurken, bunun yanı sıra mükemmel bir dünya seçime dâhil edilmemiştir. Ayrıca bu teodise aynı anda iki tane dünyayı eşit olan mümkün görmemektedir.¹⁶¹ Birinci durum, teistin cennet anlayışı ile çelişir görünmektedir. Zira teistin cenneti her türlü mükemmelliği öngörür ve bunun yaratılmasını Tanrı için güç görmez.

Bu teodiseye getirilen başka eleştiriler de vardır. İlki teknik bir eleştiridir. Teodisede Tanrı'nın ve O'nun sıfatlarının varlığının ispatına bağlı olarak yapılan argümantasyon, bu ispata yapılacak bir itirazın doğrudan söz konusu teodise için de yapılmış sayılmasını gerektiriyor. İkincisi, buradaki Tanrı-âlem ilişkisi tasavvuru vahiy inancıyla çelişmektedir. Zira bu tasavvurda ilâhî kudret sonsuz hakikatler (ewige Wahrheiten) tarafından sınırlandırılmıştır. Bir diğer eleştiri de bu teodisenin insan hayatı ve erdeminin değerini düşürürken, içinde fizikî ve ahlâkî kötülüğün bulunmadığı

159 Leibniz, *Die Theodicee*, 91-93.

160 Kırş. Leibniz, *Die Theodicee*, 84-85; Çınar, "Leibniz'de Kötülük Problemi ve Teodise", 172.

161 Fischer, *Philosophie der Religion*, 75.

bir dünyanın, kötülüğü barındıran bu dünyadan neden daha iyi olmadığı ispat edilmemiştir.¹⁶²

4. Özgür İrade Savunması ve Süreç Felsefesi

Özgür İrade Savunması (Free Will Defense)

Gerek her ikisi de birer kilise babası olan Augustinus ve İre-naeus, gerekse de Leibniz'in probleme yaklaşımlarında ilk günah ve insanın cennetten düşüşünü göz ardı etmeleri elbette beklene-mezdi. Buna bağlı olarak insanın bir özgür iradeye sahip olduğu da bu gelenek sahiplerinin kabulüdür. Zira özgür bir iradeye sahip olmayan bir varlığın günah işleme imkânı olmaz. Ahlâkî kötülük gün dünyada bulunmasının gerekçesi, insanın sahibi olduğu hür iradeyi kullanırken ortaya koyacağı tavidir. Hür irade olmadan ahlâkî kötülük, ahlâkî kötülük olmadan da hür irade anlamsızdır. Aslında özgür irade ta başından beri kötülük probleminin tam merkezindedir, az veya çok hemen herkes bir şeyler söylemiştir. Konu günümüzde de ilgi çekmeye devam etmektedir ama onunla formüle edilecek bir savunmanın insanları tatmin edip edemeye-ceği tartışmalıdır.

Çağdaş felsefede bazı teistler, teodiseden daha çok savunma ile ilgilenmişlerdir. Bunların başında da savunmaya asıl önemli yerini kazandıran çağdaş Amerikan filozofu Alvin Plantinga gelir. Onun “*özgür irade savunması*” (free will defense), mantıksal kötülük problemine karşı geliştirilen bir savunmadır. Bu savun-maya göre hem iyi hem de kötü eylemleri özgürce yapabilen yaratıkların bulunduğu bir dünya, başka bir şey yapamayacağı için devamlı olarak iyiyi seçmek zorunda kalan yarı robot varlıkların bulunduğu bir dünyadan iyidir. Tanrı özgür insanlar yaratabilir ama onları doğru olanı yapan varlıklar olarak belirleyemez (deter-mine edemez) veya buna neden olamaz. Aksi hâlde özgürlükten

162 Fischer, *Philosophie der Religion*, 77.

bahsedilemez. Bu nedenle Tanrı, ahlaken iyi olanı yapan varlıkları yaratırken, onlara aynı zamanda kötülük yapma özgürlüğü verir ve buna engel de olmaz.¹⁶³

Plantinga'ya göre kötülüğün nedeni açıktır. İnsan kendisine verilen irade özgürlüğünü kötüye kullandığı için ahlâkî kötülük ortaya çıktı. Özgür yaratıkların bazen hata işleyebilmeleri gerçeği hiçbir şekilde Tanrı'nın mutlak kudret ve mutlak iyiliği aleyhinde kullanılamaz.¹⁶⁴

Plantinga bu savunmaya karşı gelebilecek itirazlardan haberdardır ve üç tür itirazdan bahsederek bu itirazlar karşısında özgür irade savunmasını geliştirerek açıklamaya çalışır. Bu itirazların ilki Antony Flew'den gelir. Flew, özgür irade savunmasının yukarıdaki ifadesinde saklı bulunan özgür irade ve nedensel determinizmin mantiken çeliştiği varsayımını kabul etmeyerek her şeye gücü yeten bir varlığın (Tanrı), sadece iyi eylemleri ifa etmek için, 'nedenselliğe dayalı olarak belirlenmiş de' olsa özgür insanlar yaratabileceğini iddia eder.¹⁶⁵ Diğer itiraz John L. Mackie tarafından yapılır. Ona göre Tanrı, özgür ve böylesi nedensel belirlenimlerden bağımsız ve her şeye rağmen kötü eylemleri ifa etmekten 'kendini özgürce alıkoyan' insanlar yaratabilirdi.¹⁶⁶ İki itirazın arasındaki fark açıktır. Birincisi, 'devamlı iyiyi seçen varlıklar' düşüncesini determinist bir yapı içerisinde yapılandırırken; ikincisi, nedensel belirlenime rağmen, 'kendini kötülük işlemekten alıkoyan' varlıktan bahseder. Yani Tanrı masum otomatlar yaratacağına (birinci düşünce),

163 Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil*, (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Co., 2002), 30.

164 Alvin Plantinga, "Özgür İrade Savunması", *Din Felsefesine Dair Okumalar I*, Der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 782.

165 Plantinga, *God, Freedom and Evil* (2002), 31; Plantinga, "Özgür İrade Savunması", 782, 785.

166 Plantinga, *God, Freedom and Evil* (2002), 32-33; Plantinga, "Özgür İrade Savunması", 785.

özgür olan ama daima iyiyi tercih eden varlıklar yaratabilirdi (ikinci düşünce).

Bu savunmaya yapılan son itiraz ise, onun ahlâkî kötülüğü açıklamada başarılı sayılsa bile fiziksel kötülük ile ilgili hiçbir yenilik getirmediğidir. İnsanların çektiği acı ve ıstırapların büyük bir bölümünün nedeni, kendilerinin veya çevrelerindekiilerin özgür seçimleri sonucunda oluşan kötülükler değil, hastalık, sel ve deprem gibi doğal afetlerdir. Fiziksel kötülüğün varlığı konusunda geleneksel teistik inançlara başvuran Plantinga, teizmin bu tür kötülüklerin müsebbibi olarak şeytanı ve onun yandaşlarını göstermelerini makul bulur. Şeytanın varlığının saçma olduğunu iddia edenlerin, kullandıkları öncüllerle, pekâlâ Tanrı'nın varlığı konusunda da aynı sonuca varabilecekleri düşünülebilir.¹⁶⁷

Süreç Felsefesi

Her ne kadar hür iradeyi kötülük problemi çerçevesinde tartıştıysak da, aslında hür iradenin varlığından bahsetmek bile, teist Tanrı anlayışı için sorunlar çıkarmaktadır. Tanrı'nın insana özgür bir irade vermesi, bu özgür iradenin istenildiğinde kötülük için kullanılmasına engel olamayacağı anlamına gelir. Böylece Tanrı insanın yapıp ettiklerinden sorumlu olmayacaktır, ancak, Tanrı'nın kontrol altında tutamayacağı veya tutmak istemediği bir varlığı yaratması onun kudret sıfatıyla çelişmeyecek midir?¹⁶⁸

Ayrıca Tanrı'nın ilim sıfatı ile hür irade fikrinin uzlaştırılması da kolay görünmemektedir. Geleceği bilen bir ilme sahip olan teizmin tanrısının ilmi, objesini var kılan bir ilim midir, yoksa O'nun ilmi mâlûma mı (Obje) tabidir? İnsanın hür iradeye sahip bir varlık olduğunu savunanların, birinci görüş ile uzlaşamayacakları ortadadır. Konu süreç felsefecileri tarafından tartışılmıştır:

167 Plantinga, "Özgür İrade Savunması", 795-796.

168 Aydın, *Din Felsefesi*, 160-161.

Süreç felsefesi, Tanrı'nın 'şimdi'yi şimdi, 'gelecek'i de gelecek olarak bildiğini söyler. Gelecek, bu akımın temsilcilerine göre, gerçeklik kazanmamış bir imkânlar sahasıdır. Tanrı bu sahayı bilir; ama nasıl ise öylece, yani mümkünler alanı olarak bilir. Eğer Tanrı geleceği "sanki gerçeklik kazanmış gibi bilir" dersek, bu, sadece insanların ve öteki varlıkların değil, Tanrı'nın bile 'elini kolunu' bağlayan bir determinizm olur.¹⁶⁹

Pakistanlı filozof M. İkbal'in (öl. 1938) fikirleri de bu düşünceye uzak değildir. İlm-i ilâhinin, Tanrı'nın, zaman içerisinde gerçekleşen târîhî olayları, zaman dışında "daimî bir şimdi" içerisinde, vasıtasız olarak idrak edilebilmesi olarak tarif edilmesini eksik bulur.¹⁷⁰ Böylesi bir tasavvurun, değişmeyen, tayin edilmiş ve donuk bir geleceği ve olayları ifade ettiği açıktır. Durum böyle olunca Tanrı'nın yaratıcı faaliyetinin yönü de kat'î bir şekilde tayin ve tespit edilmiş olmaktadır. Bu durumda O'nun, tayin edilmiş olandan başkasını yaratabileceği düşünülemez. Bu şekildeki bir tasavvur ile Tanrı'nın "her şeyi önceden bildiği" inancını korumuş oluruz ama bunu "onun hürriyeti pahasına" yapmış oluruz.¹⁷¹

İkbal, ilm-i ilâhinin bir nevi pasif ilm-i küllî olarak tasavvur edilmesine karşıdır. Ona göre tarih, önceden belirlenmiş bir olaylar serisinin, sahne sırası gelenin belirlediği bir film; Tanrı da bu filmi izleyen seyirci olarak düşünülemez. Böyle olursa ne yaratmadan ne de yenilikten söz etmek mümkün olur. Ona göre Tanrı katında gelecek, gerçekler sahası olarak değil bir imkânlar sahası olarak mevcuttur. Gelecek hâlâ şekillenmektedir.¹⁷² Varlığa gelen her "*ben*", hür ve yapacakları önceden kestirilemeyen kudretlerle mü-

169 Aydın, *Din Felsefesi*, 172.

170 Muhammed İkbal, *İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, Çev. Sofi Huri, (İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999), 95.

171 İkbal, *İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, 95.

172 İkbal, *İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, 95-96.

cehhezdir. Bu özgür “ben”lerin bu hâlleriyle Tanrı’yı sınırlandırması bizi korkutmamalıdır. Zira kendi mutlak hürriyetine onları ortak eden ve kendini sınırlayan Tanrı’nın kendisidir.¹⁷³ O hâlde geleceğin oluşumunda, Tanrı’nın ilmi, hikmeti ve kudretinin yanı sıra insandan bahsetmek olanaklı hâle gelmektedir.

Süreç felsefecilerine göre dünyadaki özgür varlıkların, yaşamları için iyi ve kötü olanı seçmelerini mümkün kılan güçleri bulunmaktadır. Bu düşüncenin sahipleri için Tanrı zorlayıcı değil ikna edicidir ve bu yüzden yarattıklarını iyiyi seçmeye, kötülüğü terk etmeye ikna etmek için çalışabilir ama onları buna zorlamaz. Bu süreçte hür varlıklar ilâhî amaçlara uygunluklarını başaramayabilirler. İşte kötülük bu uygunluğun gerçekleşmediği anda ortaya çıkar. Buna göre Tanrı, varlıkları uyumluluğa çağırarak sorumludur, ancak o, uyumsuzluk ortaya çıktığında suçlanamaz. Zira tercihini uyumsuzluktan yana kullanan hür irade sahibi varlıklardır ve kötülük onların eseridir.¹⁷⁴

Tanrı Risk Alır mı?

Hür irade sahibi insanları yaratmakla Tanrı’nın risk alıp almadığı tartışılmıştır.¹⁷⁵ Acaba Tanrı dünyayı yönetirken hayal kırıklığı ve başarısızlık ihtimalinin var olacağı bir şekilde mi eylemde bulunur? Hasker, “*Tanrı risk alır.*” sözünü şu şekilde açıklar: “*sonuçlarını bilmeden karar alan hür irade sahibi varlıkların, bu kararlarına bağlı olarak Tanrı kararlar alırsa, risk alır.*” Zira kulların kararları belki Tanrı’nın isteklerinin tersi olur ve bu durumda Tanrı’nın bu kararları almadaki niyeti boşa çıkarılmış olur.¹⁷⁶

173 İkbâl, *İslamda Dini Tefekkürün Yeniden Teshkûlü*, 96-97.

174 Ruhattin Yazoğlu, “Süreç Teolojisinde Kötülük Sorunu”, *Din Felsefesine Dair Okumalar I*, Der. Recep Alpyağlı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 818.

175 R. William Hasker, “Tanrı Risk Alır”, Çev. Emine Gören, *Din Felsefesine Dair Okumalar I*, Der. Recep Alpyağlı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 830-842.

176 Hasker, “Tanrı Risk Alır”, 831.

Bu konuya iki türlü yaklaşım sergilemenin mümkün olduğu düşünülür. Birinci determinist yaklaşıma göre, nedensel belirlenime dayalı olarak kulların nasıl ve neye yöneleceğini, Tanrı ileri seviyedeki bilgisi ile zaten biliyordur. Bu durumda çıkacak sonuçlar O'nun istemediği gibi de olsa O, risk almış sayılmaz. Aleyhte çıkan sonuçlara, iş yapmanın maliyetinin bir parçası olarak bakmak mümkündür. İkinci yaklaşım ise yaratıklara verilen özgürlüğün türü ile ilgilidir. Eğer onlara verilen özgürlük *libertarian* bir hürriyet ise o zaman Tanrı gerçekten risk almıştır. Çünkü bu özgürlük türüne göre fail, tam olarak benzer şartlar altında da gerçekte seçtiği şeyden farklı bir seçim yapabilmelidir. Ayrıca onun kararları nedensel olarak da belirlenmemiş olmalıdır. Bunun anlamı, failin bu süreçte bilfiil yer alıp karar vermesine kadar geçen sürede, seçimlerini belirleyecek herhangi bir ön sebebin olamamasıdır.¹⁷⁷ Bu durumda ilâhî risk almayı doğrulayan son görüş 'özgür irade teizmi' (free-will theism) diğeri ise teolojik determinizm (theological determinism) olarak tanımlanabilir.¹⁷⁸

Libertarian özgür kişilerin içinde bulunduğu bir evren kabul edildiğinde, Tanrı'nın, geleceğin kapsamlı bilgisine sahip olmayacağı da kabul edilmiş olur.¹⁷⁹ Bu düşüncede olanların dünyadaki kötülüklerin sorumlusunu bulmaları zor değildir. Ancak, içinde kötü eylemlerin de olduğu olayların nedensel şartlarını belirleyen bir Tanrı tasavvuruna sahip teolojik deterministlerin işi zordur. Olayların yeter sebebi olarak gördükleri Tanrı, aynı zamanda kötü eylemleri işleyen kişilere günah yazan bir varlıktır. Olayların yeter sebebi olan bir Tanrı'nın, günahların sorumluluğunu insana yükleyerek ahlâkî kötülüğün sorumluluğundan nasıl kaçabildiği önemli bir sorudur. Zira kötü eylemler, o kötü eylemlerin sonuçlarının ne olduğunun

177 Hasker, "Tanrı Risk Alır", 831.

178 Hasker, "Tanrı Risk Alır", 832.

179 Hasker, "Tanrı Risk Alır", 834.

tam bilgisine sahip olan Tanrı tarafından kasıtlı olarak yaratılan sebeplerin zorunlu sonuçlarıdır.¹⁸⁰

5. İslam Düşünce Tarihinde Teodise

İslam düşünce tarihinde özellikle ilk dönem felsefe ve kelam çevrelerinin kötülük ile ilgili dikkate değer önemli çalışmalar yaptığı gözden kaçmamaktadır. Ne yazık ki, modern İslam düşüncesinde teodise ya 'zaten yanıtlanmış' bir iddia ya da çok da elzem bir konu olarak görülmediği için ihmal edilmiştir.¹⁸¹ Bu meselenin günümüzde, Batı'da olduğu gibi yoğun ilgi görmemesinin altında yatan nedenlerden birisi de hiç kuşkusuz, ateizmin ve onun en önemli argümantasyonu olan kötülük probleminin İslam coğrafyasında yeterli ilgiyi görmemesidir. Peygamber dönemi sonrası İslam düşünce tarihi için aynı şeyleri söylemek mümkün değildir. Gerek İslam'ın yayıldığı ve Müslümanların yeni kültürlerle tanıştığı dönemde yeni Müslüman olanların eski kültürlerinden taşıdıkları inançları ve gerekse daha sonraki dönemlerde özellikle Yunan felsefesinden yapılan tercümeler, Müslüman düşünürlerin önlerine çözülmesi gereken yeni problemler koydu. Bu problemlerden bir tanesi de kötülük sorunu idi. İslam tarihinde Seneviyye¹⁸² ve Dehriyye¹⁸³ olarak bilinen ve mülhid olduğu kabul edilen

180 Hasker, "Tanrı Risk Alır", 836-7.

181 Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, 14.

182 "Seneviyye (السنوية)... Âlemi nur ve zulmet olmak üzere iki ezeli aslın yaratıp yönettiğine inanan din veya mezhepler İslam kaynaklarında Seneviyye diye anılmıştır. Herhangi bir alanda birleştirilip bire indirgenemeyen iki karşıt ve bağımsız ilkenin varlığını ileri süren bu anlayış Batı dillerinde düalizm (Fr. dualisme), Türkçede ikicilik kelimesiyle karşılanmaktadır. Kaynaklarda bu anlayışı benimseyenler ashâbü'l-isneyn, ehlü'l-isneyn, ehlü't-tesniye terkipleriyle ifade edilmektedir." [Mustafa Sinanoğlu, "Seneviyye", DİA (İstanbul: İSAM, 2009), 36: 521-522.]

183 "Mutlak zaman' anlamına gelen 'dehr' kelimesine nispeti sebebiyle bu isimle anılan ve İslam dünyasında genel olarak ateist ve materyalist düşünce

ekollerin de kötülüğü kendi lehlerine kullanmaları, sorunun ciddiyetle ele alınmasını gerektirmişti.

Kötülüğün varlığı, nedenleri ve tanımı üzerinde yapılan tartışmalar genellikle ‘*Hüsn-Kubb*’ (الحسن و القبح) ve ‘*Hayr-Şerr*’ (الخير و الشر) başlıkları altında yapılmıştır. Bununla beraber konunun adl-i ilâhî çerçevesinde de tartışıldığı bilinmektedir.

İnsanın irade sahibi bir varlık olması ile Allah’ın adaletli olması arasında ilişki kuranlar olmuştur. Buna göre Allah’ın âdil olması ile insan eylemlerinin ceza veya ödül gibi karşılıklar görmesi ancak insanın seçme ve isteme kabiliyetine de sahip olması hâlinde anlamlı olacaktır. Aksi hâlde kendisine seçme hürriyeti verilmeyen bir insanın, mecburen yapmak zorunda bırakıldığı eylemlerini sorgulayıp, onlara ceza veya ödül veren bir Tanrı’nın adaletinden bahsetmek mümkün görülemeyecektir.¹⁸⁴

Kur’ân kaynaklı ilâhî kudretin sınırlandırılmazlığı düşüncesi İslam’ın erken dönemlerinde büyük bir öneme sahipti. Bu dönemde yapılan teodise çalışmaları, Allah’ın mutlak kudretini vurgulayan anlayışların etkisi altında gelişti.¹⁸⁵ Bu katı tutumu, bir fiilin güzelliğinin veya çirkinliğinin kendi zatından kaynaklandığını ve bu durumun akıl ile anlaşılabilceğini savunan Mu‘tezile ekolü yumuşatmaya çalıştıysa da, daha sonra ondan ayrılan Eş‘arîler bu düşüncüyü reddederek Allah’ın mutlak kudretine vurgu yapan ilk düşünceye birtakım değişikliklerle geri döndüler.¹⁸⁶

akımlarını temsil eden Dehriyye (الدهرية), belirgin şahsiyetlerin oluşturduğu bir felsefi akımı ifade etmesi yanında çeşitli felsefe akımlarındaki inkârcı tezlerin de ortak adıdır...” [Hayrani Altıntaş, “Dehriyye”, *DİA* (İstanbul: İSAM, 1994), 9: 107.]

184 Mutahhari, *Adl-i İlâhî*, 19.

185 Ormsby, *İslam Düşüncesinde ‘İlahî Adalet’ Sorunu*, 28.

186 Mutahhari, *Adl-i İlâhî*, 21-3; Ormsby, *İslam Düşüncesinde ‘İlahî Adalet’ Sorunu*, 28-9.

Aşağıda görüleceği gibi üzerinde çalıştığımız kötülük sorunu, tarih boyunca özellikle kelimcilerin üzerinde yoğunlaştığı ve yüzyıllar süren tartışmalara sebep olan bir konu olmuştur. İslam tarihinde kelimciler gibi filozofların da ortaya koydukları fikirlerde Kur'an'ın önemli bir referans kaynağı olarak yer aldığı unutulmamalıdır. Bu yüzden bu bölümde önce, konuyla ilgili Kur'an'da geçen bazı ayetler yoruma girmeden verilecek, ardından Müslüman filozofların ve son olarak kelam ekollerinin görüşleri aktarılacaktır. Aslında Eş'arî bir âlim olarak görülen Gazzâlî'ye filozofların olduğu bölümde yer vermemizin sebebi ilgili bölümde ayrıca zikredilecektir.

Kur'an-ı Kerim

Kur'an ayetlerini yorumlarken dikkat edilen sebep-i nüzûl, sıyâk ve sibâk gibi kıstaslar göz önünde bulundurularak yapılacak bir inceleme bu çalışmanın sınırlarını aşacağından, konumuzla ilgili Kur'an ayetleri bu bölümde yoruma girmeden verilmiştir. Kur'an'daki ilgili ayetlerin tamamını almak yerine öne çıkanları tercih ettik.

Kur'an değişik yerlerde ilâhî nizamın mükemmelliğine vurgu yapar:

“Mutlak hükümlerlik elinde olan Allah, yüceler yücesidir ve O'nun her şeye gücü yeter. O ki, hanginizin daha güzel davranacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratmıştır. O, mutlak galiptir, çok bağışlayıcıdır. O ki, birbiri ile âhenktar yedi göğü yaratmıştır. Rahmân olan Allah'ın yaratışında hiçbir uygunsuzluk göremezsin. Gözünü çevir de bir bak, bir bozukluk görebiliyor musun? Sonra gözünü, tekrar tekrar çevir bak; göz (aradığı bozukluğu bulmaktan) âciz ve bitkin hâlde sana dönecektir.” (Mülk 67:1-4.)

“Yarattığı her şeyi güzel yaratandır...” (Secde 32:7)

“Dağları yerinde donmuş gibi durur görürsün, oysa onlar bulutlar gibi (yürür) geçerler. Bu her şeyi sağlam tutan Allah’ın işidir. Doğrusu O, yaptıklarınızdan haberdardır.” (Neml 27:88)

Mükemmel görülen Evren boşuna yaratılmamıştır:

“Biz gökleri, yeri ve ikisinin arasında bulunanları oyun olsun diye yaratmadık. Biz onları, ancak ve ancak gerektiği gibi yarattık, ama insanların çoğu bilmezler.” (Duhân 44:38-39)

“Göğü, yeri ve ikisinin arasında bulunanları boşuna yaratmadık. Bunun boşuna olduğu, inkâr edenlerin zannıdır. Vay ateşe uğrayacak inkârcıların hâline!” (Sâd 38:27)

Dünyadaki sıkıntı ve musibetlerin varlığı gayesiz değil insanı denemek içindir:

“Muhakkak sizi biraz korku, biraz açlık ve mallardan, camlardan, ürünlerden biraz eksiltmekle deneriz, sabredenleri müjdele.” (Bakara 2:155)

“Her nefis ölümü tadıcıdır. Bir imtihan olarak sizi iyilik ve kötülük ile deneriz. Sonunda bize dönersiniz.” (Enbiyâ 21:35)

“Amelce hanginizin daha iyi olduğunu denemek için, ölümü ve hayatı yaratan O’dur. O, güçlüdür, bağışlayandır.” (Mülk 67:2)

Bizler, içinde sıkıntı, acı ve kötülüğün bulunduğu yaratılışın gaye ve hikmetinin ancak bir kısmını kavrayabiliriz:

“...Onlarsa (Allah’ın) dilediği kadarından başka, O’nun ilminden hiçbir şeyi kavrayamazlar...” (Bakara 2:255)

“...Size ilimden pek az şey verilmiştir...” (İsrâ 17:85)

Çoğu zaman bize kötü gibi gelen şeyler aslında hakkımızda iyi olabilir:

“Hoşunuza gitmediği hâlde savaş size farz kılındı. Hoşlanmadığınız bir şey sizin için daha hayırlı olabilir ve sevdiğiniz bir şeyde sizin için şer olabilir. Siz bilmezsiniz Allah bilir.” (Bakara 2:216)

“...Hoşlanmadığınız bir şeyde Allah birçok hayırlar kılmış (takdir etmiş) olabilir.” (Nisâ 4:19)

İslam Felsefesi Tarihi

Fârâbî

Hayatı hakkında kısıtlı bilgilere sahip olduğumuz Fârâbî'nin yaklaşık olarak 870-950 yılları arasında yaşadığı kabul edilmektedir.¹⁸⁷ Günümüzde Kazakistan sınırları içinde kalan Fârâb adlı şehirde doğması sebebiyle Fârâbî ismiyle anılmaktadır.¹⁸⁸ Batı'da bilinen adıyla Alfarabius, İslam dünyasında ilk defa Kindî'nin başlattığı felsefi harekete Eflatun ve Yeni Eflatunculuktan aldığı bazı unsurları da katarak eklektik bir sistem kurmuş ve kazandığı haklı şöhretten dolayı Aristo'dan sonra “Muallim-i Sâni” unvanıyla anılmıştır.¹⁸⁹

Fârâbî'nin kötülük ile ilgili düşüncelerini öğrenebilmek, onun sudûr teorisiyle açıklamaya çalıştığı varlık sistemini bilmeyi gerektirmektedir. Fârâbî'nin hocası Aristo'da Tanrı, evrenle de insanla da doğrudan bir ilişki içerisinde değildir. Bir tür deizm olarak görülebilecek bu anlayışta Tanrı, bir yaratıcı olmaktan ziyade, sistemde hareketler zincirinin ilk halkası yani “ilk hareket ettirici”

187 Yaşar Aydın, *Fârâbî* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 23-24.

188 Mahmut Kaya, “Fârâbî”, *DİA* (İstanbul: İSAM, 1995), 12: 142.

189 Kaya, “Fârâbî”, 147.

olarak görülür.¹⁹⁰ Fârâbî her ne kadar kendisini Aristocu olarak tanımlasa da, Tanrı-evren ilişkisini açıklarken, bir Müslüman olarak kendisini sıkıntıya sokacak Aristocu madde-form düalizmi yerine, Yeni Eflatunculuktan ithal ettiği ve İslam'ın tevhit anlayışıyla daha az problem içeren sudûr teorisini sistemine dâhil eder.¹⁹¹ Bu düşünceye göre varlıktaki her şey Tanrı'dan taşmıştır. İlk sebep olan Tanrı'nın mükemmel varlığından meydana gelen bu taşma zorunlu ve ezelîdir. İkisi arasında bir fasıla yoktur; Tanrı'nın varlığı ile O'nun eseri olarak evren arasında zaman bakımından değil, varlık bakımından bir öncelik vardır. Buna göre Tanrı'nın var olup evrenin var olmadığı bir durumu düşünmek mümkün değildir. Tanrı sebepsiz ilk sebep ve zorunlu varlık iken, evren özü gereği mümkündür ve varlığı için bir sebebe muhtaçtır. Dolayısıyla da mümkün varlığın taşıdığı eksikliğe sahiptir.¹⁹² Bütün var olanların sebebi olarak Tanrı, bilgi ve güç bakımından eksiksiz olduğu gibi bütün fiillerinde de yetkindir. Durum böyle olunca O'nun fiillerinin eseri olan evrende asla bir dengesizlik ve saçmalık bulunmaz. Tanrı mutlak iyi olduğu gibi evren de iyidir ve onda bir kötülük bulunamaz. Doğada bulunan kötülükler bir hikmete mebni olarak meydana gelir ve genellikle iyilik düzenini tam olarak kabul etmeyen maddenin noksanlığıyla ilgidir.¹⁹³

Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Tanrı'dan taşma suretiyle oluşan varlıkta yukarıdan aşağıya doğru gittikçe daha çok maddeleşen ve bu yüzden mükemmellikten uzaklaşan bir âlem tasavvur edilmiştir. Bu sistemde birbirinden taşan soyut ve ruhsal olan varlıklar gitgide maddeleşip form kazanarak alt sınıfları oluştururlar. Bu durumda en mükemmel varlık Tanrı'dır ve

190 Aydın, *Fârâbî*, 78-79.

191 Aydın, *Fârâbî*, 80.

192 Aydın, *Fârâbî*, 81.

193 Aydın, *Fârâbî*, 86.

bu mükemmellikten en uzak olan ise içinde yaşadığımız Ay altı âlem olan evrendir.¹⁹⁴

Hiç kuşkusuz bu açıklamalarda kötülük sorunu açısından dikkat çeken ilk noktalardan bir tanesi, Ay altı âlemde bulunan ve suçlusu madde olarak ilan edilen kötülük ile Tanrı arasında direkt bir ilişki kurulamamasıdır. Zira bu tasavvurda Tanrı, kötülüğün sorumluluğunu yüklenecek bir yaratıcı olarak değil her şeyin kendisinden taşıdığı ilk nedendir. Kötülük, maddenin ilâhî nizamı tam olarak kabul edip yansıtacak bir kuvvete sahip olmamasından kaynaklanıyor. Öte yandan Fârâbî'ye göre asıl olan, hayır ve nizamdır; kötülüğün şeylere girişi sadece ârizidir.¹⁹⁵

Görüldüğü gibi Fârâbî'nin açıklamalarında söz konusu olan doğal kötülüktür. İnsan kaynaklı ahlâkî kötülükle ilgili pek bir açıklaması olmamakla beraber, insanın bedene sahip bir varlık olması sebebiyle ahlâkî kötülüğü de nihai noktada maddenin (bedenin) tam nizamı kabul etmeyişiine bağlamak bu düşünceye göre mümkün görünmektedir.¹⁹⁶ Öte yandan Fârâbî'ye göre evrende hayır ve nizam amaçlanmıştır. Bu nizamın gereği olarak var olması gereken iyi şeylerin ortaya çıkabilmesi için biraz kötülüğün var olması bazen kaçınılmazdır. Bu durumda ortaya çıkan kötülük de kastedilmiştir ve bulunması yararlıdır. Zira gerekli olan biraz kötülükten kaçınarak çok olan iyilikten vazgeçilirse bu durum, kötülüğün artmasına neden olur.¹⁹⁷

194 Aydın, *Fârâbî*, 86.

195 Aydın, *Din Felsefesi*, 154-155.

196 Aydın, *Din Felsefesi*, 154.

197 Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, 185; Rafiz Manafov, "Meşşâi Felsefe ve Kelâm Düşüncesinde 'Adl-i İlâhî' (Teodise) Meselesi", *SÜİFD* 28 (Konya-2009), 108.

İbn Sînâ

Batı'da Avicenna adıyla bilinen İbn Sînâ, İslam Meşşâi okulunun en büyük sistemci filozoflarından ve Ortaçağ tıbbının önde gelen temsilcilerindendir.¹⁹⁸ Yaklaşık olarak 980 yılında doğan İbn Sînâ 1037 yılında İran-Hemedan'da vefat eder.¹⁹⁹

İbn Sînâ'ya göre üç değişik kötülükten bahsetmek mümkündür. Bunlar,²⁰⁰

1. Bir şeyin kemalindeki eksiklik veya olması gereken durumda bulunmaması (Metafizik kötülükler),
2. Yokluk ve eksiklik ile gelen acı ve tasalar (Doğal kötülükler),
3. Dinen veya ahlâken yerilen ve nefsin gerekli yetkinliği yitirmesine yol açan fillerdir (Ahlâkî kötülükler).

İbn Sînâ'nın kötülük ile ilgili fikirleri kendisi gibi bir Meşşâi filozofu olan selefi Fârâbî'den farklı değildir. Varlığı onun gibi sudûr teorisiyle açıklayan İbn Sînâ da Fârâbî gibi iyimserdir ve genelde iyiliğin hâkim olduğu bu âlemden kötülüğün gül ağacındaki diken mesabesinde olduğu görüşündedir. Kötülük kemalin yokluğudur ve onun kendi başına salt bir varlığı yoktur. Zira kötülükle ilişkilendirilen madde zaten müstakil bir varlığa sahip değildir.²⁰¹

İbn Sînâ'ya göre, iyiliğe nispetle çok az da olsa kötülüğün varlığı kaçınılmazdır. Zira varlığı zorunlu olan Tanrı'nın dışındaki mümkün varlıkların imkân niteliği, aynı zamanda onların eksik varlıklar oluşunun da sebebidir. Eksiklik de bir çeşit kötülük ol-

198 Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 35; Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ", *DİA* (İstanbul: İSAM, 1999), 20:319.

199 Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 13, 21.

200 İbn Sînâ, *Kitâbuş-Şifâ-Metafizik* - 2, Çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 2:161, P. 854.

201 İbn Sînâ, *Kitâbuş-Şifâ-Metafizik*, 162, P. 857; Aydın, *Din Felsefesi*, 155.

duğuna göre kötülük içermeyen bir evren tasavvuru imkânsızdır.²⁰² Varlığı mükemmel ve zorunlu olan Tanrı'nın yetkin bilgisinin ve inayetinin sonucu olarak evren, olabilecek en mükemmel biçimde var olmuştur. Bu âlemden daha mükemmelinin olması düşünülemez.²⁰³

Tanrı, kötülüğün bulunmadığı, sırf iyinin yer aldığı bir evren yaratabilirdi, şeklinde yapılabilecek bir itiraza, İbn Sînâ'nın cevabı hazırdır. İbn Sînâ, her ne kadar, akli ve semavî varlıklardan müteşekkil Ay üstü âlem için bunu mümkün görse de, Ay altı âlem için aynı şeyi düşünmez. Yukarıda sözü edilen, varlığı sudûr teorisiyle açıklayan anlayışa göre varlık; hiçbir kötülüğün bulunmadığı ay-üstü âlem ile maddesel doğası gereği kötülükle iç içe bulunan Ay altı âlemden oluşmaktadır. Ona göre, kötülüğün kendisini hissettirdiği bu ikinci âlemin varlığa getirilmemesi, var olmasından daha büyük bir kötülüktür. Var olması ise söz konusu iki kötülükten en iyi olandır.²⁰⁴ Ayrıca eşyadaki kötülüğün varlığı, bazen iyiliğe duyulan ihtiyaca bağlı olarak zorunludur. Mesela dikkatsizlik sonucu elbisemizi tutuşturan ateşin, bu yolla sebep olduğu kötülükten dolayı yokluğunu istemek, onsuz bir hayatın neredeyse imkânsız olduğunu göz ardı etmektir.²⁰⁵

Öte yandan varlığın, yok olmak, anlamsız bir biçimde tükenip gitmek gibi bir amacı olmadığı için, yok oluş ve bozuluş süreçlerinin anlamı yeni varlıkların oluşumunu sağlamak olarak görülmüştür. Yok oluş süreçleri, daha az yetkin olanın, yerini daha da yetkin olana bırakması içindir. Durum böyle olunca *iyilik*, her şeyin kendi ontolojik sınırları içerisinde ulaşmaya çalıştığı ve varlığını kendisiyle tamamlamayı arzuladığı bir gayedir.²⁰⁶

202 Ali Durusoy, "İbn Sînâ", *DİA* (İstanbul: İSAM, 1999), 20:328.

203 İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ- Metafizik*, 160, P. 853; Durusoy, "İbn Sînâ", 327.

204 İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ- Metafizik*, 164, P. 862-863.

205 İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ- Metafizik*, 164, P. 862.

206 Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, 187.

Gazzâlî

Gazzâlî, 1058-1111 yılları arasında yaşamış, Eş'arî kelamcısı, Şâfiî fakihi, mutasavvıf ve filozoflara yönelttiği eleştirilerle tanınan bir İslam düşünürüdür.²⁰⁷ Babası bir fıkıh âlimi olan Gazzâlî, geleneksel eğitimini tamamladıktan sonra, henüz kariyerinin başında iken geçirdiği ağır bir manevi buhran sonrası köklü bir şüphe dönemi geçirdi. Bu dönemde kendisine kesin bilgiyi verecek bir bilim ararken sırasıyla kelamı, ismailî öğretiyi, felsefeyi ve tasavvufu inceledi. İncelediği her bilim dalından elde ettiği bilgilerle o bilimi tanıtan veya eleştiren ciddi eserler kaleme aldı.²⁰⁸ Onun bu hummalı çalışmaları, ardında gelecek nesilleri etkisi altına alacak ve fıkıhtan kelama, tasavvuftan felsefeye kadar uzanan ciddi bir birikimin ortaya çıkmasına sebep oldu.

Gazzâlî, her ne kadar Eş'arî kelamına olan katkılarından dolayı bu kimliği öne çıkartılıp bir kelamcı olarak görülmüşse de, onun ilmi kişiliğinin renkliliği ve özgünlüğü, bizim bu çalışmada onu ayrı bir başlık altında incelememize sebep oldu. Gazzâlî'yi teodise çalışmaları için önemli kılan bir başka neden ise, hiç kuşkusuz tartışmaları günümüzde de devam eden "*İmkânda var olandan daha mükemmeli yoktur.*" ifadesidir.²⁰⁹ Bu ifadeyi hiçbir çekince koymadan kabul eden ilk kişinin İbn Arabî olması²¹⁰ ve buna kendi eserlerinde yer vermesi de dikkat çekicidir. İbn Ara-

207 Mustafa Çağrı, "Gazzâlî", *DİA* (İstanbul: İSAM, 1996), 13:489.

208 Ormsby, *İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' Sorunu*, 38-39.

209 Bu konuda son dönemde yayınlanmış en güzel doktora çalışmalarından bir tanesi Eric Lee Ormsby'nin, Türkçesi "İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' Sorunu (Teodise)" adıyla yayınlanan "Theodicy in Islamic Thought, The Dispute Over al-Ghazâlî's 'Best of All Possible Worlds'" adlı eseridir. Çalışmamızın Gazzâlî ile ilgili bölümünü büyük ölçüde bu eserden takip edeceğiz.

210 Ormsby, *İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' Sorunu*, 110.

bî'nin, Gazzâlî'nin bu ifadesiyle alakalı düşünceleri ilgili bölümde işleneceği için burada tekrar edilmemiştir.

Din felsefesinde kötülük problemi adıyla şöhret bulan sorunu Gazzâlî de *Makâsidü'l-Felâsife* adlı eserinde dile getirir:

Bu dünya; yıldırımlar, depremler, tufanlar, yırtıcı hayvanlar, öfke ve şehvet gibi insana özgü birçok kötülük türleri ile doludur; bütün bu kötülükler İlk Varlık'tan nasıl sâdır oldu? Bir ölçü (takdir) ile mi yoksa ölçüsüz mü? Şayet bunlar bir ölçü ile değilse, bu âlemde demek ki O'nun gücü ve irâdesi dışında bir şeyler oluyor. Şayet bunlar bir ölçü ile ise, kendisi tamamen iyi olan ve kendisinden iyilikten başka hiçbir şey sâdır olmayan Tanrı'dan bunlar nasıl meydana gelir?²¹¹

Bu ölçünün (kaderin) sırrı hayır ve şerrin manası anlaşılma-
dan çözülemez, diyor Gazzâlî ve devam eden satırlarda onların manasını Meşşâî gelenek içerisinde açıklamaya çalışıyor. Çalışma-
mızın sınırlarını aşacağı endişesiyle bu açıklamalara uzun uzadıya yer vermeden Gazzâlî'nin bizi ilgilendiren "*İmkânda var olandan daha mükemmeli yoktur.*" ifadesine geri dönmek istiyoruz.

Gazzâlî'nin söz konusu ifadesinin, aslında farklı bir kontekst içerisinde geçtiği çoğu zaman gözden kaçırılmıştır. Gazzâlî bu cümleyi, kulun Allah'tan ümit kesmeyerek O'na güvenip her hük-
müne rıza göstermesini teşvik etmek için, *İhyâ-u Ulûmi'd-dîn* adlı eserinde yazdığı bir bölümde zikreder ve konu başlığı tevekküldür. Bu cümle, her zaman aynı kelimeler kullanılarak olmasa da onun üç eserinde daha tekrar edilir.²¹² Bu konudaki tartışmalara geçmeden önce söz konusu cümlenin geçtiği *İhyâ-u Ulûmi'd-dîn*'deki pasajı okuyalım:

211 Ebû Hâmid Muhammad b. Muhammad Gazzâlî, *Makâsidü'l-Felâsife*, Thk. Mahmud Beycû (Dimeşk: Matba'atu'l-ğabbâh, 2000), 160.

212 Ormsby, *İslam Düşüncesinde 'İlâhî Adalet' Sorunu*, 46-47.

...Allah'ın göklerde ve yerde yaratmış olduğu şeylere bakışları çevirip uzun uzun düşünürlerse, orada ne bir eşitsizlik ve ne de bir uygunsuzluk görebilirler. Allah'ın kulları arasında paylaştırdığı rızık, ecel, sevgi, hüzn, acziyet, kudret, iman, küfür, tâat ve mâsiyetin, hepsinin katıksız bir adalet olduğunu, içinde zulüm ve haksızlığın bulunmadığını, doğru ve zorunlu, uygun olan hak bir tertip üzere olduğunu görürler. Olması gereken (şekilde) ve olması gerektiği ölçüdedir. **İmkânda asla bundan daha güzeli, daha tamamı, daha mükemmeli yoktur.** Eğer olsaydı, ve O, bunu yapabildiği hâlde esirgeseydi, fiiliyle yaratıklara ihsan etmeseydi, o zaman bu, cömertliğe zıt düşen bir cimrilik, adalete zıt düşen bir zulüm olurdu! Eğer kâdir olmasaydı, bu da ulûhiyyete zıt düşen acizlik olurdu...²¹³

Gazzâlî'nin bu ifadeleri sonraki asırlarda büyük tartışmalara neden oldu. Tartışmaların, özellikle üzerinde durduğu üç önemli itirazdan bahsetmek mümkün gözükmektedir.²¹⁴ Bunlar:

1. Ehl-i Sünnet akaidine göre, Allah'ın kudreti sınırsızdır; dolayısıyla, bu dünyanın düzeni mükemmel bir hikmete ve tertibe mebni ise de, Allah yine de ondan daha mükemmeli yaratmaya kâdirdir. Hâlbuki Gazzâlî'nin ifadelerinden, bu dünyadan daha mükemmelinin yaratılmasının imkân harici olduğu anlaşılır. Böylece ilâhî kudrete bir sınır çizilmiş oluyor.

2. İlâhî kudret üzerindeki bu açık sınırlama, filozofların, evrenin yaratılışını açıklarken kullandıkları, Allah'ın iradesini saf dışı bırakarak, O'nun zatından zorunlu taşma olarak tanımladıkları sudûr teorisiyle uyuyor görünmektedir.

3. Ayrıca bu düşünce ile Mu'tezile'nin 'aslah' doktrini ara-

213 Ebû Hâmid Muhammad b. Muhammad Gazzâlî, *İhyâu ulûmü'd-dîn* (Kahire: Dâru's-Şa'b, t.s), 4: 2509.

214 Ormsby, *İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' Sorunu*, 44-45.

sında biçim ve içerik yönünden tehlikeli bir benzerlik bulunduğu dikkat çekilmiştir. İlgili bölümde tekrar ele alacağımız bu doktrine göre Allah, yaratıkları için en iyi ve en faydalı olanı yapmak zorundadır. Bu düşünce, Mu'tezile'nin Allah'a zorunlu bir görev yüklemekte ısrar etmesini çirkin bulan Ehl-i Sünnet tarafından reddedilmiştir.

Bu itirazları tek tek tartışmak bu çalışmanın sınırlarını aşacağından, bu bölüm, ilgili ifadenin bulunduğu pasajdaki bir dilem-maya dikkat çekilerek bitirilecektir. İlgili bölümü tekrar okuyalım:

İmkânda asla bundan daha güzeli, daha tamamı, daha mükemmeli yoktur. Eğer olsaydı, ve O, bunu yapabildiği hâlde esirgeseydi, fiiliyle yaratıklara ihsan etmeseydi, o zaman bu, cömertliğe zıt düşen bir cimrilik, adalete zıt düşen bir zulüm olurdu! Eğer kâdir olmasaydı, bu da uluhiyete zıt düşen acizlik olurdu.²¹⁵

Bu ifadenin birinci bölümüne göre Allah, yaratma gücü olduğu hâlde daha iyi bir dünyayı esirgemiştir O, cimridir. Hatta bu durum O'nun ilâhî cömertliğine ve adaletine aykırı görülür. Öte yandan ikinci cümlede "Eğer kâdir olmasaydı (bu durumda) ulûhiyete zıt düşen acizlik olurdu." denilerek ilginç bir dilemmaya imza atılır. Bu durumda şu sonuçlara varmak mümkün görünüyor:

Kudret sahibi olmayan, Tanrı olamaz. (son cümle)

Var olandan daha mükemmelini yaratmak mümkün iken yaratmayan Tanrı, adaletsiz, cimri ve zalimdir. (ikinci cümle)

Var olandan daha mükemmeli yoktur. (ilk cümle)

Gazzâlî'nin bu formülasyonu ile daha önceki bölümlerde açıklamaya çalıştığımız teodise tartışmalarının klasik formülasyonları arasında bir benzerlik görölse de, Ormsby'e göre arada

215 Gazzâlî, *Ihyâ' 'ulûmü'd-dîn*, 4: 2509.

önemli bir fark vardır. Ona göre klasik formülasyonlar, kötülük olgusu nedeniyle Tanrı'nın cömertliği, kudreti ve iyiliği üzerinde şüpheler oluşturup onları sorgularken, Gazzâlî bu formülasyonu ile Allah'a cimrilik, zulüm ve güçsüzlük isnat edilemezliğini vurgular.²¹⁶ Buna göre, var olan dünyadan daha mükemmelinin olduğunu düşünmek, Tanrı'nın sözü edilen sıfatlarını töhmet altında bırakır. Bu yüzden var olandan daha mükemmeli yoktur.

Birçok kimse, Allah'ın sıfatlarındaki mükemmelliği yaratılmış dünyanın mükemmelliğine bağladığı için bu düşünceye karşı çıktı. Zira insanlar birincinin mükemmelliğine inanmakla beraber ikincinin mükemmelliği konusunda şüpheliydiler.²¹⁷

Kelam Tarihi

Kelam ilminin doğuşu ve gelişimi ile ilgili değişik açıklamalar vardır. Genel olarak kelam ilminin doğmasında iki sebebin etkin olduğu kabul edilir: Bunlardan birincisi Müslümanların dinî, siyasi ve toplumsal problemlerinden kaynaklanan iç sebepler; ikincisi ise İslam dışındaki din ve felsefelerden oluşan yabancı kültürlerle karşılaşmalarından kaynaklanan dış sebeplerdir.²¹⁸ Tarihte ortaya çıkmış kelam mezheplerinin tamamından bahsetmek bu çalışmanın sınırlarını aşacağından, sonraki yıllarda önemsenmiş üç tanesiyle yetinilecektir. Bunlar, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet mezhepleri olarak bilinen Eş'ariyye ve Mâturidiyye'dir.

Mu'tezile

Mu'tezile, itikadi meselelerin yorumunda akla ve iradeye öncelik veren bir kelam mezhebidir. Kimlere Mu'tezili denileceğiyle ilgili tartışmalar yapılmıştır. Ancak genel olarak Mu'tezile kelimesinin "uzaklaştırmak" veya "ayırmak" manalarına gelen

²¹⁶ Ormsby, *İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' Sorunu*, 71-72.

²¹⁷ Ormsby, *İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' Sorunu*, 72.

²¹⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Kelam", *DİA* (İstanbul: İSAM, 2002), 25: 198.

“azl” kökünden türediği ve Vâsıl ibn ‘Atâ’nın (öl. 748), hocası Hasan-ı Basrî (öl. 728) ile büyük günah işleyenler hakkında ayrı düşünmesi ve ders halkasını terk etmesi sonucu hocasının, “Vâsıl bizden ayrıldı.” demesi üzerine ortaya çıktığı kabul edilir.²¹⁹

Mu‘tezile’nin teodise anlayışının kavranabilmesi için, onun ilâhî adalet vurgusu, aslah teorisi, insan fiillerinin yaratıcısının kim olduğu ve bilginin kaynağıyla ilgili düşüncelerinin bilinmesi zorunludur. Mu‘tezile’nin genel kabulüne göre bilgi akıl, duyular ve doğru haber olmak üzere üç yolla elde edilir. İslam’ın naslarını açıklamaya çalışan Mu‘tezile’nin akla merkezî bir önem yüklediği bilinmektedir. Buna göre, bir bilgi kaynağı olarak vahiy, aklın açıklayıcı gücüne muhtaçtır. İyi ve kötü kavramlarının ahlâkî içeriği de aynı şekilde akıl ile kavranabilir. Bir şey zatı itibariyle (özünde) iyi ise emredilmiş, kötü ise yasaklanmıştır. Akıl zatı itibariyle iyi ve kötü olanı bilebilir, bunu bilmek için vahye ihtiyaç duymaz. Din, aklın idrak edebildiği bu özellikleri bize açıklamak ve tekit etmek için gelir. Buna göre, kendisine herhangi bir peygamberin öğretileri ulaşmamış bile olsa her insan, akli vasıtasıyla neyin iyi ve neyin kötü olduğunu tespit ederek bununla amel etmelidir.²²⁰

Kendilerini “Ashâbu’l-adl” veya “Ehlu’l-adl” olarak isimlendiren²²¹ Mu‘tezile’nin savunduğu beş prensibin ikincisi ilâhî adalet idi.²²² Allah’ın âdil olması ile insanın hür irade sahibi olması arasında bir ilişki kurulduğuna yukarıda değinilmişti. Buna göre Mu‘tezile’nin üçüncü prensibi olan ‘*va’d ve va’id*’in (insanların

219 İlyas Çelebi, “Mu‘tezile” *DİA* (İstanbul: İSAM, 2006), 31: 391.

220 Krş. Mutahhari, *Adl-i İlâhî*, 22; Hüdaverdi Adam, *İbn Arabî, Kaza ve Kader* (İstanbul: Feriât Yayınları, ts), 266; Çelebi, “Mu‘tezile”, 394.

221 Çelebi, “Mu‘tezile”, 391.

222 Usûl-i Hamse diye bilinen bu beş prensip: 1-Tevhid, 2-Adl, 3-Va’d ve Vaid, 4- El-Menziletu beyne’l-menzileteyn, 5-Emir bi’l-ma’rûf nehiy ani’l-münker. Bk. İlyas Çelebi, “Usûl-i Hamse” *DİA*, (İstanbul: İSAM, 2012), 42: 211.

bu dünyada işledikleri amellere göre ahirette ceza veya mükâfat almaları) gerçekleşmesi için insanın eylemlerini seçebilen hür bir iradeye sahip olması gerekir. Aksi takdirde, seçme hürriyeti olmayan bir insanı eylemlerinden dolayı cezalandıran bir Tanrı'nın adaletinden bahsetmek mümkün olmayacaktır.

Nasıl ki Allah'a, adaleti yarattığı için âdil deniliyorsa, var olan zulümden dolayı da ona zalim demek gerekmez miydi? Mu'tezile için bunun cevabı basittir: İnsanın işlediği kötülükler Allah'a atfedilemez, hür irade sahibi olan insan kendi fiillerinin yaratıcısıdır ve bu yüzden ahirette ceza veya mükâfata müstahak olur.²²³ Hiç kuşkusuz burada sözü edilen kötülük türü ahlâkî kötülüktür.

Mu'tezile'nin *aslah* (daha iyi) teorisi, onun, Allah'ın adalet ve hikmet sahibi olması üzerindeki ısrarının mantıksal bir sonucu olarak doğdu. Allah'ın âdil olması, onun fiillerinin, kulların menfaatlerini gözetmesini ve tümüyle güzel olmasını gerektirir. Ayrıca Allah, hikmet sahibi olması hasebiyle, gelişigüzel bir eylemde bulunmayıp, fiillerini eksiksiz ve bir maksada yönelik olarak yapandır. Mutlak iyi olan Allah, iyi olandan başka bir şeye yönelmez ve kulları için en iyi (aslah) olanı ister.²²⁴ Mu'tezile burada durmadı ve ilâhî adaletinin sonucu olarak, Allah'ın kulları için en iyiyi yapmasının zorunlu olduğunu ileri sürdü.²²⁵ Bazılarına göre onları bu düşünceye iten sebep, Allah'ın insanlara yaptığından daha iyisini yapmaya kâdir olduğu hâlde, bunu esirgemesi durumunda, onlara karşı zulüm ve cimrilik yapmış olacağı endişesidir.²²⁶ Benzer bir düşünce içerisinde olan Gaz-zâlî'nin fikirlerine yukarıda değinilmişti.

223 Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, 193.

224 Özdemir, *Kötülük Problemi*, 55.

225 Ormsby, *İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' Sorunu*, 33.

226 Özdemir, *Kötülük Problemi*, 56.

Ahlâkî kötülüğün sorumlusu olarak insanı işaret eden Mu'tezile'nin, metafizik ve doğal kötülükler ile ilgili düşünceleri yukarıdaki aslah teorisine uygun olmakla beraber, sonuç itibariyle aslında yeni değildir. Onlara göre Allah'ın verdiği kıtlık, kuraklık veya sel gibi felaketler mecazi anlamda kötülük olup, gerçekte ise bunlar iyi (salah) ve hayır olan şeylerdir. Allah bunları, kullarına acıdığı için yapar. Zira onlar başlarına gelen bu felaketlere sabretmekle, sonsuza kadar cennette kalmaya hak kazanırlar. Ayrıca onlar, başlarına gelen bu şiddetli felaketlerden sonra kıyametin şiddetli olaylarını ve azabını hatırlayarak ibret alırlar. Böylelikle isyan etmez ve günah işlemezler. Felaketlerin bu fonksiyonu göz önünde tutulduğunda, onlar kötülük değil, faydalı ve hayırlı bir şeydir.²²⁷

Bu iyimser bakış acısı kimilerini tatmin etmemiş gözükmekteydi. Mu'tezile'nin bir üyesi olan Ebu'l-Hasan el-Eş'arî bunlardan birisiydi.

Eş'ariyye

Eş'ariyye mezhebinin kurucusu Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin yaklaşık olarak 873-936 yılları arasında yaşadığı ve Bağdat'ta vefat ettiği kabul edilir.²²⁸ Ölen babasından sonra annesinin Mu'tezilî bir âlimle evlenmesi ve kendisinin bu kişiden ders almasından dolayı başlangıçta Mu'tezile'nin etkisi altında kalan ve hatta bu konuda eserler kaleme alan Eş'arî, Mu'tezile'nin Allah'ı zorunluluk altına sokan aslah teorisinin yanlış olduğunu fark etmesiyle onlardan ayrılır. Hocası Cubbâi ile üç kardeş meselesi etrafında yaptığı tartışmada tatmin edici cevaplar alamaması bu ayrılığın fitilini ateşler.²²⁹

227 Özdemir, "Kötülük Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım", 238.

228 İrfan Abdulhamit, "Eş'arî, Ebü'l-Hasan" *DLA* (İstanbul: İSAM, 1995), 11: 444-5.

229 Abdulhamit, "Eş'arî, Ebü'l-Hasan", 444.

Söz konusu tartışmada Eş'arî'nin sorduğu soruların konumuz açısından önemi büyüktür. Eş'arî, sorduğu bu sorular ile Mu'tezile'nin aslah teorisiyle yaratmaya çalıştığı optimist tasavvura ağır darbe indirir. Her kötülüğün ardında bir iyilik arayan, kötülüklerin aslında hep iyi bir gayeye hizmet ettiğini iddia eden Mu'tezile, çocuk yaşta ağır hastalığa yakalanıp ölenlere bile aynı bakış açısıyla yaklaşır. Eş'arî, hocası Cubbâî ile yaptığı tartışmada ona Allah'ın şu üç kişi hakkında '*aslah*' yapıp yapmayacağını sorar: Bunlardan biri mü'min, diğeri kâfir ve üçüncüsü de bir çocuktur. Bu kişiler ölünce, birincisi ödüllendirildi, ikincisi cezalandırıldı, üçüncüsü ise ne ödül ne de ceza aldı. Eş'arî, "Çocuk yaşta ölen, 'Ey Rabbim! Keşke benim de yaşamama izin verseydin, bu daha iyi olurdu, zira o zaman ben de cennete girerdim.' deseydi, durum ne olurdu?" diye sordu. Hocası, "Allah çocuğa, 'Sen yaşasaydın bir günahkâr olup cehenneme gireceğini biliyordum.' derdi." diye cevap verir. Eş'arî'nin buna verdiği karşılık Cubbâî'nin susup oradan uzaklaşmasına neden olur: "(Bu durumda) cehennemdeki kâfir, 'Ey Rabbim! Beni niçin çocuk iken öldürmedin, o zaman günahkâr olmaz ve cehenneme girmezdim.' diye haykırarak."²³⁰

Güzellik veya çirkinliğin eşyanın özünde (zatında) olduğunu ve bunun akılla bilinebileceğini iddia eden Mu'tezile'nin aksine Eş'arîler, aklın böylesi bir salâhiyetinin olmadığını, ayrıca kötülüğün eşyanın zâtî bir özelliği olmadığını ileri sürdüler. Bunun din tarafından belirlendiğini, bir din, bir şeyin güzel olduğu hükmünü getirdikten sonra bir başka din de onun çirkin olduğu hükmünü verebilir ve birincinin hükmünü uygulamadan kaldırabilir. Bu durumda önce güzel olan bir şey, daha sonra çirkin olabilir. Hatta aynı fiil, hem iyi hem de kötü olabilir. Örneğin insan öldürmek

230 Ormsby, *İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' Sorunu*, 36-37; Benzer bir tartışma için Bk. Özdemir, *Kötülük Problemi*, 94-95.

kıyas için olursa iyi, düşmanlık ve zulüm için olursa kötüdür.²³¹ Bir önceki madde de gördüğümüz gibi, Mu'tezile için kötülük mecazi bir anlam taşıırken, Eş'arîlere göre ise itibârî bir durumdur. Yani duruma ve dinin hükmüne göre değişir.

Eş'arîlere göre kâdir-i mutlak olan Allah, yaptıklarından sorumlu tutulamayacağı gibi, kendi üzerinde başka bir egemen güç bulunmadığı için yaptıkları çirkin olarak da nitelendirilemez. Çünkü çirkin olan, sadece yasak olan bir şeyi yapmaktır.²³²

Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Eş'arîler kötülüğün varlığını inkâr etmiyor, bilakis iyiliğin olduğu kadar kötülüğün de yaratıcısının Allah olduğu şeklindeki ilk İslamî eğilime geri dönüyorlardı. Fiillerin Allah tarafından yaratıldığı fikrine sahip olan Eş'arîlerin hür irade ile ilgili fikirleri net değildir. Cebriye'nin²³³ aşırı kadcılığı ve Mu'tezile'nin ortasında bir yol tutan Eş'arîlere göre, fiilleri yalnızca Allah yarattı, ancak insan onları edindi (kesbetti) ve bu yüzden dînî anlamda fiillerinden sorumlu tutuldu.²³⁴

Özetlemek gerekirse; eşyada zâtî bir hüsn ve kubh (güzellik-çirkinlik) bulunduğunu ileri süren Mu'tezile ekolü mensupları, bunun tespit ve tayininde akla büyük rol vermekle kalmayıp, aklın buna göre vereceği karara uymayı da gerekli görmektedir. Mu'-

231 Ali Bardakoğlu, "Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Maturidî" *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (Kayseri, 1987), 67.

232 Özdemir, "Kötülük Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım", 244.

233 "Bütün kelâmcıların kabul ettiği bir tarifi bulunmamakla birlikte genellikle 'insanların kendilerine has bir iradeye sahip olmadığını, zihni ve ameli bütün fiillerinin ilâhî gücün zorlayıcı tesiriyle meydana geldiğini savunanlar' diye tanımlanabilmektedir." [İrfan Abdulhamit, "Cebriyye", *DİA* (İstanbul: İSAM, 1993), 7:205.]

234 Mutahhari, *Adl-i İlâhî*, 22; Ormsby, *İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' Sorunu*, 35; Yavuz, "Eş'ariyye", 451.

tezile'nin görüşüne tepki olarak gelişen Eş'ariyye ise, kendilerine bir peygamber gelmeyen kimselerin herhangi bir işi yapmak veya yapmamakla yükümlü olamayacağını, aklın böyle bir sorumluluk için yeterli olmadığını ileri sürerler. Böylece kendilerine peygamberlerin tebliği ulaşmamış kimseleri aklî hükümlerin sorumluluğundan kurtarıırken, eşyadaki güzellik ve çirkinliğin idrakinde aklın rolünü iyice azalttığı için aşırılığa kaçan ikinci bir uç görüş ileri sürmüştür. Tam bu noktada; mutedil ve orta bir yol izleyen Mâturîdiyye üçüncü bir görüşle karşımıza çıkmaktadır.²³⁵

Mâturîdiyye

Mâturîdiyye mezhebinin kurucusu, müfessir ve fakih Ebu Mansur Muhammed el-Mâturîdî (öl. 944) Ehl-i Sünnet kelamının iki önemli kurucusundan birisidir.²³⁶

İmam Mâturîdî, Eş'arîlerin aksine akla, dinden ayrı müstakil bir önem vermiş ve onu, eşyadaki güzellik ve çirkinliği idrak edici bir değer olarak tanıtmıştır. Ona göre hüsn ve kubh aklîdir. Eşyada ve fiillerde bizatihi iyilik ve kötülük vardır. Akıl, fiillerdeki bu özellikleri, onlarda gördüğü fayda ve zarara bakarak bağımsız olarak idrak edebilir. Zaten Allah da bizzat güzel olanı yasaklamaz ve bizzat çirkin olanı emretmez.²³⁷ Buraya kadar görüş birliği içinde olan Mâturîdîler ile Mu'tezile bu noktadan sonra ayrılır.

Mâturîdîlere göre Allah, aklın güzel gördüğünü emretmek, çirkin gördüğünü de yasaklamak zorunda değildir. Zira ulûhiyet

235 Bardakoğlu, "Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Maturidi", 69;

236 Bekir Topaloğlu, "Mâturîdî", DİA (İstanbul: İSAM, 2003), 28: 157.

237 Bardakoğlu, "Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Maturidi", 71-72;

vücûbu kabul etmez.²³⁸ Böyle olunca, sırf aklın ulaşacağı güzellik-çirkinlik hükümlerine sevap veya günah terettüp etmez. Mükelleflerin bunlardan sorumlu olması ancak Allah'ın emretmesinden ve peygamberlerin tebliğinden sonra mümkün olur.²³⁹

Mâturîdîlere göre hem iyiyi hem de kötüyü yaratan Allah, insana bunlardan birini tercih edebileceği özgürlük, sorumluluk ve yetenek vermiştir.²⁴⁰ Unutulmamalıdır ki Mâturîdîlere göre fiillerin gerçek yaratıcısı Allah'tır. Kullanın fiilleri, onların istek ve seçimleri doğrultusunda Allah tarafından yaratılır. Görünürde kuldân sâdır olan bu fiiller için, Allah'a izafeten dendiği gibi 'yaratıldı (halk)' değil 'kazanıldı (kesb)' denir.²⁴¹ Mâturîdî'nin, kötülüğü akılla anlaşılabilir ve izafî gören ifadeleriyle, Allah'ın fiilleri, dolayısıyla da kötülüğü yarattığı düşüncesi bir çelişki değil midir, sorusu sorulabilir. Ancak durum görüldüğü gibi değildir. Onlara göre Allah, fiilin belli durum ve şartlara göre kazandığı niteliklerini değil, bizzat kendisini, yani salt varlığını yaratır. Fiilin varlığına sonradan ilîşen ârızî nitelikler ise kulun iradesi ve tercihinden kaynaklanır.²⁴² Buna göre bir şeye bizzat kendisi dolayısıyla değil, sonuçları itibariyle kötü denilebilir.

238 Nûreddin Es-Sâbüni, *Matûridiyye Akaidi*, Thk. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991), 149.

239 Bardakoğlu, "Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Maturidi", 72;

240 Ebu Mansur Mâturîdî, "Risâlet'ul-Akâid", *Akâid Risâleleri*, Çev. Ali Nar (İstanbul: Beyan Yayınları, 1998), 99; Ömer ibni Muhammed Nesefî, "Metn-i Akâid", *Akâid Risâleleri*, Çev. Ali Nar (İstanbul: Beyan Yayınları, 1998), 135.

241 Es-Sâbüni, *Matûridiyye Akaidi*, 134-136; En-Nesefî, "Metn-i Akâid", 135; Mâturîdî, "Risâlet'ul-Akâid", 99.

242 Özdemir, *Kötülük Problemi*, 127, 130.

3. ARA SONUÇ VE SORULAR

Çalışmamızın bu kısmında, kötülük üzerine fikir beyan etmiş teolog ve filozofların düşüncelerine toplu bir bakış atmadan önce, Lois Lowry'nin aynı adlı romanından filme uyarlanan "The Giver (Seçilmiş)"²⁴³ adlı bilim kurgu filmini hatırlamak yerinde olacaktır.

Sel, fırtına ve deprem gibi insana zarar veren doğal kötülüklerin yanı sıra, insan karakteri üzerinde etkili olabileceği ve bundan dolayı ahlâkî kötülüklerin oluşumuna katkıda bulunabileceği varsayılan tabiat olaylarının kontrol altına alındığı bir dünya kurulur. Bu dünyada hayvanlar ve bitkiler kontrol altındadır ve insan hayatı için risk oluşturacak her şey yok edilmiştir. İnsanların bir kısmının güzel ve kabiliyetli, diğer bir kısmının ise çirkin ve kabiliyetsiz olması durumunda, birinci grup insanlarda kendini beğenme ve diğerlerini küçümseme, diğerlerinde ise, özentî ve kıskançlık özelliklerinin karakter olarak ortaya çıkabilmesi ihtimaline karşılık, insan genlerinde yapılan birtakım değişikliklerle herkesin birbirine yakın görünüm ve kabiliyette doğması sağlanır. Bütün mesleklerin insanlığa eşit miktarda katkı sağladığı kendisine öğretilen her çocuk, günü geldiğinde kendisi için planlanmış meslek grubunda işe başlar. Böylelikle daha iyi bir iş, daha iyi bir eş ve daha fazla servet edinmeyi istemenin kimsenin aklına gelmediği, hırs ve tamahkârlıktan arınmış bir nesil yetiştirilir.

²⁴³ The Giver (2014), Yönetmen: Phillip Noyce. (Erişim: 5.4.2018) <http://www.imdb.com/title/tt0435651/>

Böylelikle hedeflenen ideal toplum ve doğal ortam yaratılmıştır. Ancak ortada ciddi bir sorun vardır. Kötülüğün ortadan kaldırılmasının otomatik sonucu olarak, bu senaryonun sonunda ortaya, renkleri ve müziği tanımayan, sınıfsız, farksız, duygusuz ve hür olmayan insanlar çıkar. Edebiyatın ve sanatın yok olduğu, renklerin ve duyguların ortadan kalktığı ve hepsinden önemlisi ortada seçmeyi gerektirecek alternatiflerin olmadığı bir dünyada hür irade kendiliğinden kaybolur. Zira insan, hür irade sahibi olsa bile artık bunu kullanma imkânına sahip değildir.

Peki ama, insan için anlamlı olan nedir? Hangisi hedeflenecektir? İçinde kötülüğün de bulunduğu renkli bir dünya mı? Yoksa her tür kötülükten izole edilmiş renksiz bir dünya mı? Hayatı insan açısından anlamlı kılan edebiyat ve sanatın, iyilik-kötülük düalizminden beslendiğini söylemek büyük bir iddia olmasa gerektir. Tam da bu noktada giriş bölümünde düşüncelerine yer verdiğimiz Bataille’in fikirleri akla gelmektedir.

Yukarıda örnek verdiğimiz ütopyanın çok uzağındaki gerçek hayatımızın her alanında görmeye alıştığımız kötülüğün varlığı üzerine yapılan tartışmaların, kutsal kitapların ilk günah ile ilgili açıklamaları göz önünde tutulduğunda, insanlık tarihi kadar eski olduğunu söylemek yanlış olmaz. Kötülüğün reel hayattaki inkâr edilemez varlığı ile monist dinlerin Tanrı tasavvurunun çeliştiği iddiaları, günümüzde daha çok teistler ve ateistler arasındaki bir tartışmaya dönüşmüş durumdadır. İnsanın epistemik sınırları göz önünde tutulduğunda, sorunun bir çözüme kavuşturulamayacağını kabul edenler vardır. Ancak problemin, teist Tanrı tasavvurunu yaraladığını ve bu yüzden de kendisiyle yüzleşilmesi gerektiğini düşünenler çoğunluktadır. Gerek kutsal kitaplarda okuduğumuz ilk günah ve Eyüp hikâyeleri ve gerekse felsefe tarihinin ta ilk zamanlarından günümüze kadar süregelen tartışmalar, sorunun önemini ortaya koyar.

Kötülük problemi üzerinde kafa yoranlar sorunun çözümünde farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Âlemdeki kötülük ve düzensizlikten yola çıkarak Tanrı'nın yokluğunu iddia eden ateistlerin yanı sıra mükemmel olan Tanrı'nın âlemdeki düzensizlikle yan yana düşünölemeyeceğini iddia eden deist yaklaşımlar vardır. Soruna farklı yaklaşan bazı teist düşünürler ise evrende görölen kötölüğün ontolojik gerçekliğini kabul etmeyerek kötölükleri Tanrı'nın yetkinlik sıfatlarıyla uyum içerisinde çözme yoluna giderken, diğeri bazıları da, insanın özgürlüğü ve yetkinleşmesi açısından ontolojik anlamda kötölüğün var olduğunu kabul ettiler. Son olarak, Tanrı tasavvurunda birtakım değışiklikler yapmak suretiyle sorunu çözmeye çalışan bazı düşünürlerin sınırlı Tanrı fikrine ulaştığı göröür.

Mistik düşöncenin konuya yaklaşımı henüz ele alınmamıştır. Sûfilerin bu konudaki yaklaşımını, sûfi meclislerinde anlatılagelen doğunun meşhur aşk hikâyesi Leyla ile Mecnun'un bir sahnesinde görmö mümkündür. Bu hikâyeye göre toplu hâlde yemek yenilen bir yerde sırayla yemek alınırken herkesin tabağına bolca yemek döken Leyla, sıra Mecnun'a geldiğinde tabağına kepçeyle vurup onu boş gönderir. Bunu gören arkadaşları Mecnun'a söylenmeye başlarlar: "Bu mu kendisini deliler gibi sevdiğin Leyla? Herkese bolca yemek verdiği hâlde tabağına hiçbir şey koymayıp seni aç bırakıyor!" Mecnun'un cevabı basit ama düşöndürücüdür: "Bana da size davrandığı gibi mi davransaydı?"

Mecnun'un konuya yaklaşımı ile sûfilerin Allah'ı sevgili olarak gördükleri gerçeğı yan yana konduğunda, sûfilerin bu soruna getirdikleri çözüm de anlaşılmış olur. Bir sonraki bölümde, tüm zamanların en önemli sûfilerinden İbn Arabi'nin bu konudaki görüşleri paylaşılacaktır.

II. BÖLÜM:

İBN ARABÎ VE KÖTÜLÜK

1. İBN ARABÎ'NİN BİYOGRAFİSİ, ESERLERİ VE FELSEFESİNİN ANA KONULARI

1. Hayatı

*Ben temiz ruhların babalarının,
ve unsurlara ait nefislerin analarının oğluyum.
Ruh ve cisim arasında olan mazharımızdı,
kucaklayarak birleşmeden ve lezzetlerden.
Bir'den değilim ki onu birleyeyim,
bilakis babalar ve analar topluluğundanım.*²⁴⁴

Kaynaklarda tam adı *Muhyî'd-dîn Muhammed b. 'Alî b. Muhammed ibnu'l-'Arabî'l-Hâtîmî't-Ṭâî* şeklindedir. Kısaca İbn Arabî namı ile meşhurdur.²⁴⁵ Tasavvuftaki büyük makamından ve etkisinden dolayı kendisine eş-Şeyhu'l-Ekber denmiştir.²⁴⁶

244 Muhyî'd-dîn Muhammad İbn Arabî, *El-Futûbâtu'l-Mekkiyye* 1-9, Tkh. Ahmed Şamsu'd-dîn (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiya, 1999), 1:212. Bu Kitap bundan sonra "FT" diye kısaltılacaktır.

245 Fakih olan İbnu'l-Arabî ile karıştırılmaması için gelenekte ona sadece İbn Arabî (Elif-Lam'sız) denmesi âdet olmuştur. Yusuf Zeydan, Cîlî'nin eserini tahkik ettiği çalışmasının önsözünde bu konunun altını çizer. Bk. Abdülkerim Cîlî, *Şerhu Müşkilât'il- Futûbâti'l- Mekkiyye*, Thk. Yusuf Zeydan (Kahire: Dar'ul- Emin, 1999), 13.

246 Mahmut Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş* (İstanbul: Sûfi Kitap, 2010), 24.

Bazı kaynaklarda yanlış bir bilgi olarak 7 Ağustos 1165 tarihinde doğduğu söylene de, bizzat kendisi Şam'da görüştüğü tarihçi İbn Neccâr'a (öl. 1245) tam doğum vaktini söylemiştir. Buna göre o, 27 Temmuz 1165 Pazartesi gecesi Muhammed b. Sa'd b. Merdeniş (öl. 1171) zamanında Mursiye'de dünyaya gelmiştir.²⁴⁷

Sekiz yaşına kadar doğduğu şehirde ikamet eden İbn Arabî'nin ailesi, bulundukları yerin yönetimi Ebu Yakup Yusuf'un eline geçince, Endülüs'ün o sıradaki başkenti İsbiliyye'ye (Sevilla) göç eder.²⁴⁸ Ailesi, Endülüs toplumunun en yüksek tabakasını oluşturan 'hâssa'ya (bürokrat tabaka) dâhildir.²⁴⁹ Hâli vakti yerinde olan bu aile, İbn Arabî'ye, manevi şeylere olan tabii eğilimini sürdürdürebileceği rahat ve boş vakti bol olan bir hayat sağlamıştır.²⁵⁰ Maddi açıdan kaygısız bir gençlik geçirdiği, eğitim seviyesinin düşük olması dolayısıyla sıradan okullara gitmediği ve onun yerine özel hocalardan eğitim aldığı bilinmektedir.²⁵¹

Babası Ali b. Muhammed'in, yöre valisi Muhammed b. Sa'd b. Merdeniş (öl.1171) ile iyi ilişkileri olduğu ve hatta onun yanında çok yüksek bir görevde vazifeli olduğu rivayet edilir.²⁵² Hadis ve fıkıh ilmiyle iştigal eden takva sahibi bir insan olan babası, ölümünden on beş gün önce ne zaman öleceğini haber vermiştir.²⁵³

Çocuk yaşlarda karşılaştığı Ahmed ibnu'l-Esir adında genç bir sûfî ile arkadaşlık etmesi, onun tasavvuf yolunda attığı ilk

247 Addas, *Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 36.

248 Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 26.

249 Addas, *Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 36.

250 Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 120.

251 Addas, *Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 45.

252 Addas, *Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 37.

253 FT, 1:336.

adımlardan sayılabilir.²⁵⁴ İbn Arabî'nin ailesinin önceki kuşakları arasında da tasavvufa meyledenler vardır. Genç İbn Arabî'yi en derinden etkileyen akrabalarından birisi hiç şüphesiz üç ayrı eserinde kendisinden bahsettiği amcası Ebu Muhammed el-Arabî olmuştur.²⁵⁵

Bir gün kendisinin de tıpkı babası gibi sarayda bir görev alması beklenirken tamamen farklı bir şey olur. Henüz ergenlik çağı denebilecek bir yaşta manevi bir işaretle şehrin mezarlığında inzivaya çekilir.²⁵⁶ İbn Arabî, daha sonra birçok kez halvete çekilmekle beraber şehrin mezarlığındaki bu ilk halveti istisnai bir durum olarak gözükmektedir. Zira İbn Arabî, diğer sûfilerin uzun bir seyrüsülük sonucunda peyderpey elde ettiği ilimleri, bir defada ve toplu olarak almıştır.²⁵⁷

Henüz çok genç yaşta girdiği halvet sonrası edindiği olağandışı bilgilerle çevredekilerin dikkatini çeken İbn Arabî, kimileri tarafından saygıyla karşılanırken, bazıları tarafından

254 Selcuk Eraydin, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2008), 261.

255 FT, 3: 68-69; Addas, *Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 38. İbn Arabî öncesi Endülüste yaşayan Tasavvuf büyükleri için bkz: Mehmet Necmettin Bardakçı, "İbnü'l-Arabî Öncesi Endülüste Tasavvuf", *Tasavvuf Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2) 23 (2009), 325-355; Pilar Garrido, "Yorum Basamakları: İbn Arabî'nin Selefî Kurtuba'lı İbn Masarra El- Gabalî'de Akıl ve Vahiy", *Modern Çağ ve İbn-i Arabî* (İstanbul: Kültür A.Ş. Yayınları, 2008), 221-237; Ebu'l-Alâ Afîfî, "Ebu'l-Kâsım Kasîy ve Hal'un-Na'leyn isimli eseri", *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, Haz.-Çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), 301-338.

256 Bu sırada İbn Arabî'nin 14 veya 15 yaşlarında olduğunu iddia edenler olduğu gibi, onun 16 yaşında olduğunu söyleyenler de vardır. Bu olaydan sonra İbn Rüşd ile gerçekleşen buluşmanın tarihleriyle alakalı da aynı anlaşmazlık devam eder. İlgili açıklamalar için bkz: Addas, *Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 54-7; Hirtenstein, *Der grenzenlos Barmberzige*, 84, 93; Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 28.

257 Addas, *Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 57.

alaya alınacaktır. Kendisiyle alay eden ve mezarlıklarda ölülerle konuştuğunu söyleyen saygın bir âlime haber gönderip, gerçeği öğrenmesi için davet eder:

Bir aralar insanlardan kopuk yalnız başıma mezarlığa çekiliyordum. Şeyhimiz Yusuf el-Kurmî'nin benim ismimi vererek 'Falanca, dirileri terk edip ölülerle oturup kalkıyor.' dediği bana ulaştı. Ben de 'Eğer yanıma gelirsen kiminle sohbet ettiğimi görürsün.' diye haber saldım. Kuşluk namazından sonra yalnız olarak bana geldi. Beni mezarların arasında oturur buldu. O esnada ben, bana gelmiş olan ruh-lardan biriyle sohbet ediyordum. Kurmî yavaşça ve edeple yanıma sokuldu. Ona baktım, yüzünün rengi değişmiş, ruhu daralmıştı. Üzerine çöken ağırlıktan başını kaldıramıyordu. Ben de onun bu hâline bakıp gülümsüyordum. O ise içinde bulunduğu sıkıntılı hâlden dolayı tebessüm edemiyordu. Görüşmem bitip vârid²⁵⁸ geldiğinde, Şeyh'in ağırlığı hafifleyip rahatladı, yüzünü bana çevirip beni al-nımdan öptü. O zaman kendisine '*Üstadım ölülerle oturup kalkan kimmiş? Ben mi sen mi?*' diye sordum. Bana '*Hayır, Allah'a yemin olsun ki ölülerle oturan benmişim.*' dedi.²⁵⁹

Genç İbn Arabî'nin insanlarla paylaştığı bu yeni tecrübeler zamanın ilim çevrelerinin dikkatini celbeder. Ünlü filozof İbn Rüşd (öl. 1198) bunlardan biridir ve genç İbn Arabî ile kendi evinde görüşür:

...Yanına girdiğim zaman oturduğu yerden kalktı, muhabbet ve hürmetle beni kucakladı, sonra '*Evet!*' dedi. Ben de ona karşılık '*Evet!*' dedim. Onu anladığımı düşünerek sevinci arttı. Ona bu duyguyu veren şeyin ne olduğunu

258 "Vârid (الوارد): Süfînin kalbine ansızın gelen ilham anlamındaki tasavvuf terimi." [Semih Ceyhan, "Vârid", *DİA* (İstanbul: İSAM, 2012), 42: 519.]

259 FT, 5: 66.

hissedince bu sefer *'Hayır'* dedim. Bunun üzerine bozuldu, yüzünün rengi değişti. Düşündüğü şeyde şüpheye düştü. *'Sizin keşf ve feyz-i ilâhîde bulduğunuz şey nazarın (akli bilgi) bize verdiği şey midir?'* diye sordu. Ona *'Evet ve hayır!'* diye cevap verdim. *'Bu evet ve hayır arasında ruhlar maddelerinden (bedenlerinden) ve boyunlar cesetlerinden fırlar.'* deyince benzi sarardı ve titreme geldi. Ne demek istediğimi anlamıştı [...] O nazar ve fikir ehlindendi. Bu zamanda, bir ders almadan, bir araştırma yapmadan, bir mütalaadan etkilenmeden, bir kitabı okumadan, cahil bir şekilde halvet girip böylesi bir bilgiyle oradan çıkan birisini kendisine gösterdiği için de Allah a şükretti. Hakkımda, *'Bize ispat ettiği bu hâllerin erbabı kalmadı, hiç görmedik.'* demiş.²⁶⁰

Sıradan bir biyografi çalışmasında aslında çok da önemsenmeyecek bu ayrıntı, konu İbn Arabî ve İbn Rüşd olunca olağandışı bir ilgi görür. Zira görüşmeyi yapanlardan biri, daha hayatta iken şöhreti hem Doğu'da hem de Batı'da yayılmış, aklın ve mantığın ortaya koyduğu kuralları önemseyen sembol isimlerden İbn Rüşd'dür. İbn Rüşd, Avrupa'ya unutulmuş Aristoyu yeniden hatırlatan, Aristo'nun astronomiden mantığa kadar birçok eserine yorum yazan bir filozoftur. Akıl ile vahyin yan yana düşünülebileceğini göstermek için Aquinolu Thomas'ın (öl.1274) İbn Rüşd'den beş yüzün üzerinde alıntı yaptığı düşünüldüğünde, onun, kendi çağı için nasıl bir anlam ifade ettiği anlaşılır.²⁶¹

Diğeri ise aklın kurallarını çoğu zaman ters yüz eden ve bilgiyi sezgi yoluyla alan İbn Arabî'dir. Aralarında geçen muhavere aslında akıl ile kalbin bir mukayesesidir. Bu yüzden önemsenen bu karşılaşma kaynaklarda kendine sıklıkla yer bulur.²⁶² Bazıları

260 FT, 1: 235.

261 Hirtenstein, *Der grenzenlos Barmherzige*, 93.

262 Bk. Ignaz Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, (Le-

İbn Arabî'nin o sıralar on yedi²⁶³ veya yirmi yaşında²⁶⁴ olduğunu söylese de araştırmacıların birçoğu onun on beş yaşında olduğunu kaydederler.²⁶⁵

İbn Arabî'nin hayatında dikkat çeken en önemli ayrıntılardan birisi onun gerek bu âlemde gerek başka âlemlerde yaptığını söylediği görüşmelerdir. Talebesi ve onun şârihi Konevî onun bu yönünü şöyle anlatır:

Geçmiş enbiya ve evliyanın ruhlarından istediğiyle görüşebiliyordu. Bunun üç yolu vardı: Bazen onların ruhlarını bu dünyaya indiriyor ve hayatlarındakine benzeyen latif bir sûret içinde tutuyor, bazen onlarla rüyasında buluşuyor, bazen de onlarla görüşmek üzere kendi cismaniyetinden soyutlanıyordu.²⁶⁶

İbn Arabî'nin ilk şeyhim dediği Hz. İsa ile görüşmesi de bunlardan biridir. İbn Arabî onun eliyle tövbe eder. Hz. İsa, bu dünyada ve diğerinde din üzere kalması için ona dua eder ve onu 'dostum' diye andıktan sonra ona zühd ve tecridi emreder. İbn Arabî, ilk şeyhi İsa'nın emirlerini bekletmeden zühd ve tecridin gereklerini yerine getirir. Lüks hayatı terk ederek mallarını babasına teslim eder. Fakirlik yolunu seçmiştir ve o günden sonra

iden: E. J. Brill, 1920), 218-219; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Hâkezâ tekellüm ibn Arabî* (Kahire: El-hey'etu'l-mısıriyye el-'âmma li-lkitâb, 2002), 95-125; Addas, *Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 54-56; Chittick: *Varolmanın Boyutları*, 197; Hirtenstein, *Der grenzenlos Barinherzige*, 92-94; Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 29; Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu* (İstanbul: Kitabevi, 2001), 371; Fenni İsmail Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 280-281.

263 Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 261.

264 Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 121.

265 Addas, *Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 54-55; Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 28.

266 İktibas: Addas, *Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 64.

hayatını, tasavvuf ehlinde ve bazı hükümdar ailelerinden alacağı bağış ve sadakalar ile idame ettirecektir.²⁶⁷

Gayricismânî olan şeyhi Hz. İsa'dan başka İbn Arabî 1184 veya 1185 yılında yaklaşık 20 yaşlarında iken ilk mürşidim dediği Ebu'l-Abbâs el-Uryebî ile karşılaşır. Ne yazı ne de hesap bildiğini söylediği bu ümmî şeyhe intisap eder ve onun kontrolünde seyrûsülûke başlar.²⁶⁸ Bununla beraber hayatı boyunca kendisinden istifade ettiğini söylediği, aralarında peygamberlerin de olduğu, hayatta olan veya olmayan birçok şeyhi olacaktır.

1194 yılında babası ve kısa bir süre sonra da annesinin vefat etmesiyle iki kız kardeşinin velayeti kendine kalan İbn Arabî'ye akrabaları, tuttuğu tasavvuf yolundan bir müddet için dahi olsa vazgeçmesi ve dünya işlerine yönelerek kız kardeşlerinin maddi ihtiyaçlarını gözetmesi için baskı yaparlar. Şeyhlerinden Salih el-Berberî bütün bu olacakları önceden görüp, yıllar önce bunu İbn Arabî'ye haber vermiş ve o gün geldiğinde yolundan asla dönmemesi gerektiği konusunda da uyarıda bulunmuştur.²⁶⁹ Arabî, yıllar önce kendisine yapılan uyarıyı kulak ardı etmez ve sûfî yoldaki seyahatlerine devam eder.

İbn Arabî'nin hayatında yaptığı seyahatlerin büyük bir önemi vardır. Zira onun seyahatleri turistik değildir ve bir amaca hizmet eder. Kendisine verilen bâtinî işaretleri takip eden İbn Arabî, Fas'a yaptığı kısa süreli yolculuklardan sonra doğuya yönelmiş ve bir daha geri dönmek üzere vatanını terk etmiştir. Uğradığı her bir durakta ya bir âlimden ders almış ya da kendisi ders vermiştir. Defalarca gittiği Fas'taki ikameti toplam dört seneyi bulan İbn Arabî için bu yolculukları önemli kılan en büyük olaylardan biri de, kendisine yirmi üç sene boyunca arkadaşlık ve yoldaşlık ya-

267 Addas, *Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 57-59.

268 Addas, *Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 66.

269 Addas, *Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 136-137.

pacak olan Abdullah Bedr el-Habeşi ile tanışmış olmasıdır. Azat edilmiş eski bir köle olan Habeşi'ye İbn Arabî'nin verdiği değer, eserlerinde ondan devamlı söz etmesinden ve bazı eserlerini ona ithaf etmesinden anlaşılabılır. Ömrü boyunca İbn Arabî'nin yanından ayrılmayarak ona hizmet eden Habeşi, 1221 de Malatya'da vefat eder.²⁷⁰

İbn Arabî, Marakeş'te iken gördüğü manevi bir işaretle,²⁷¹ doğup büyüdüğü bu topraklarda yakınlarıyla vedalaşır ve bir daha geri dönmek üzere Tunus'a oradan da hac niyetiyle Mekke'ye doğru yola çıkar. Yaklaşık olarak 1201 yılında İbn Arabî ikinci defa Tunus'a varmıştır.²⁷²

Daha sonra ilk haccını yapan İbn Arabî tekrar kuzey Afrika'ya Şeyh Ebu Medyen'in (öl.1197) ikamet ettiği şehir olan Becâye'ye gelir. Şeyh bir süre önce vefat ettiğinden onunla görüşemezse de onun fikirlerini Şeyh Ebu Ya'kup el-Kumî'den talim edip dinler. O yılı Tunus'ta Abdulaziz el-Mehdevî'nin yanında geçiren İbn Arabî tekrar hac gayesiyle Mekke'ye doğru yola çıkar. Yol üstünde bulunan el-Halil (Hebron) kasabasına uğrayarak Hz. İbrahim'in kabrini ziyaret eder ve orada İbrahim camii imamı Zâhir b. Rüstem el-İsfehani'den *Sünen-i Tirmizî*'yi okur.²⁷³

İbn Arabî, Mekke'de Kâbe'yi tavaf ederken vecd hâlinde şiir okumaktadır ve bu şiirler bir genç kızın dikkatini çeker. İbn Arabî'ye okuduğunun ne olduğunu soran bu kız az önce ismi geçen İmam Zâhir bin Rüstem'in kızıdır. İbn Arabî, daha

270 Addas, *Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 168, 322.

271 "...çevresinde uçan bir kuş ile ışık sütunlarının tuttuğu ilâhî arşı gördü ve bu kuş kendisine ülkesinden ayrılp, artık bundan böyle hayatının kalan günlerini geçireceği doğu İslam topraklarına doğru yola çıkmasını emretti." [Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 123-124.]

272 Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 124; Addas, *Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 129; Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 263; Schimmel, *Mystische Dimensionen*, 280.

273 Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 40-41.

sonra en güzel şiirlerini yazacağı *Tercümânu'l-Aşvâk* adlı eserinin ilhamını bu kızdan almıştır. *Tercümânu'l-Aşvâk* İbn Arabî'nin, Asin Palacios'un daha önce bahsi geçen iddiasında Dante'nin *İlâhî Komedyası*yla ilişkilendirdiği eseridir.²⁷⁴ İbn Arabî bu eseri dolayısıyla, fukahanın, kendisinin bayağı aşk şiirleri yazdığı suçlamasıyla karşılaşınca, sonraki yıllarda talebelerinin ısrarıyla, gerçekte bu şiirlerde neyin anlatılmak istendiğini açıklayan sûfi bir yorum kaleme alır.²⁷⁵

İbn Arabî'nin kendisine Mekke'de ilham edilen *Fütûhâtul-Mekkiyye*'yi yazıya geçirmeye başlaması da yine aynı yıl olur. 1202 yılında başlanan bu önemli eserin tamamlanması uzun yıllar alacaktır.²⁷⁶ Sonraki yıl *Rûhu'l-Kuds* ve *Tâcu'r-Resâi*²⁷⁷ adlı eserlerini telif eden İbn Arabî, 1204 yılında Bağdat'a ve oradan da bir yıl kalacağı Musul'a geçer. *Et-Tenezzulâtul-Mevsiliyye* adlı kitabı kendisine Musul'da gelen ilhamların yazıya geçirilmesiyle oluşur.²⁷⁸

Ertesi yıl Anadolu'ya yönelen İbn Arabî, önce Malatya'ya daha sonra Sadreddin Konevî'nin babası Mecdüddin İshak'ın ısrarı ile Konya'ya geçer. Konya'ya gelen İbn Arabî burada Şeyh Evhadüddin Kirmanî (öl.1238) ile görüşür.²⁷⁹

Anadolu'yu terk ederek Halep, Kudüs, Mısır ve Mekke üzerinden Bağdat'a giden İbn Arabî, 1216 yılında tekrar Halep

274 Addas, *Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 216, 226; Nasr aynı olayı şöyle anlatır: "...burada, kendisi için sonsuz Sophia'nın cisimleşmiş bir örneği olacak ve hayatında Dante için Beatrice'in oynadığı role benzer bir rol oynayacak olan İsfahanlı sûfi bir ailenin dindar ve güzel genç kızıyla karşılaştı." [Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 124.]

275 Schimmel, *Mystische Dimensionen*, 376.

276 Addas, *Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 210, 317;

277 Addas, *Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 210, 317;

278 Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 43.

279 Addas, *Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 235-237, 319.

ve Sivas üzerinden Malatya'ya gelip yerleşir.²⁸⁰ Malatya'ya ikinci gelişinde dostu Mecdüddin İshak'ın vefat haberini alan İbn Arabî, onun dul kalan eşiyle evlenir ve oğlu Sadreddin'in eğitimini üstlenir.²⁸¹ İbn Arabî'den sonra onun fikirlerini yayan ve şerh eden Sadreddin Konevî, böylelikle eğitimini ilk elden görme imkânı bulacaktır.

Son olarak 1223 yılında Şam'a yerleşen İbn Arabî, ömrünün sonuna kadar bu şehirde yaşamaya devam eder.²⁸² Yıllar önce ilk olarak Mekke'de yazıya geçirmeye başladığı *Fütühât*'i burada tamamlayıp tekrar gözden geçiren İbn Arabî, 1229 yılında yine manevi bir işaretle *Füsûsu'l-Hikem* adlı eserini kaleme alır.²⁸³

Şeyh-i Ekber Muhyiddin İbn Arabî, Şam'da geniş bir talebe halkasına yıllarca ders verdikten sonra 8 Kasım 1240 yılında, Kadı İbn ez-Zeki'nin evinde vefat eder ve aynı kişinin Kasyun Dağı eteğindeki aile mezarlığına defnedilir.²⁸⁴

Tasavvuf yolundaki ilk yıllarında evliliğe sıcak bakmayan İbn Arabî, sonraki yıllarda bu fikrinden vazgeçer.²⁸⁵ Evlilikleriyle ilgili bilgiler çok net değildir. Addas, İbn Arabî'nin doğu seyahati öncesi bir evlilik yapmadığını iddia etse de²⁸⁶ genel olarak İbn Arabî'nin dört evlilik gerçekleştirmiş olabileceği düşünülmüştür.

280 Addas, *Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 321.

281 Addas, *Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 236.

282 İbn Arabî'nin Şam'a yerleştiği tarihle ilgili bilgiler çok net değildir. Addas ve Nasr 1223 derken, Kılıç 1229, Çakmaklıoğlu 1221, Eraydın 1220 yılını işaret etmektedirler. Bk. Addas, *Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 322; Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 125; Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 44; Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Mârifetin İfadesi* 57; Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 263.

283 Addas, *Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 323.

284 Addas, *Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 290.

285 FT, 7: 124-5.

286 Addas, *Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 58.

Bunlardan ilkini kendi memleketinin ileri gelenlerinden Muhammed b. Abdûn el-Bicaî'nin kızı Meryem ile gençliğinin ilk yıllarında Sevilla'da gerçekleştirmiştir. Mekke'de bulunduğu dönemde Haremeyn Emiri Yunus b. Yusuf'un kızı Fâtîma ile yaptığı ikinci evliliğinden Muhammed İmâdüddîn (öl.1258) adındaki oğlu dünyaya gelmiştir. Sadreddin Konevî'nin dul annesiyle üçüncü evliliğini Malatya'da yapan İbn Arabî'nin son olarak Şam'da mâlikî kadısı ez-Zevâvî'nin kızıyla evlendiği rivayet edilir.²⁸⁷

2. Eserlerindeki Ana Konular ve Üslubu

Psikolojiden teolojiye, fıkıhtan tefsire kadar şiir ve tarih gibi birçok konuda yazan İbn Arabî'nin eserlerinin büyük bölümü risalelerden oluşsa da Fütûhât gibi geniş hacimli kitapları da mevcuttur. Son yıllarda İbn Arabî'nin eserleri üzerine yapılan araştırmalar, ona ait olduğu söylenen ama ona ait olmadığı anlaşılan eserler ve isimlerinin farklı yazılımindan dolayı iki ayrı esermiş gibi görünen tekrarlar çıkarıldıktan sonra, yaklaşık 550 civarında eser kaleme almış olduğunu tespit etmiştir. Yine aynı araştırmalar, bu eserlerin büyük bölümünün kaybolup sadece 245 tanesinin günümüze gelebildiğini kayıtlara geçer.²⁸⁸ Bununla beraber farklı sayılar verenler de vardır. Ancak eserlerinin kaç tane olduğuyla alakalı olarak yapılan bu tartışmalara burada değinmeyeceğiz.

Fütûhâtü'l-Mekkiyye, İbn Arabî'nin en çok okunan eseridir. 1202 yılında yazılmaya başlanan eserin tamamlanması 1238 yılını bulur.²⁸⁹ Beş yüz altmış bölümden oluşan, onun manevi tecrübelerini ele alan, birtakım kutsal ilimlerin yanı sıra bazı metafizik

287 Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 37.

288 Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 53.

289 Ebu'l-Alâ Afsî, "İbnü'l-Arabî'nin Fütûhâtü'l-Mekkiyye isimli eseri", *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, Haz.-Çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), 287; Addas, *Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 317, 324.

prensipler ortaya koyan bu eser kimilerince İslâmî ezoterik ilimler külliyyatı olarak görülmüştür.²⁹⁰

İbn Arabî'nin en çok okunan bir diğer eseri *Füsûsu'l-Hikem*'dir. *Füsûsu'l-Hikem*, yirmi yedi bölümden oluşan manevi vasiyetnamesi ve İbn Arabî'nin düşüncelerini özetlediği anahtar kitabı gibidir.²⁹¹ *Hikmetlerin yüzük taşı* manasına gelen *Füsûsu'l-Hikem*, her biri bir peygamberin ismiyle anılan 27 hikmetten söz eder. Sonraki yüzyıllar bu özlü kitabı şerh etmeye çalışacak yüzlerce çalışmaya şahit olacaktır. Başta Sadreddin Konevî (öl.1274) olmak üzere Abdurrezzak el-Kâşânî (öl.1329), Davud el-Kayserî (öl.1350), Abdurrahman Camî (öl.1492), Bâlî Efendi (öl.1572), en-Nablusî (öl.1731) ve Ahmed Avni Konuk (öl.1938) gibi birçok sûfî bu kitabı şerh eden eserler kaleme alacaklardır.

Afîfî, *Fütûhât*'ın, ağır konuların işlendiği *Füsûs* için bir nevi hazırlık veya önsöz olduğunu iddia etmişse de bu iddia kimilerince kabul görmemiştir.²⁹² Ancak, *Fütûhât*'ın uzun ve kolay anlatımının aksine *Füsûs*'un özlü, ağır ve kısa anlatımı gözlerden kaçmaz.

İbn Arabî'nin herhangi bir konudaki görüşü incelenirken, her şeyden önce onun bir sûfî olduğu hatırdâ tutulmalıdır. Onun mistik düşüncesi, farklı bir epistemolojik anlayışa sahip olması ve varlığın ontolojik temellerine dair bakışındaki farklılık, konuya aşına olmayan okuyucuya ilk anda garip gelebilir. Bir sonraki bölümde, felsefesinin kaynaklarını tartışacağımız İbn Arabî gibi birçok sûfî, şahsa özel edindikleri ve günlük yaşantıda pek de alışık olmadığımız tecrübeleri topluma aktarırken ihtiyatlı davranmak

290 Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 126; On beşinci yüzyılda yasayan nakşibendî mutasavvıflardan Muhammed Parsa ise İbn Arabî'nin bir diğer eseri *Füsûs*'u ruha benzetirken *Fütûhât*'ı kalbe benzetir. Bkz: Schimmel, *Mystische Dimensionen*, 376.

291 Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 127.

292 Zeydân, "Temhid", 16-17.

zorunda kalmışlardır. Bambaşka bir boyutta, insan aklının kavramakta güçlük çektiği bir şekilde edindikleri tecrübeleri kavramaları sınırlı bir dünya dilinde ifade edebilmek çoğu zaman sûfiler için imkânsız ve bazen de tehlikeli olmuştur. Çünkü:

Sırlar ilmi, ibarelerle (açıklanmak istenirse), anlaşılması akıllara zor, sıkıcı ve kaba gelir.²⁹³

Bu yüzden edinilen tecrübeler, çoğu zaman gün ışığına çıkmamış ve sûfiler arasında, işaretlerle ima edilen sırlar olarak kalmıştır. Ancak, yaşadıklarını kısmen de olsa paylaşan ve bu yüzden de ya hayatlarını kaybetmiş ya da hayatları tehlikeye girmiş sûfiler de vardır. Hallac-ı Mansur (öl. 922), hayatını bu şekilde kaybettiği bilinen en tanınmış sûfidir.²⁹⁴ Hallac'ın ardında bıraktığı ve her bölümünde görülen gizemli çizimlerle dikkat çeken *Tavâsin* adlı esere sadece bir göz atmak bile, yazılanların bir başka âleme ait olduğunu anlamamıza yetecektir. Kitapta insana secde etmeyi reddeden İblis'in ağzından yapılan açıklamalar belki de İslam tarihinde bir ilkti.²⁹⁵

Durum böyle olunca, bu yolun yolcuları için en iyi seçenek, söyleyecekleri şeyleri semboller ile anlatmak veya imalarda bulunarak anlatılmak istenen şeyi işaret etmek şeklinde olacaktı. Mecazın bolca kullanıldığı, kelime anlamlarının tersyüz edildiği ve paradokslu anlatımlara yer veren ve aşağıda İbn Arabî'deki örneklerinden bazılarını okuyacağımız bu yeni işaret ve sembol dili, aşına olmayan okuyucu için çoğu zaman anlamsız ve saçma

293 FT, 1:57.

294 "Hallac hapishanedeyken bir derviş ona sorar: 'Aşk nedir?' Der ki: 'Onu bugün, yarın ve ondan sonraki gün göreceksin.' O gün onu öldürdüler, ertesi gün yaktılar ve üçüncü gün küllerini rüzgâra savurdular..." (Schimmel, *Mystische Dimensionen*, 100); Hallac ve arkadaşlarının acı hikâyesi için ayrıca Bk. Hayrani Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 73-90.

295 Hallac-ı Mansur, *Tavâsin*, Çev. Yaşar Günenç (İstanbul: Yaba, 2008), 38-48.

gelebilir.²⁹⁶ Hiç kuşkusuz bu yeni dilin en kolay kullanımı şiirle mümkün olmuş ve bu yüzden düşünceleri şiirle ifade, İbn Arabî dâhil sûfilerin tamamında yaygınlaşmıştı.²⁹⁷

İbn Arabî fikirlerini genel olarak düzyazı ile kaleme almışsa da Fütühât gibi bazı eserlerinde yer yer şiirlere de rastlanır. Ancak İbn Arabî'nin sadece şiirlerden oluşan ve sonraki yıllarda büyük ilgi gören *Divân* ve *Tercümânul'-Aşvâk* gibi eserleri de vardır. Kimisi İbn Arabî'yi, tarihteki sûfî şairlerin en iyisi kabul edilen İbnu'l-Farid'den sonraki en büyük sûfî şair olarak görmüştür.²⁹⁸ İbn Arabî denince akla gelen ve çokça tercüme edilip iktibas edilen aşağıdaki şiiri onun bu alandaki en güzel örneklerindendir:

Her sureti kabul eder oldu kalbim benim

Ceylanlara otlak, rahiylere manastır

Putlara tapınak, hacılara Kâbe

Sayfaları Tevrat'ın, Mushaf'ı Kur'an'ın

Her nereye yöneldiyse yolcuları Aşk'ın

*Dinimdir aşk ve imanım.*²⁹⁹

296 İbn Arabî'ye göre insanlar, fiziki âlemden bilgiyi, duyularla elde edilen verilerin akıl tarafından yorumlanmasıyla elde ederler. Metafizik alana ait konuların anlaşılması ise kalbin işidir. O yüzden İbn Arabî, farklı bir tecrübeyle elde ettiği bilgileri diğer insanlara anlatırken sembol dilini kullanır. İbn Arabî'ye göre bilgi edinmede Akıl-kalp farkı ve sembol diliyle ilgili açıklamalar için bk. Tahir Uluç, "İbn Arabî'de Mistik Sembolizm", *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, 1 (2006), 147-183; Emin Çelebi, "İbn Arabî'nin Epistemolojisinde Duyu ve Akıl", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010), 43-56.

297 FT, 1:57.

298 Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 129.

299 Muhyî'd-din Muhammad İbn Arabî, *Tarcumânul'-aşvâk* (Beyrut: Dâr'u Sadr, 2003), 43.

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة • فرعى لغزلان، ودير لرهبان
وبيت لأوثان، وكمبة طائف • والواح توراة، ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أتى توجّهت • ركائبه، فالحب ديني وإيماني

Paradoksal anlatım, İbn Arabî'nin eserlerinde okuyucunun sıkça karşılaştığı bir tarzdır. İbn Arabî'nin Tanrı hakkında, 'karşıtları birleştirme'den hareket eden paradoksal yazma metodunu, Karl Barth'ın diyalektik anlatımıyla karşılaştıranlar olmuştur.³⁰⁰ Okuyucuyu çoğu zaman yoran bu paradokslar, aslında İbn Arabî'nin sisteminin gereği olarak ortaya çıkar. Sistem bir defa anlaşıldığında, o paradokslar da anlaşılmasından çıkar. Ancak bu anlatım metodu ne yazık ki İslam dünyasında anlaşılamamış ve İbn Arabî, kimilerince Tanrı'yı hafife almakla suçlanmıştır.³⁰¹ Hem Rabbi hem de kulu Hak³⁰² olarak gören şu dizeleri ilginçtir:

Rab Hak'tır, kul Hak'tır

Keşke bilebilseydim kimdir mükellef

Kuldur desen, o ölümlüdür!

*Rab'dir desen, O nasıl sorumlu olabilir ki?*³⁰³

Hak ile kul arasındaki durumu anlatan bir başka örnek:

Ben, ben değilim, ben, O da değilim

Ben kimim, O kim?

300 Metin Yasa, "Tanrı hakkında paradoksal konuşmak. İbn Arabî ve Karl Barth Örneği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2004), 147-157.

301 Yasa, "Tanrı hakkında paradoksal konuşmak. İbn Arabî ve Karl Barth Örneği", 149.

302 'Hak', bu çalışmada sık sık karşımıza çıkacak olan bir kelimedir. Her ne kadar İbn Arabî, 'Hak' ile 'Allah' kelimelerini bazen birbirinin yerine kullanırsa da, Hak kelimesinin İbn Arabî terminolojisinde özel bir yeri vardır. O, bu kelime ile Tanrı'nın en aşkın mutlak halini anlatmaya çalışır. 'Gerçek' anlamına gelen bu kelimeyle İbn Arabî, insan zekâsıyla kavranılamayacak ve bize tümüyle meçhul olan Allah'ın mutlak olan zatını kasteder. Daha geniş açıklamalar için bkz: Izutsu, *İslam mistik düşüncesi üzerine makaleler*, 43-47.

303 FT, 1:15.

Ey O! De ki, sen bensin
Ey ben, O sensin.
Hayır! Ben, ben değilim
Hayır! O da O değildir
O 'O' olsaydı, bakmazdı
gözlerimiz Onunla O'na
Varlıkta bizden başkası yok
Ben O'yum O da O
Bizim için bizimle olan kim?
*O'nunla O'na ve O'nun için olan gibi*³⁰⁴

İbn Arabî'nin çok yönlü düşünebilmesi ve hayal dünyasının genişliği bazen okuyucuyu şaşırtacak boyutlara varır. Bazen, incelemeye konu olan bir kavramı şahıslastırarak ona kimlik verdiği görülür. Örneğin *Kitâbu'l-Yakîn* risalesinde 'Yakîn' kelimesini irdelerken ortaya koyduğu performans dikkat çekicidir. 'Yakîn' kelimesinin sözlük anlamını verdikten sonra onun şer'î kaynaklarda nasıl yer aldığını anlatan İbn Arabî, bununla yetinmeyip kelimeyi oluşturan ve onun cismânî âlemdeki mümessilleri olduğunu söylediği³⁰⁵ dört harften hareketle uzun felsefî, tabii ve hendesî açılımlara yelken açar. Vardığı nokta okuyucu bambaşka düşüncelere sevk eder.

304 FT, 2:176.

لست أنا ولست هو * فمن أنا ومن هو
 فيا هو قل أنت أنا * ويا أنا هو أنت هو
 لا وأنا ما هو أنا * ولا هو ما هو هو
 لو كان هو ما نظرت * أبصارنا به له
 ما في الوجود غيرنا * أنا وهو وهو وهو
 فمن لنا بنا لنا * كما له به له

305 İbn Arabî, "Kitâbu'l-Yakîn", Çev. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Sultan Yayınevi, t.s.), 91.

3. Yararlandığı Kaynaklar

İbn Arabî'nin fikirleri kendi asrında olduğu gibi kendinden sonraki asırlarda da çok tepki almıştır. Onun Şeyhu'l-Ekber (en büyük Şeyh) ve Muhyiddin (dini ihya eden) olduğunu düşünenler yanında Şeyhu'l-Ekfer (en kafir Şeyh) ve Mumî't-ed-din (dini öldüren) olduğunu iddia edenler olmuştur.³⁰⁶

İnsanlar onun hakkında genel olarak üç gruba ayrılmıştır. Sûfiler onun büyük bir âlim ve mürşid-i kâmil olduğunu düşünürken, İbn Teymiyye ile başlayıp günümüzde daha çok selefler tarafından temsil edilen bir grup onun fikirlerinin küfrü gerektirdiğini ve bu yüzden de dinden çıktığını iddia etmiştir. Bir üçüncü grup ise onun, inançlı bir âlim olduğunu kabul etmekle beraber kitaplarının halka yasaklanmasını talep etmiştir. Bu gruba göre İbn Arabî, seyrüsülük yaparken kendisine gösterilen bazı hâlleri kavramakta zorlanmış ve onları yanlış anlamış olabilir. Bu durumdan dolayı fikirlerine ihtiyatla yaklaşılmalıdır.³⁰⁷

İbn Arabî'nin fikirleri günümüzde de tartışma konusu edilmektedir. Yusuf Zeydan, Cîlî'nin bir eseri için yaptığı tahkik çalışmasının önsözünde, yarısını çiftçilerin ve işçilerin oluşturduğu Mısır Parlamentosu üyelerinin, yakın zamanda, İbn Arabî'nin fikirlerini tartışmasına ve onun eserleri hakkında parlamentoda kararlar almasına olan şaşkınlığını saklamaz.³⁰⁸ Bilindiği gibi İbn Arabî'nin el-Fütûhâtü'l- Mekkiyye adlı eserinin yayımı Mısır'da ilginç tartışmalara neden olmuştur. 23 Şubat 1979'da Mısır Parlamentosu'nda eserin basılıp basılamayacağı tartışılmış, alınan

306 Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, 222.

307 Süleyman Ateş, *İşari Tefsir Okulu* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 171-177; Abdurrezzak Tek, "İbnü'l-Arabî'yi Müdâfaa Amacıyla Kaleme Alınan Fetvalar", *Tasavvuf Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2) 23 (2009), 281-282.

308 Zeydân, "Temhid", 15.

bir kararla yayımı durdurulmuş ve neşredilen ciltlerin dağıtımı yasaklanmıştır. Yasağın kalkması ancak 1981'de mümkün olmuş ve neşir faaliyeti yeniden başlamıştır.³⁰⁹

İbn Arabî'ye olan bu ihtiyatlı yaklaşımın sebeplerinden bir tanesi de onun kaynaklarıyla alakalıdır. İbn Arabî'nin kaynakları, kendisinden sonra gelenler arasında neredeyse düşünceleri kadar tartışılmıştır. Hayatını anlattığımız bölümde, onun kabirdeki bir inzivada ruhlarla konuştuğunu anlatması ve en sadık öğrencisi Konevî'nin yine aynı bölümde geçen ifadeleri, kendisinden sonra gelenler tarafından yeni tartışmalara yol açmıştır. Bu konudaki tepkiler iki türdür. Bunlardan ilki, İbn Arabî'nin kaynağının ilâhî olduğunu ve bilgilerini keşf³¹⁰ ile elde ettiğini söylemesine yöneliktir. Onun bu konudaki açıklamaları kimilerince inandırıcı bulunmazken³¹¹ kimilerince de onun, kendini peygamberlere denk gördüğü şeklinde algılanmıştır. Bir diğer tepki türü ise onun İslâmî olmayan sapık düşüncelerden beslendiği şeklindedir. Bu gruptakiler İbn Arabî'nin, İslâmî olmayan Uzakdoğu mistik öğretilerinden ve Yunan filozoflarından³¹² faydalandığını öne sürmüş,

309 Mahmut Erol Kılıç, "El-Fütûhât'ul-Mekkiyye", *DİA* (İstanbul: İSAM, 1996), 13: 254.

310 Arapça, açığa çıkarma, örtülü olanı açma, bir şeyi örten perdenin kalkması anlamlarına gelir. Keşf ve ondan türetilen mükâşefe, sûfinin riyazet sonucu elde ettiği özellikler neticesinde, üstü örtülü ve kendisine sır olan bilgileri elde etmesidir. Krş: Abdurrazzâk Kâşânî, *Mucam Istilâhât-ûs-Sûfiyye*, Thk. Abdu'l-'âl Şâhîn (Kahire: Daru'l-manâr, 1992), 346; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 366.

311 "Kitabın (Fusûs) üslûbu ve fikirleri, bunun mülhem bir kitap değil, İbnu'l-Arabî'nin kendi mahsulü olduğunu gösterir... Fütûhât'ında da bilgilerinin tamamen keşif ve ilham olduğunu, bunları doğrudan doğruya Allah'tan aldığını söylemesine rağmen, kendinden önce yazılmış bütün eserleri okuyup bir terkibe vardıgı bellidir." (Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, 170.)

312 Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, 182.

ayrıca onu Müslümanlarca reddedilmiş Bâtınîler³¹³ ve Karmatîler³¹⁴ ile ilişkilendirerek eleştirmiştir.³¹⁵ Her ne kadar İbn Arabî farklı eserlerinde defaatle bilgi kaynakları konusunda açıklamalar yapmışsa da, onunla ilgili araştırma yapanların bazıları onun yaptığı bu açıklamaları inandırıcı bulmamış görünmektedir.

Şeyh'in felsefesinin kaynakları üzerinde çalışan uzmanlardan birisi daha önce kendisinden bahsettiğimiz Afî'î'dir. Doktora çalışmasında Afî'î, İbn Arabî'nin kabiliyetlerini yer yer övse de genel olarak ona karşı acımasızdır. Ona göre İbn Arabî genel olarak metottan yoksun, eklektik bir filozoftur. Basiti karmaşık hâle getirmek ve anlaşılması zor bir üslup ile yazmak için İbn Arabî'nin kendini zorladığını iddia eden Afî'î'ye göre o, eserlerindeki mantikî tutarlılığın büyük bölümünü hayal gücüne feda etmiştir. Aynı şekilde İbn Farid ile karşılaştırılınca o, bir şairin hayal gücüne sahip olmakla beraber şiirin gerektirdiği duygudan da yoksundur.³¹⁶ Afî'î, İbn Arabî'nin İslâmî kaynakları kullanmasını tarif ederken onun, bir konuyu anlatırken bir hadis veya ayetle başladığını, ancak daha sonra bu konuyu kendi bağlamından kopararak söz konusu kaynağa istediği herhangi bir felsefi veya tasavvufi anlam

313 "Nasların zâhiri manalarını kabul etmeyen, gerçek anlamları ancak Tanrı ile ilişki kurabilen 'masum imam'ın bilebileceği temel görüşünü savunan aşırı fırkaların ortak adıdır." (Avni İlhan, "Bâtîniyye", *DİA* (İstanbul: İSAM, 1992), 5: 190)

314 Aşırı Şii İsmâiliyye mezhebine mensup bir zümredir. Tarihte adları kanlı isyanlarla anılır. Krş. Sabri Hizmetli, "Karmatiler", *DİA* (İstanbul: İSAM, 2001), 510.

315 İbn Arabî karşıtlarının tarihteki eleştirileri ve onlara verilen cevaplarla ilgili Bk. Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, 105-265; Muhammed b. Muzafferuddin Şeyh Mekki (Ebü'l-Feth), "el-Cânibü'l-garbi fi halli müşkilâtîş-şeyh Muhyiddin İbni'l-Arabî" *İbn Arabî Mûdafaası* (İstanbul: Harf Yayınları, 2011), 139-285.

316 Afî'î, *Muhyiddin İbni'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, 24-25.

yüklediğini iddia eder.³¹⁷ Ona göre, Vahdet-i Vucûd'cu fikirlerini ehlisünnet kisvesi altına gizleyen İbn Arabî'nin felsefesini İslam ile uzlaştırmamanın hiçbir yolu yoktur.³¹⁸ Afîfî'ye göre İbn Arabî, felsefesini oluştururken pek çok kaynaktan faydalanmıştır. Ona göre İbn Arabî, metotları birbirinden farklı, şeklen birbiriyle uyuşmayan, farklı ton ve ihtilaflarına rağmen birçok felsefî ve tasavvufî düşüncüyü kendi sistemine katmaktan çekinmemiştir.³¹⁹ Afîfî'ye göre bu kaynaklar şunlar olmalıdır:³²⁰

İslâmî olan kaynaklar:

1. Kur'an ve sûflerin Hz. Peygamber'e izafe ettikleri hadisler.
2. Her ne kadar kendilerinin bu konuda özel bir felsefî sistemleri yoksa da, ifadelerinde 'Vahdet-i Vucûd'a işaret eden bazı sûfler; Ebu Yezîd Bestâmî, Cüneyd-i Bağdâdî, Hallac.
3. 'Vahdet-i Vucûd'a ait özel bir felsefî sistemleri olmadığı gibi, buna işaret eden sözleri de bulunmayan bazı sûfler; Ebu Tâlib el-Mekkî, Şiblî, Harraz.
4. Eş'arî ve Mu'tezile kelâmcıları.
5. Karmâtîler, İsmâîlî Bâtınîler, İhvân-ı Safa.
6. Özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ başta olmak üzere Aristo felsefesini Yeni Eflatunculukla karışmış olarak benimseyen Müslüman filozoflar.
7. İshrakiler.

317 Afîfî, "İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesinin Kaynakları", 233.

318 Afîfî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, 16.

319 Afîfî, "İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesinin Kaynakları", 213.

320 Afîfî, "İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesinin Kaynakları", 230-231; Afîfî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, 177-188.

İslâmî olmayan kaynaklar:

1. Helenistik, özellikle de Yeni Eflatuncu felsefe.

2. İbn Arabî'nin "Kelime nazariyesi"yle ilgili meselelerde Philon (Philon judaeus) ve Stoacılar.

Afifi, Palacios'un, İbn Arabî felsefesinin kökenlerini kendisinden üç asır önce yaşamış İbn Meserre'nin düşüncelerinde aramasını yanlış bulduğunu ispat etmek için yazdığı makalesinde bazı ilmi kıstaslara dikkat çeker. Afifi'ye göre, birbirleriyle karşılaştıklarına dair elimizde târihî veriler olmaksızın, sırf aralarında bir benzerlik var diye iki kişi arasında bir etkileşimin varlığından bahsetmek bilimsel değildir.³²¹ Bu yüzden de Afifi, Palacios'un, hem İbn Arabî'nin İbn Meserre'den etkilendiği³²² hem de Dante'nin *İlâhî Komedya'sı*nı yazarken İbn Arabî'nin *Tercümânü'l-Aşvâk* adlı eserinden etkilendiği iddialarını reddeder.³²³ Ne yazık ki Afifi, aynı bilimsel hassasiyeti, sûfilerle ilgili yaptığı kendi çalışmalarında göstermez. Çalışmamızın sınırlarını aşmaması için sadece iki örnekle yetinelim. Müslümanların Logos/Kelime nazariyelerini ele aldığı makalesinde Afifi, Hallac'ın, "Allah Âdem'i kendi sureti üzerine yarattı." hadisi üzerine yaptığı yorumunu değerlendirirken: "Onun, bir açıdan Hristiyanların 'hulûl' görüşünden, bir açıdan da Philo'nun 'Kelime nazariyesi'nden etkilendiğinde kuşku yoktur." der. Ancak aynı satırlarda Afifi, Hallac'ın bu bilgiye nasıl ulaştığıyla ilgili bir bilgiye sahip olunmadığını itiraf eder.³²⁴ Bir diğer örnek de İbn Arabî'yle ilgilidir. Afifi, İbn Arabî'nin yukarıda

321 Afifi, "İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesinin Kaynakları", 223.

322 Afifi, "İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesinin Kaynakları", 223.

323 Afifi, "İbnü'l-Arabî'nin Fütûhâtü'l-Mekkiyye isimli eseri", 299. Aslında Afifi bu makalesinde Palacios'un Dante ve İlâhî Komedya hakkında söylediklerine hak vermekle beraber bir başka eserinde bunun tam tersini ileri sürer. Bk. 127. Dipnot.

324 Afifi, "Müslümanların Logos Kelime/Nazariyeleri", 91-92.

listesini verdiğimiz kaynaklardan faydalandığını ifade ettikten sonra bunların nasıl gerçekleştiğini sırasıyla örneklendirerek anlatmaya çalışır. Ancak Afîfî'nin, İbn Arabî'nin en önemli kaynakları içerisinde gösterdiği Philon ve Stoacıları ne şekilde haberdar olduğuna dair hiçbir fikri yoktur. İbn Arabî'nin gezip dolaştığı doğuda Philon ve Stoacıların iyi biliniyor olması Afîfî'nin tek delilidir.³²⁵

Öte yandan Afîfî'nin, doktora çalışması yaptığı sırada, Batı'da İbn Arabî ile ilgili hâkim olan görüşün tesiri altında kaldığını söylemek mümkündür. İbn Arabî'nin Batı'da henüz çok iyi tanınmadığı bu dönemde, onun fikirlerinin panteist, panenteist ve bazen de tabiat mistizmi ile açıklanmaya çalışıldığı unutulmamalıdır.³²⁶ Sonraki yıllarda, Afîfî'nin İbn Arabî hakkındaki fikirlerinde değişiklikler olduğunu geç zamanda yazılan makalelerinden anlayabiliyoruz.

İbn Arabî'nin Yunan felsefesinden ve Hint mistisizminden faydalanarak eklektik bir sistem ortaya koyduğunu düşünenlere karşı, onun, eserlerini ilham³²⁷ altında yazdığını savunanlar vardır. Buna göre İbn Arabî, ilmini, kalbinin ilâhî tecellilerle aydınlanması sonucunda kazanır ve bu yüzden de onun eserlerinin kökenleri ve târihî kaynaklarından söz edilemez. Nitekim sıradan insanların ezberlemek ve tekrarlamakla elde ettikleri 'kesbî' (çalışarak elde edilen) ilme karşılık, onlar Allah tarafından kendilerine verilen

325 Afîfî, "İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesinin Kaynakları", 233.

326 Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 132, 135-137; Schimmel, *Mystische Dimensionen*, 374.

327 Bâli efendi "ilham" için, bir işin yapılması veya yapılmamasıyla alakalı Allah'ın kişinin kalbine indirdiği bir çeşit vahiydir, der. Kâşânî, ilhamı, misal âleminde gayb olan sırlara kişinin muttali olmasıdır, şeklinde izah ettikten sonra onun son derecesinin, kişinin, vasıtasız olarak czeli olan Hakk'ın kelamı ile konuşması olduğunu söyler. Bk. Kâşânî, *Mu'cam Istilâhâtü's-Sûfiyye*, 298-299.

‘vehbî’ ilim olarak adlandırılır.³²⁸ Sûfilerin iç tecrübelerinin dil ile ifadesi zor olduğundan, onlar, başka ilim dallarına başvurmak ve onların terminolojisini ödünç almak suretiyle bu zorluğu aşarlar. Tarihse kaynaklardan söz etmek ancak bu durumda mümkün hâle gelir.³²⁹ Bu durumda sûfî, mistik tecrübe sonucu ortaya çıkan ilâhî kaynaklı bir bilginin dil ile formülasyonunda târihî birikimden faydalanır.³³⁰ Bu konu önemlidir. Zira sûfileri filozoflardan ayıran en önemli özellikleri epistemolojileridir. Bilginin kaynağı ve onun nasıl elde edildiği önemli bir konudur. O bilginin hangi kelimelerle ifade edildiği ise ancak ikinci derecede öneme sahip olabilir.

İbn Arabî, sûfileri filozoflarla karşılaştırdığı bir bölümde, onların sahip olduğu bilgiyi felsefecilerden aldıkları iddiasına şiddetle karşı çıkar ve bunu söyleyenleri yalan söylemekle itham eder:

Eğer dersin ki; ‘(Sûfî) bu bilgiyi filozoftan işitti veya onların, kitaplarından aldı.’, cehalete ve yalana düşersin. Yalan, yaptığını görmediğin hâlde ‘Bunu işitti veya onların kitaplarından aldı.’ demendir. Cehaletine gelince, bu meselede doğru ile yanlış ayırt edemeyişindir.³³¹

Bu konudaki bir başka ifadesi:

Biz, herhangi bir konuda filozofların veya başkalarının sözlerini konuşanlar değiliz. Muhakkak ki bizler, kitaplarımızda keşfin verdiği ve Hakk’ın imla ettirdiklerini isteriz (yazarız). (Sûfî) kavminin yolu budur.³³²

328 İbn Sevdekîn, *İdris Fası*, Çev. Veysel Akkaya (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2013), 72-73.

329 Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 130; Kılıç, Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş, 90-92.

330 Rahmati, *Der Mensch als Spiegelbild Gottes in der Mystik Ibn Arabis*, 19.

331 FT, 1:56.

332 FT, 1:92

İbn Arabî, sıradan eğitimle ilimlerini elde etmiş kişilerle sûfiler arasındaki farka dikkat çeker:

Kendisinden değil de Allah'tan bilgi alanın keliması nasıl tükenir ki? 'Falanca rahmetli filanca rahmetliden bana rivayet etti ki...' diyen müellif ile 'Bana kalbim, Rabbinimden rivayet etti.' diyen müellif arasında ne büyük fark vardır.³³³

Ebu Yezîd Bestamî'nin şekilci âlimlere hitap ederken kullandığı şu sözüne İbn Arabî aynen katılır:

...Siz bilginizi ölümlerden, biz ise, ölümsüz diriden aldık. Bizim gibiler, 'Kalbim Rabbinimden bana aktardı.' der. Siz ise 'Bana falanca aktardı.' dersiniz. O nerededir, diye sorulduğunda, öldü, derler. O da falancadan aktardı, dersiniz. O nerededir, diye sorulsa, o da öldü, derler...³³⁴

Söylediği şeylerin Filozoflar tarafından anlaşılamaması konusunda İbn Arabî, kendisiyle aynı yolu takip eden dost ve arkadaşlarına şunları söyler:

Bizim ilimlerimiz lafızlardan, insanların ağızlarından, defter ve kitap sayfalarından devşirilmiş değildir. Aksine bizim ilimlerimiz, vecd sultanının (hâkimiyetinin) ve fenâ³³⁵

333 FT, 1:94.

334 FT, 1:423.

335 "Fenâ: Arapça, fânî olmak, yok olmak manasına gelir. Nesnelerin, sûfinin gözünden silinmesine fenâ denir. Zıddı bekâ'dır. Hind Nirvana'sı farklı bir muhtevaya sahiptir. Hind mistisizminde hiçlik, fenâyı ifade etmesine rağmen, İslam tasavvufunda kul hiç olmaz, hiçin yerine Allah'ın sıfatları geçer. Bu, şu manadadır: Kul, insan olarak taşıdığı sıfatları ve huyları terk eder, fenâyı ererek tam hâle gelir, olgunlaşır. Ancak, bu giden kötü sıfatların ve ahlâkın yerini, Allah'ta mükemmel olarak bulunan ilâhî sıfatlar veya ilâhî huylar alır. Yani Hind mistisizmindeki gibi, yokluğa gidiş, yokluk, hiçlik söz konusu değil, aksine mükemmel olan Allah'ın sıfat ve ahlâkında yenilenme, yükselme hususu gündemdedir." (Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 208). Ayrıca bakınız: İbn Arabî, "İstilahât as-Sûfiyya", *Resâil*

hâlinin vücudda galip gelmesi esnasında kalbe yansıyan tecellilerden kaynaklanmaktadır.³³⁶

Hiç kuşkusuz bilgi edinmenin bu şeklinin anlaşılması zordur. Bu nokta, sûfilerin epistemolojik anlayışlarının ontolojiye dair fikirleriyle karıştığı yerdir. Zira onlara göre aslında ikisi birbirinden bağımsız değil, hatta birdir. İbn Arabî'den yukarıda yapılan alıntıda, onun Vücut'da (varlıkta) fenâ (yok) olmak ile açıkladığı bilgi edinme şeklini, en yakın talebesi ve en önemli şârihi Konevî (öl. 1274) açıklar:

Bir şeye dair bilginin gerçekleşmesi ve onu tam olarak bilmek, bilinen şey ile bir olmaya; bir olmak ise, bileni bilinenenden ayırt eden her şeyin ortadan kalkmasına bağlıdır... İnsanın bir şeyi bilmeyişinin sebebi, o ikisinin nitelik, mertebe, özellik ve benzeri şeylerde farklı olmasını temin eden hükümlerin çokluğudur... İki şey arasında farklılığa neden olan hükümler, bütünü ile ortadan kalkarsa mârifet kemale erer ve sahih olur...³³⁷

Varlığın bir ve tek olduğunu iddia eden İbn Arabî ve takipçilerine göre bu varlığın gerçek sahibi Allah'tır. İnsan ise varlığı O'ndan ödünç alır. Kişi, eğer gerçek varlık sahibinin kim olduğunu unuttur ve kendi sahibi olduğu varlığı kendinden bilirse cahilleşir. Sûfiler, birtakım ibadet ve temrinlerle, kişiyi bu

ibn Arabî, Thk. Muhammad Abdu'l-Kerîm en-Nemrî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ilmiyya, 2001), 410.

336 İbn Arabî, "Kitâbu'l-Mesâil", *Resâil ibn Arabî*. Thk. Muhammad Abdu'l-Kerîm en-Nemrî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ilmiyya, 2001), 305.

إن علومنا غير مقتنصة من الألفاظ ولا من أفواه الرجال ولا من بطون الدفاتر والطروس بل علومنا عن تجليات علي القلب عند غلبة سلطان الوجد وحالة الفناء بالوجود

337 Sadreddin Konevî, *İlâhî Nefhalar*, Çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 48-49; Ayrıca bk. Sadreddin Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları / en- Nusûs fî Tahkiki Tavri'l-Mahsûs*. Çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 56-57.

yanılığa düşüren dış dünyanın algılarından kurtularak etraflarını saran her şeyden soyutlanırlar. Her şeyden soyutlanan sûfî, geriye kalan kendi varlığıyla yalnız kalır. Kat ettiği yolda her şeyi geride bırakan sûfî, kendisiyle yalnız kaldığı varlığının gerçek sahibini tanıyarak, varlığın kendisine ait olmadığını görünce, ondan da vazgeçer. Böylelikle kendi varlığını kaybeden (Fenâ) sûfî, kendi de dâhil olmak üzere etrafta gördüğü her şeyde, 'gerçek ve tek olan Varlığı' görmeye başlar. Böylece âlemin varoluşuna dair tam bir bilgi kazanılmış olur.³³⁸ Gelecek bölümlerde açıklanacak olan İbn Arabî'nin ontolojik anlayışı konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Bu konunun üzerinde durmamızın bizim açımızdan en önemli nedeni, mümkün varlıkların bilgiyi elde etme imkânlarıyla, üzerinde çalıştığımız kötülük problemi arasında ciddi bir ilişkinin bulunuyor olmasıdır. İlgili bölümde bu ayrıntıya tekrar değinilecektir

İbn Arabî, 'hikmet'in, kişiye Allah'ın bir hibesi olduğuna dikkat çektikten sonra ilm-i ilâhiyi şöyle tarif eder:

338 "Suje-obje ilişkisi problemi İslam'da, ittihadu'l-âlim ve'l-ma'lum (bilen ile bilinen birliği) problemi olarak ele alınıp tartışılır. Objesi her ne olursa olsun bilginin en yüksek derecesine, bilen –yani, insan olan sujenin- obje ile aralarında hiçbir fark kalmayacak derecede birleşip onunla tamamen özdeş bir hâle gelmesi durumunda ulaşılır. Çünkü farklılık veya ayrı oluş uzaklık anlamına gelir; bilgi ilişkisindeki uzaklık ise bilgisizlik veya cahillik demektir. Suje ile obje arasında en küçük bir farklılık ya da ayrılık kaldığı sürece tam bir bilgi elde edilmiş olmaz... Bu okula mensup filozoflara göre en yüksek derecedeki bilgi objesi 'Varlık'tır. Bu okulun en önde gelen şahsiyetlerinden biri olan Molla Sadra'ya göre 'varlık'ın gerçek bilgisi, rasyonel akıl yürütme ile değil, sadece çok özel türden bir sezgiyle elde edilebilir. Onun anlayışına göre, sözü edilen bu ikinci tür bilgi, tam anlamıyla, 'bilen ile bilinenin birliği' yoluyla 'varlık'ı bilmekten –yani, 'varlık'ı bilginin bir objesi olarak dışarıdan değil de kişinin bizzat 'varlık' olması ya da öz bilincini kazanması yoluyla onu içeriden bilmekten- ibarettir." (Izutsu, *İslam mistik düşüncesi üzerine makaleler*, 19-20.)

İlm-i ilâhî Allah'ın ilham, ilkâ (atma, aktarma) etmesiyle ve Ruh-u'l- Emin'in kişinin kalbine indirmesiyle öğrettiği ilimdir...³³⁹

Bilgiyi edinmenin bu yolunu açıkladıktan sonra İbn Arabî, Fütûhât adlı eseri için:

Bu kitap da bu çeşittendir. Vallahi ilâhî imla, rabbanî ilkâ ya da varlığının kalbine (zihnine) ruhanî üfleme olmadan bu kitabın bir harfini bile (kendim) yazmadım...³⁴⁰

İbn Arabî, bu ifadelerin aleyhinde kullanılabileceğini ve kendisini peygamber gibi gördüğü ithamlarına maruz kalacağını anlamış gibidir. Bu gibi söylentilerin önüne geçmek için Hz. Muhammed'in (sav.) son peygamber olduğunu ve O'ndan sonra da peygamber gelmeyeceğini belirterek O'nun yolunda yürümek gerektiğini yukarıdaki ifadelerinin sonuna ekler.³⁴¹

İbn Arabî yazdığı ve söylediği her şeyin Kur'an ile aynı kaynaktan geldiğini ve kaynaktan ancak Hakk'ın kendileriyle konuştuğu kimselerin faydalanabileceğini dile getirir:

Meclislerimde ve eserlerimde konuştuğumuz her şey Kur'an hazretinden³⁴² ve onun, anlayış anahtarlarının içinde verildiği hazinelerindendir. Destek ondandır. Bütün bunlar onun (Kur'an'ın) sınırları dışına çıkmamamız içindir. O ki, verilenlerin en yücesidir. Onun kadrini ancak onun

339 FT, 6:233.

340 FT, 6:233.

وهذا الكتاب من ذلك النمط عندنا، فوالله ما كتبت منه حرفاً إلا عن إملاء إلهي إلقاء رباني أو نقت روحاني في روح كياني

341 FT, 6:233-234.

342 Hazret, İbn Arabî'nin düşünce sisteminde her bir ontolojik mertebeye verilen isimdir. Bu konuya sonraki bölümlerde tekrar değinilecektir. Daha fazla açıklama için bk: Suâd El-Hakîm, *El-mu'ğam as-Sûfi* (Beyrut: Dandara, 1981), 323-326.

tadını alan ve onun menziline kendi nefsinde hâl olarak müşahade eden ve Hakk'ın sırrında kendisiyle konuştuğu kimse bilebilir. Bütün vasıtaları kaldırarak, sırrında kuluyla konuşan eğer Hakk'ın kendisi ise, anlayış söze eşlik eder.³⁴³

İbn Arabî, bir fıkıh mezhebini niçin takip etmediğini, keşif ehlinin her daim Hz. Peygamber'i görüyor olmasıyla açıklar. Zira bir fıkıh mezhebini taklit etmek, Hz. Peygamber'i görmeyenler içindir. Keşif ehli ise ihtiyaç duydukları hükümleri direk Hz. Peygamber'den alır.³⁴⁴

Fütühât için söylediklerinin bir benzerini İbn Arabî *Füsûs* hakkında da yazar:

627 senesinin muharrem ayının son on gününde Şam'da gösterilen bir rüyada Allah'ın elçisini (sav.) gördüm. Elinde bir kitapla bana 'Bu *Füsûs ul-Hikem* kitabıdır. Bunu al ve faydalanmaları için insanlara ulaştır.' dedi.³⁴⁵

İbn Arabî'nin eserlerinde sıkça rastlanan bu gibi ifadelerin sûfilere ait bilgi edinme yoluyla alakalı olduğu açıktır. Sûfilerin İlham, keşf, feth, vebh ve müşahade gibi terimlerle anılan bilgi edinme yolları, konunun yabancıları için tuhaf ve hatta saçma gelebilir. Yüzyıllar öncesinde yaşamış biriyle rüyada veya uyanıkken, farklı bir boyutta görüşmeler yaptığını söyleyen birine inanmak gerçekten de güçtür. Yaratıcı bir Tanrı'ya inanmayan bir ateistin,

343 FT, 6:61.

فجميع ما نتكلم فيه في مجالسي وتصانيفي إنما هو من حضرة القرآن و خزائنه أعطيت مفتاح الفهم فيه والإمداد منه وهذا كله حتى لا نخرج عنه فإنه أرفع ما يمنح ولا يعرف قدره إلا من ذاقه وشهد منزلته حالاً من نفسه وكلمه به الحق في سره فإن الحق إذا كان هو المكلّم عبده في سره بارتفاع الوسائط فإن الفهم يستصحب كلامه منك فيكون عين الكلام منه عين الفهم منك

344 FT, 6:63.

345 FS, 47.

فإنّي رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في مبشرة أريتها في العشر الآخر من محرم سنة سبع وعشرون وستمئة بمحرورة دمشق وبهده صلى الله عليه وسلم كتاب فقال لي: هذا كتاب فصوص الحكم خذه واخرج به إلى الناس يتنفعون به

O'ndan haber getirdiğini söyleyen birine de inanmaması makuldür. Ancak, peygamberlerin de benzer şeyleri yaşadıkları göz önünde tutulduğunda, vahiy aldığını iddia eden bir peygambere inanan bir teistin sûfilere inkârı tuhaf görünmektedir. Zira bu tecrübeleri yaşamayan insanların her ikisini de test şansı yoktur. Tanrı'dan haber almak meselesi suistimallere açık da olsa teist için imkân dâhilindedir.

Keşf ve ilhamın bilgiyi saf bir şekilde aktardığına inanan İbn Arabî, aklın, insanın bilgi sahibi olması sürecindeki rolünü tamamıyla inkâr etmez, ancak çekinceleri vardır. Saf ve temiz bir hâlde yağan yağmur suyunun, yağdığı bölge ve geçtiği mecraya göre tadının değişmesi gibi, düşünceden kazanılan ilimler de akıllara göre farklılaşır. Bu yüzden insanlardan saf ilmi almak çoğu zaman zordur. Zira fikir, girdiği aklın tadını alır. Ledünnî ilmin³⁴⁶ ise tek bir tadı vardır, durudur ve ona bir şey karışmamıştır.³⁴⁷

İbn Arabî'ye göre akıl, ortaya bir düşünce koyarken duyu organları, müfekkire gücü, muhayyile ve hatırlatma güçlerine ihtiyaç duyar. Bu, aklın eylem yaparken ne kadar çok şeye ihtiyaç duyduğunun bir göstergesidir. Öte yandan bu güçler, elde edip akla sundukları verileri doğru ve hatasız olarak ilettikleri hâlde, bazen akıl onları değerlendirirken hata yapar.³⁴⁸

346 Bu terim, Kur'an'da Musa ile Hızır'ın buluşmasını konu alan ayetlerde yer alır. Kur'an, Hızır'dan söz ederken "tarafımızdan ilim verdiğimiz kul" (18/65) ifadesini kullanır. Bu ifadenin Arapçasında geçen "tarafımızdan" (min ledunnâ) sözü, sonraki yıllarda sufilerin kullandığı bir terim haline gelir ve bununla Allah'ın, seçtiği kullarına verdiği hakikat bilgisi kastedilir. Ledünnî ilim için bk. Cebecioğlu: *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (2004), S. 397.

347 FT, 1:501-502.

348 FT, 1:323, 436; El-Hakîm, "Akıl Eleştirisi/İbn Arabî'nin Bilgi Tecrübesi Hakkında Bir Görüş", *Modern Çağ ve İbn-i Arabî* (İstanbul: Kültür A.Ş. Yayınları, 2008), 308-309.

Akıl kelimesi Arapçada, 'devenin hareketini kısıtlamak için ayağına bağlanan ip' manasına gelen "'ikâl" kelimesiyle ilişkilidir. İbn Arabî, kelimenin bu kökenine vurgu yaparak, aklın hakikati görmeyi önündeki engelleyici özelliğine dikkat çeker.³⁴⁹ İbn Arabî, filozof ve düşünürlerin aksine aklı, sınırlı bir alanın esiri sayar. Akıl, duyuyla hissedilen görünür fizik âlemini aşamaz ve bundan dolayı da büyük hakikatleri kavramaktan acizdir.³⁵⁰ Ona göre akıl, yaratıcıyı ancak kısmen bilebilir.³⁵¹ Zira akıl Allah'ı ancak tenzih ederek bilebilir ve bu yol ile onu sınırlamış olur.³⁵² İbn Arabî'ye göre Allah'ı tanımanın en iyi yolu, onu en az sınırlayacak şekilde tenzih ve teşbih dengesini kurmaktan geçer³⁵³ ve bunu ancak keşf sahipleri başarabilir. İbn Arabî çağdaşı olan Fahreddin Râzî, Aristoteles geleneğindeki felsefe ve mantığı benimseyerek, bunları kelâmî konularda kullanan ilk İslam kelimcilerindendir.³⁵⁴ İbn Arabî ona yazdığı bir mektupta, aklın sınırlarına ve eksiklerine dikkat çeker ve ona sûfî tecrübeyi tavsiye eder.³⁵⁵

Peki, sûfîlerin İlham, keşf, feth, vehb, müşahade vb. terimlerle ifade ettikleri bu tecrübeleri anlamak nasıl mümkün olacaktır? Bu tecrübeleri yaşarken büyük bir zevk aldıklarından dolayı kendilerine zevk ehli de denilen sûfîler gerçekte kimlerdir?

349 İbn Arabî, "Kitâb'ut-Tecelliyât". *Resâil ibn Arabî*. Thk. Muhammad Abdu'l-Kerîm en-Nemrî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ilmîya, 2001), 322; El-hakîm, *El-mu'ğam as-Sûfî*, 813; Ertuğrul, *Vahdet-i Vücud ve İbn Arabî*, 41.

350 El-hakîm, *El-mu'ğam as-Sûfî*, 813.

351 FS, 181.

352 FS, 68.

353 FS, 69.

354 Nesim Doru, "İbn Arabî'nin Fahreddin Râzî'ye Gönderdiği Mektup", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/1 (2002), 100-101.

355 İbn Arabî, "Risâlatun 'ilâ'l-imâm ar-Râzî", *Resâil ibn Arabî*, Thk. Muhammad Abdu'l-Kerîm en-Nemrî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ilmîya, 2001), 187.

Bilinmelidir ki sûfinin hayattaki tek amacı sevgilisine ulaşmaktır. Onun yegâne sevgilisi ise Allah'tır. Kendisini sevgilisine ulaştıracak yolda önüne çıkabilecek her türlü dünyevi engeli sûfi tek tek aşar. Yolun sonunda sevgilisine kavuştuğu sırada duyduğu zevkin ise ne tarifi ne de sınırı vardır. Bazen bu zevk ile sarhoş olan âşık, çevresindekilerin anlayamayacağı şeyler söyler. İnsanların ne düşündüğü artık çok da umurunda değildir. Zira o, yolun sonuna (belki de daha iyi bir ifadeyle ilk başladığı yere geri) varmıştır. Sûfi bu yolculuğuna, genellikle bir tasavvuf şeyhinin gözetimi altında, belli bazı riyazet ve ibadetleri yerine getirerek çıkar.³⁵⁶

Konuyu anlamamıza yardımcı olması ve resmi daha iyi görmemizi sağlaması için İbn Tufeyl'in (öl.1185) âmâ örneğini yardıma çağırarak faydalı olacaktır. İbn Tufeyl, akıllı ve zekâsı sağlam olmakla beraber, doğuştan kör olan bir kişiden bahseder. Bu kişi doğup büyüdüğü şehrin sokaklarında gezip dolaşırken şehrin bütün caddelerini, camilerini, evlerini ve insanlarını öğrenir. Günün birinde bu kişinin gözleri aniden açılır. Çevresine bakar, insanları ve eşyaları görür. Gördüğü her şey zihninde onlara ait var olan bilgiye uygundur. Hepsini tanır ve bilir. Bu durum kendisinde iki his ortaya çıkarır. Biri, gözü açıldıktan sonra elde ettiği ikinci bilginin daha kesin ve açık olması, diğeri ise o bilgi dolayısıyla büyük bir lezzet ve zevk almasıdır.³⁵⁷ İbn Tufeyl, akıl yürütmek suretiyle uhrevî âleme dair bilgileri elde etmeye

356 İslam tasavvufunda, Sûfi'nin bir tarikat disiplini altında nefisini tezkiye etmek suretiyle elde ettiği makamlar ve ayrıntıları için bk. Schimmel, *Mystische Dimensionen*, 267-322; Nasr, *Tasavvufi Makaleler*, 79-96; Kılıç, *Tasavvufu Giriş*, 25-44. Ayrıca tasavvufun dünü ve bugününü konu alan ve tasavvufun modern hayattaki konumunu tespit etmeye çalışan Chittick'in Tasavvuf adlı eseri dikkat çekicidir. Chittick, tasavvufun geçmişteki uygulamaları yanında günümüzdeki temsilcilerinden de söz eder. Bk. Chittick, *Sufism: A Short Introduction*. Oxford: Oneworld, 2000.

357 İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 13-14.

çalışan felsefecileri, bu insanın körlük zamanına benzetir. Zira bu durumda felsefeciler, gitmedikleri ve görmedikleri bir âlem hakkında, sadece fikir yürüterek bilgi üretmeye çalışırlar. Bu bilgi kesin değil muhtemeldir, gözü açılmazdan önce âmâ olan kişinin zihnindeki bulanık görüntüler gibidir. Sûfileri ise İbn Tufeyl, gözü açıldıktan sonra tarifi imkânsız bir zevk alan insanın hâline benzetir. Zira yukarıda açıklandığı üzere sûfiler, uzun bir yolculuktan sonra vardıkları makamda hakikati gözleriyle görürler ve bu durum onlara tarifi imkânsız bir zevk verir.

Tüm bu açıklamalardan sonra, kimi insanların, sûfilerin bilgiyi elde ediş şekillerine itirazlar getireceğini bilen İbn Arabî, bu konuda iki sınıf insanın varlığına işaret eden Kur'an'daki Hızır³⁵⁸ kıssasını örnek göstererek tartışmaya noktayı koyar:

İnkârcılara bizzat bu hikâye ile delil getiririz. Ancak onlarla tartışmanın da bir imkânı yoktur. Onlara salih kulun

358 Hızır kıssası Kur'an'da Kehf suresi 60-82. ayetleri arasında geçer. Hikâye kendisinden daha bilgili olduğu söylenen bir kişi ile Musa'nın karşılaşmasını konu alır. Kur'an'da ismi belirtilmeyen bu kişi, kendisine Allah tarafından "rahmet ve ilim" verilmiş olan salih bir kuldur. Musa bu salih kuldan, sahip olduğu ilimden kendisine de öğretmesi için ricada bulunur. Salih kul Musa'ya, iç yüzüne vâkıf olamayacağı olaylar sebebiyle bu beraberliğe sabredemeyeceğini belirtir. Ancak Musa ısrar etmeye devam edince, karşılaştıkları olaylar hakkında kendisine bir açıklama yapmadıkça Musa'nın soru sormamasını şart koşar. Musa'nın bu şarta uyacağına dair söz vermesi üzerine yolculuğa başlarlar. Musa'nın yol arkadaşı önce bindikleri gemiyi deler, arkasından bir çocuğu öldürür, daha sonra da uğradıkları bir kasabada, kendilerine iyi davranılmadığı hâlde, yıkılmak üzere olan bir duvarı tamir edip yardımda bulunur. Musa sabredemeyerek, her olay sonrasında arkadaşına yaptığı işin sebebini sorar; arkadaş da, "Ben sana benimle beraber olmaya sabredemezsin demedim mi?" diye uyarıda bulunur. Musa özür dileyip yolculuğa devam etmelerini ister. Birinci ve ikinci olaylardan sonra Musa'nın özrünü kabul etse de üçüncü olayda ayrılma vaktinin geldiğini söyler: "İşte bu, benimle senin arandaki ayrılıktır." (Kehf suresi 78)

söylediğini söyleriz: “*Bu, benimle senin aranda ki ayrılıktır.*”
(Kehf 18:78) ³⁵⁹

Her ne kadar İbn Arabî, sûfileri, akılcı ve şekilci dediği kimselere karşı savunsa da en nihayetinde o, sûfilerin sahip oldukları ilimlerin ehil olmayan kimselere aktarılmaması gerektiğini düşünmektedir:

İçinde barındırdıklarının yüksekliğinden dolayı, keşf ve ilimden gelen bu fennin, insanların çoğundan gizlenmesi gereklidir. Onda derinleşmek uzak ama telef olmak yakındır (O ilimde derinleşmek zor ama yok olmak kolaydır).³⁶⁰

Bir sonraki bölümde, bu tecrübeleri yaşayan bir sûfînin, dilin imkân verdiği ölçüde anlattığı varoluşa ait bilgiler ele alınacaktır.

359 FT, 1:56.

360 İbn Arabî, “Kitâbu’l-Fenâ” *Resâil ibn Arabî*, Thk. Muhammad Abdu’l-Kerîm en-Nemrî (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-ilmiya, 2001), 17-18.

وهذا الفن من الكشف وعلم يجب ستره عن أكثر الخلق لما فيه من العلو ففوره بعيد والتلف فيه قريب

2. İBN ARABÎ'NİN VARLIK ANLAYIŞI

İbn Arabî üzerine araştırma yapanların ilk farkına vardıkları şey hiç kuşkusuz, onun, varlığı açıklamak için bir sisteme sahip olduğudur. Afî gibi bazı araştırmacılar, onun yeni bir şey getirmeyip düşünce tarihi içinde kökleri bulunabilecek olan malzemeyi harmanladığını iddia ederler. Ancak, orijinalitesi üzerinde tartışmalar yapıp eklektik bir yapıya sahip olduğu iddia edilse bile, ona ait bir sistemin var olduğu herkesçe kabul edilir. Varlık düşüncesi İbn Arabî'yi o kadar çok meşgul eder ki, hangi kitabına göz atılırsa atılsın anlattığı her şey için kendi varlık sistemini referans aldığı görülür. Devasa eseri *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de İbn Arabî, daha ilk cümlesiyle, sisteminin ipuçlarını vererek okuyucuyu varlığa dair düşünmeye sevk eder:

Hamd, şeyleri yokluktan ve yokluğun yokluğundan var eden Allah'adır... Münezzeh olan (Allah) zuhur edip izhar ederek bâtın kalmamış ama (aynı zamanda) bâtın olmuş ve bâtın da kalmıştır.³⁶¹

Daha önceki bölümlerde İbn Arabî'nin kendine ait bir terminolojiye sahip olduğunu ve kendisinden sonra gelen yüzyıllarda bu terminolojinin kullanıldığına işaret etmiştik. İbn Arabî'nin varlığa dair düşüncelerini incelemeden önce, kullandığı bazı terimlerin

361 FT, 1:15.

الحمد لله الذي أوجد الأشياء عن عدم وعدمه... فظهر سبحانه وظهر وأظهر وما بطن، ولكنه بطن وأبطن

ne anlama geldiğini açıklamak, sonraki bölümlerin anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Çalışmanın bu kısmı, okuyucuya sistemin anahtarlarını verecek kavramların açıklanmasına ayrılmıştır.

1. Anahtar Kavramlar

Yokluk (‘Adem)

İbn Arabî'ye göre gerek varlık gerek yokluk, yok olan şeye sonradan eklenmiş bir sıfat değildir:

Bil ki varlık ve yokluk, mevcûd ve ma'dûm üzerine eklenmiş bir şey değildir. O (Vücûd), mevcut ve ma'dûmun ta kendisidir. Vehim; varlık ve yokluğun, mevcûd ve ma'dûma râci olan iki sıfat olduklarını hayal eder.³⁶²

Bir şey ya vardır ya yoktur. Var olan bir şey yok olmaz, yok olan bir şey de var olmaz. Zira hakikatlerin yer değiştirmesi imkânsızdır.³⁶³ Daha önce var olan bir şeyin yokluğundan bahsettiğimizde aslında onun bir varlık boyutundan diğerine geçtiğini kastederiz. Varlığın mertebeleriyle alakalı bu durum daha sonra ayrıntılarıyla görülecektir.

İbn Arabî'nin eserlerinde iki tür yokluktan bahsetmek mümkün görünmektedir. Birincisi 'mutlak yokluk' veya 'imkânsız yokluk' diye adlandırılırken, diğeri ise 'izafî yokluk' ya da 'mümkün yokluk' diye isimlendirilir. Varlık sonsuz olup herhangi bir sınıra sahip olmadığından 'mutlak yokluk'un gerçekleşebileceği bir

362 İbn Arabî, "İnşâu'd-devâir", *Kleinere Schriften des Ibn Arabî*, Der. H. S. Nyberg (Leiden: E. J. Brill, 1919), 6.

فاعلم أن الوجود والعدم ليسا بشيء زائد على الموجود والمعدوم، لكن هو نفس الموجود والمعدوم. لكن الوهم يتخيل أن الوجود والعدم صفتان راجعتان إلى الموجود والمعدوم.

363 Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Thk. Mustafa Tahralı; Selçuk Eraydın (İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010), 1: 8; Abdülğani Nablusî, *Gerçek Varlık-Vahdet-i Vücûd'un Müdafası*, Çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 42.

mekân yoktur. Varlık kategorilerinin en az birinde yer almadığı için hiçbir şeydir ve bu yüzden düşüncemizin objesi olamaz:

...diğer bir bilinen ise mutlak yokluktur. O kendi nedeniyle yoktur ve hiçbir şekilde kayıtlandırılmayandır (tarif edilemeyendir). O imkânsızdır. 'Mutlak Varlık'ın mukabilidir.³⁶⁴

Bir diğer yokluk türü olarak kendisinden bahsettiğimiz izafî yokluk, sûfî literatürde, çekirdeğin içinde saklı ağaç örneğinde olduğu gibi potansiyel olarak var olduğu hâlde fiilî olarak görünmeyen yokluk durumunu anlatmak için kullanılır. Bu yokluk türünün mutlak varlık ile mutlak yokluk arasında ara bir bölgede (berzah) olduğu kabul edilir.³⁶⁵ İbn Arabî, eserlerinde bu yokluk türünü anlatırken Zeyd (Zeyd, örneklendirme yapılırken Arapçada yaygın olarak kullanılan bir erkek ismidir) örneğiyle konuya açıklık getirir. Bu örneğe göre, çarşıda dolaşmakta olan Zeyd'in evine gelen biri onun yok olduğunu görecektir. Evde onu arayan kişi 'Zeyd yok.' diyecektir ama çarşıda onu gören bir başkası için Zeyd vardır. Zeyd diye birisi vardır ve Zeyd'in evdeki 'yokluk durumu' onun bir başka yerde 'var olmasından' kaynaklanmaktadır. O hâlde Zeyd için var diyen de yok diyen de doğruyu söylemiştir.³⁶⁶ Mevcut bir şey için hem var hem de yok diyebilmek İbn Arabî için önemlidir. Zira Allah'tan başka var olduğunu düşündüğümüz her şey bu yokluk türünden yaratılır. Semâvî dinlerin 'yoktan yaratma' fikrini benimsemekle beraber İbn Arabî, Allah'ın bir şeyi yoktan yaratmasının, Zeyd'in çarşıdan dönüp evdekilere görünür olması gibi olduğunu düşünür. Yukarıda daha önce değindiğimiz gibi hiçbir şey sırf yokluktan (mutlak yokluk) varlığa, varlıktan da sırf yokluğa dönüşmez:

364 FT, 5:68.

والمعلوم الآخر العدم المطلق الذي هو عدم لنفسه وهو الذي لا يتقيد أصلاً وهو المحال وهو في مقابلة الوجود المطلق

365 Konuk, *Fusûs'u'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1: 8.

366 İbn Arabî, "İnşâu'd-devâir", 7.

(Allah) hiçbir şeyi, varlığı mümkün olmayan bir yokluktan (mutlak yokluk) yaratmadı. Bilakis, (daha önce) varlığı sabit olanı izhar etti. Bu, kitabın başında: 'Hamd, şeyleri yokluktan ve yokluğun yokluğundan var eden Allah'adır.' sözümüzde işaret ettiğimiz şeydir. 'Yokluktan' dememizin sebebi, dışarıda görünen bir varlığı olmadığı içindi. 'Yokluğun yokluğundan' ise varlıktır...³⁶⁷

Artık, İbn Arabî için 'izafi yokluk' ile kastedilenin, hariçte varlığı olmasa da bir sonraki bölümde göreceğimiz varlığın mertebelerinden herhangi birisinde varlığı olan şey olduğunu anlamış bulunmaktayız. İbn Arabî, yok olan (ma'dûm) şeyleri *Înşâûd-devâir* adlı eserinde dörde ayırıp inceler (ilgili bölümde tafsilatına girilecek).³⁶⁸ İbn Arabî'nin birinci sırada saydığı 'mutlak yokluk'un dışında kalan üç kısım burada ele aldığımız 'izafi yokluk' türüne girmektedir.³⁶⁹

Varlık (Vücûd)

Izutsu, Vahdet-i Vucûd düşüncesini ele aldığı bir makalesinde, İslam felsefecilerinin Yunan felsefesinden devraldıkları varoluş problemini, Aristo geleneğine bağlı olarak, 'Vücûd'dan ziyade 'Mevcûd'a yoğunlaşarak incelediklerini ileri sürer. Ona göre, İslam düşünce geleneğinde bu konuda yapılan tartışmalarda vurgunun 'Mevcûd'tan 'Vücûd'a geçmesi, ancak İbn Arabî'nin şahsında yaşadığı derin mistik tecrübe sonrasında mümkün olabilmiştir.³⁷⁰

İbn Sînâ gibi filozoflar 'mahiyet' ve 'araz' ayrımına giderek,

367 FT, 3:467.

فما خلق شيء من عدم لا يمكن وجوده بل ظهر في أعيان ثابتة وهو قولنا في أول هذا الكتاب: الحمد لله الذي أوجد الأشياء عن عدم وعدمه من حيث أنه لم يكن لها عين ظاهرة، وعدمه وعدم عدم وجود

368 İbn Arabî, "Înşâûd-devâir", 10.

369 Daha geniş açıklama için bk. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-Arabi*, 29-30.

370 Izutsu, *İslam mistik düşüncesi üzerine makaleler*, 86.

varoluşun mahiyete eklenmiş bir araz veya sıfat olduğunu düşündüler. “Çiçek beyazdır.” önermesinde beyazlığın çiçeğe sonradan eklenmiş bir sıfat olduğunu görebilmek zor değildir. Çiçek solup beyazlığı gitse bile, tıpkı beyaz rengini almadan önce var olduğu gibi çiçeğin varlığını sürdürdüğünü görürüz. Aynı mantıktan hareketle, “Çiçek varlıktır.” önermesinde, çiçeğin özne kabul edilip, varlığın bir yüklem olarak, çiçek denen mahiyete sonradan eklenen bir sıfat olduğunu kabul etmemiz beklenir. İki önermedeki gramer benzerlik böyle bir sonucu doğuruyor gibi gözükse de, durum, düşünüldüğünden farklıdır. Zira birinci önermede gramer ile dış gerçeklik arasında yapısal bir mütakabiliyet varken, ikinci önermede bundan bahsetmek mümkün değildir. Vahdet-i Vücûd ekolü mensuplarına göre “Çiçek varlıktır” önermesindeki çiçek aslında özne değildir. Onlara göre gerçek özne ‘Varoluş (Vücûd)’dur. Çiçek veya bir başka şey, sınırsız varoluşu çeşitli şekillerde belirleyen sıfatlar ya da niteliklerdir.³⁷¹

İbn Arabî’nin ‘Varlık’ ve ‘Yokluk’un, şeylere eklenmiş bir sıfat gibi görülmesine karşı sarf ettiği ifadelerine daha önce yer vermiştik.³⁷² Onun ‘Varlık’ ile ilgili görüşlerini paylaşmadan önce eserlerinde sıkça kullandığı ‘Vücûd’ ve ‘Mevcûd’ kelimelerini açıklamak faydalı olacaktır. İbn Arabî’nin ‘varlık’ için kullandığı ‘vücûd’ kelimesi Arapça ‘vecede’ (وجد) kökünden türemiştir. ‘Vecede’ kelimesinin sözlüklerde; elde etmek, bulmak, zengin olmak, kızmak, şiddetle sevmek gibi manaları vardır. Vücûd (وجد) olarak ise; bir şeyin varlığının gerçekleşmesi, yokluğun tersi manasına gelir.³⁷³ İbn Arabî’nin, eserlerinde farklı anlam versiyonlarıyla kullandığı bu kelimeyi yabancı dillere çevirmek her zaman sorun

371 İzutsu, *İslam mistik düşüncesi üzerine makaleler*, 87-88.

372 İbn Arabî, “Kitâbu'l-Ezel”, *Resâil ibn Arabî*, Thk. Muhammad Abdu'l-Kerim en-Nemrî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ilmiya, 2001), 118; İbn Arabî, “İnşâu'd-devâir”, 6-7.

373 *El-Mu'ğamu'l- 'arabî al- 'asâsî*, 1290-1291.

olmuştur.³⁷⁴ Bu konuda akıldan çıkarılmaması gereken bir başka ayrıntı da İbn Arabî’nin bu kelime ile bazen ontolojik varlığa işaret ederken, bazen de sûfilerin epistemolojilerinde önemli bir yere sahip olan ‘vecd’³⁷⁵ hâline işaret ediyor olabileceğidir. Buna göre kelime, sözlük anlamı itibarıyla bir şeyin “herhangi bir varlık mertebesinde *bulunuşuna*” işaret edebileceği gibi, sûfinin, o şeyin “bilgisini *bulmuş olması* (ulaşması)” manasına da gelebilir.

Bu çalışmanın ana amacı İbn Arabî’nin varlık anlayışını tüm detaylarıyla ortaya koymak olmadığından, şimdilik, vücûdun bizi ilgilendiren en önemli manasına yönelmek istiyorum. Şeyh’in önde gelen şârihlerinden Kâşânî’nin (öl. 1329) vücûd tanımını hatırlamak, konunun toparlanması açısından faydalı olacaktır:

Vücûd, Hakk’ın, zâtını zâtı ile bulmasıdır.³⁷⁶

Sonraki bölümlerde ayrıntılarını göreceğimiz ‘tecelli’ kavra-

374 “Marijan Molé vücûd kelimesinin doğru tercümesinin ne kadar zor olduğuna işaret etmiştir; diğer sami dillerinde olduğu gibi Arapçada da ‘olmak’ fiiline karşılık gelen bir fiil yoktur. Genellikle (Almancaya) ‘oluş’, ‘varoluş’ şeklinde tercüme edilen vücûd kelimesi aslında ‘buluş’, ‘bulunma’ anlamlarına gelir ve bu haliyle salt ‘varoluş’tan çok daha dinamik bir anlam taşır.” (Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, 379.); “Vücûd, İngilizceye genellikle being veya existence olarak çevrilir. Vücûd kelimesi kökünde ‘bulma’ veya ‘bulunan’ anlamlarına sahiptir ve İbn Arabî bu anlamlara dikkat çeker. İngilizcede being ve existence kelimeleri Batılı düşünürlerce çok değişik anlamlarda algılandığından, vücûd kelimesini tam anlamıyla İngilizceye çevirmek zordur.” (Chittick, *Hayal Âlemleri*, 30.)

375 “Vecd (الوجد): Sözlükte ‘bulmak, istediğine kavuşmak, aşk sarhoşluğu içinde kendinden geçmek, yüksek heyecan duymak’ anlamlarındaki vecd kelimesi tasavvuf terimi olarak kasıt ve zorlama olmadan Allah’ın bir ihsanı şeklinde sâlike gelen ve onu kendinden geçiren manevi çarpıntı demektir. Hakk’ın varlığını idrak eden ve kalbinde O’ndan başkasına yer vermeyen sâlik, bu çarpıntı ile beşerî sıfatlarından sıyrılır.” (Semih Ceylan, “Vecd”, *DİA* (İstanbul: İSAM, 2012), 42: 583.)

376 Kâşânî, *Mu‘cam Istilâhâtü’s-Sûfiyye*, 74.

mı bize, Hakk'ın kendi kendini nasıl bulduğunu izah edecektir. Şimdilik tecellinin kendini açma ve gösterme olduğunu kabul edelim. İyi ama Hak kendini kime açıp göstermektedir? Çünkü: "Vücûd'da Allah'tan başkası yoktur."³⁷⁷

İbn Arabî'ye göre sorunun cevabı basittir. Hak kendinden kendine tecelli eder. Zira varlıkta O'ndan başkası yoktur. Bundan dolayı vücûd denince anlaşılacak tek şey Hak'tır. Varlık O'na aittir ve O'dur. Onun dışında varlığa sahip hiçbir şey yoktur. Bundan hareketle İbn Arabî, İslam'ın temel akidesi olan "Allah'tan başka ilah yoktur" sözünü tıpkı kendinden önce Gazzâlî'nin (öl. 1111) yorumladığı gibi "Allah'tan başka vücûd yoktur." şeklinde anlar.³⁷⁸

Vücûd, zihni veya dış varlıktan başka bir şeydir. O, ne tümel ne tikel, ne genel ne de özeldir. O, cevher, mahiyet ve araz da değildir. Zıddı ve benzeri yoktur. Zıtlar onunla gerçekleşir; benzerler onunla kaim olur. Birdir, bölünme ve parçalanma kabul etmez. Salt iyiliktir ve salt nurdur. Vücûd, Hakk'ın sıfatı değil zatının kendisidir.³⁷⁹

Vücûd, İbn Arabî'nin bütün düşüncesine egemen olan en yüksek anahtar kavramdır ve bu yüzden onun felsefesi, teolojik olmaktan çok ontolojiktir.³⁸⁰ Peki, bütün varlığın Tanrı'ya ait olduğunu iddia eden bu ontolojik anlayış, âlemde görmeye alışkın olduğumuz nesnelerin varlığını nasıl açıklar? İbn Arabî, vücûdun gerçek sahibi ile bu vücûdu ondan sınırlı bir şekilde ödünç almış şeyler arasında bir ayrıma gider. Bir sonraki bölüm bu durumun açıklanmasıyla ilgilidir.

377 FT, 2: 472.

ما في الوجود إلا الله

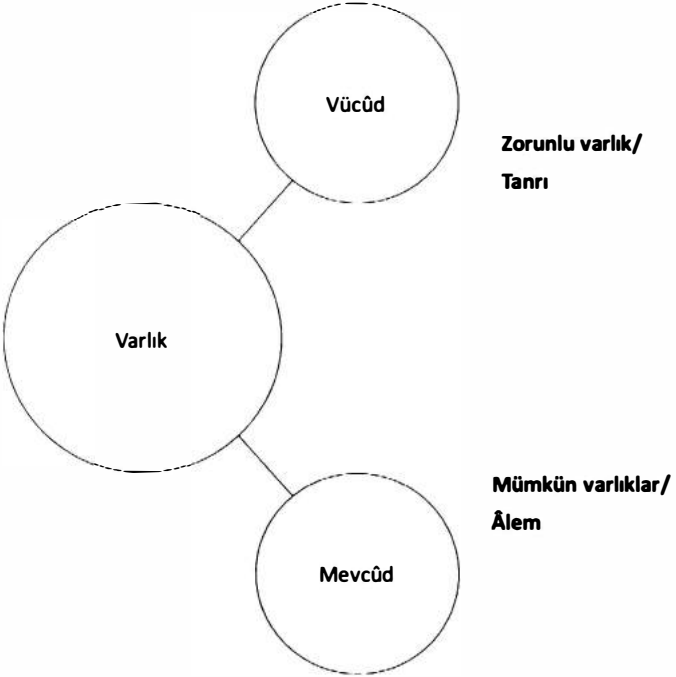
378 Chittick, *Hayal Âlemleri*, 31.

379 Dâvûd Kayserî, *Mukaddemât- Füsûsu'l-Hikemê Giriş* (İstanbul: İnsan Yayıncılık, 2011), 24-41; Nablusî, *Gerçek Varlık- Vahdet-i Vücûd'un Mûdafası*, 32-33.

380 İzutsu, *İslam mistik düşüncesi üzerine makaleler*, 40-41.



Şekil 1: Yokluk çeşitleri



Şekil 2: Varlık çeşitleri

Gerçek varlık Hakk’a aittir ve âlem varlığını O’ndan ödünç alır. Hak var olmak için kimseye ihtiyaç duymazken âlem varlığını Hakk’a borçludur.

Mutlak ve Mümkün Varlık

İbn Arabî, eserlerinde ısrarla Vücûd'un Hakk'a ait olduğu ve içinde biz insanların da yaşadığı âlemin, varlığını O'ndan ödünç aldığını vurgular. Bu yönüyle bakıldığında Hak, varlık için kimse-ye ihtiyaç duymazken; âlem, var olmak için bir başkasına ihtiyaç duyar:

Yaratıcı kendisiyle vardır, varlığını kimseden almış değildir. Münezzeh olan ancak O'dur. Âlem ise O'nunla vardır ve varlığını O'ndan almıştır. Çünkü âlem, kendi/*zâtı* dolayısıyla 'mümkün', varlığını başkasından edinmesi dolayısıyla da 'varlığı zorunlu' olandır. Yaratıcı ise varlığını başkasından almaksızın kendi dolayısıyla 'varlığı zorunlu olandır'.³⁸¹

O hâlde, bu iki varlık türü arasında bir ayrıma gitmek ve varlık kelimesini dikkatli kullanmak gerekecektir. Bir önceki bölümde İbn Arabî'nin varlık için '*Vücûd*' kelimesini kullandığını görmüştük. Bu kelime ile o, Hakk'ı kastederken, Hakk'ın dışında kalanlar için sıklıkla '*Mevcûd*' kelimesine başvurur. Bir şeyin, bir yerde ve bir zamanda bulunuşu manasına gelen bu kelime, Hakk'ın dışındaki her şey için kullanılabilir. Daha önce İbn Arabî'nin Zeyd örneğinde de gördüğümüz gibi, Zeyd'in evde olma hâli; Zeyd'in evdeki mevcudiyetidir. Eğer bir saatliğine çarşıya giderse, bu sefer de, Zeyd evde yok ama çarşıda mevcuttur, deriz. İşte âlemin tamamı da, tıpkı Zeyd örneğinde olduğu gibi, bir süreliğine varlığın bir mertebesinde bulunurken, daha sonra bir başka mertebeye geçebilir. Mesela bir şey daha önce sadece ilmi bir varlığa sahip iken dışta bir varlık hâline gelerek bir süreliğine burada bulunabilir ve sonra bir başka mertebeye geçebilir. Ancak

381 İbn Arabî, "Kitâbu'l-Ezel", 118.

أن الباري موجود بنفسه غير مستفاد الوجود من أحد فإنه ليس إلا هو سبحانه والعلم موجود به مستفاد الوجود منه لأنه ممكن بذاته واجب الوجود بغيره من حيث إنه مستفاد والباري واجب الوجود لذاته غير مستفاد

Hak için böyle bir nakilden bahsetmek mümkün değildir. Farklı kustasları göz önünde bulundurarak varlığı her defasında farklı şekillerde kategorize eden İbn Arabî, aşağıda verilen metinde kendinden önceki felsefi geleneğe uymuş görünmektedir:³⁸²

Deriz ki; evet, Allah hariç her şey için varlıkta (vücûd) dört mertebe vardır. Allah'a ise izafe edilebilecek sadece üç mertebe vardır.

1. Mertebe: Şeyin zatındaki varlığı,
2. Mertebe: İlimdeki varlığı,
3. Mertebe: Sözdeki varlığı.
4. Mertebe: Yazıdaki varlığıdır.³⁸³

İbn Arabî'ye göre, bizim ilmimiz açısından bakıldığında, bizler, herhangi bir objenin dışta, ilimde, sözde ve yazıdaki varlığından söz edebiliriz. Ancak obje Hak olunca, onun sadece zâtî, lafzî ve yazılı varlığından bahsedilebilir. O'nun ilmî varlığı, beşer zekâsının sınırları ötesindedir ve bizim düşünce faaliyetimizin objesi olamaz.³⁸⁴ Çünkü O, aşkın olan mutlak vücûd sahibidir. İbn Arabî'nin bir sonraki varlık taksimi bu konuyu aydınlatmaya yöneliktir (Kısaltılarak verilmiştir, numaralandırma bana aittir):³⁸⁵

Bil ki eşya üç mertebe üzerinedir ve dördüncüsü yoktur.
 Bunların dışında bir şey ilmimize konu olamaz. (Çünkü)
 Bunların dışındakiler mutlak yokluktur, ne bilinebilir ne

382 Benzer bir metin için bkz: FT, 3:464-465.

383 İbn Arabî, "İnşâu'd-devâir", 7-8.

فنقول نعم لكل شيء في الوجود أربع مراتب إلا الله فإن له في الوجود المضاف ثلاث مراتب المرتبة الأولى : وجود الشيء في عينه... والمرتبة الثانية : وجوده في العلم... والمرتبة الثالثة : وجوده في الألفاظ ، والمرتبة الرابعة : وجوده في الرقوم

384 İbn Arabî, "İnşâu'd-devâir", 8.

385 Benzer bir metin, İbn Arabî'nin Fütûhât adlı eserinde bulunmaktadır. Şeyh orada üç yerine dörtlü bir taksime giderek İnsanı dördüncü madde olarak sayıyor. Ancak ayrıntılara bakıldığında zaman bunun bir çelişki olmadığı sadece farklı bir anlatım şekli olduğu anlaşılabacaktır. Bkz: FT, 1:183-184.

bilinmeyebilir, ne de bir şeyle alakası olabilir. Eğer bu dediklerimizi anladıysan bahsettiğimiz mertebeler şunlardır:

1. (Mutlak Vücûd): O, zatı için vücûd ile vasıflanan ve zatiyla mevcûd olandır. O'nun vücudunun yokluktan olması doğru olmaz. Bilakis O, hiçbir şeyden olmayan 'mutlak vücûd'dur. (Aksi olsa) o şeyin ondan önce gelmesi gerekirdi. Hâlbuki O, bütün eşyanın yaratıcısı, belirleyeni, tafsil edeni, düzenleyenidir. Ve O, sınırlandırılmayan 'mutlak vücûd'dur. O, Hay, Kayyum, Alîm, Mürîd ve Kâdir olan Allah'tır. Onun benzeri bir şey yoktur ve O, işitendir ve bilendir.
2. (Mevcûd): Bir diğeri Allah ile mevcûd ve sınırlı varlığı olandır... O, kendi zatında mevcûd olmayandır. O, kendi yaratıcısı ile arasında, birini diğerinin önüne geçiren bir zaman aralığı olmaksızın var oldu. Burada 'önce' ve 'sonra' denilmesi imkânsızdır... Muhakkak ki O, vücûd (mertebesi) itibariyle öncedir...
3. (Ara Âlem)³⁸⁶ Üçüncü şeye gelince o, ne varlık ile ne yokluk ile, ne hudûs ile ne de kîdem ile vasıflanan şeydir. O, Hakk'ın ezeliliğine bitişiktir. Hakk'a olduğu gibi âleme de zamansal bir önceliği veya sonralığı yoktur. Çünkü o mevcûd değildir. Bu üçüncü şey ne varlıkla ne de yoklukla vasıflanır... Aynı şekilde ne 'tam' ne 'parça', ne 'fazlalık' ne de 'noksanlık' kabul eder... Âlem bu üçüncü şeyden zuhur etti. Bu üçüncü şey, zihindeki ma'kul küllî âlemin

386 Arada olma durumu ile ilgili yapılmış bir değerlendirme için bkz: Metin Yasa, "İbn Arabî'nin 'arada olma'yı Anlatımı", *Tasavvuf Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2) 23 (2009), 91-108.

hakikatlerinin hakikatidir ve o, kadîm ile kadîm, hâdis ile hâdis olarak zuhur edendir...³⁸⁷

İbn Arabî'nin İnşâu'd-devâir adlı eserinde bulunan bu pasaj onun varlık anlayışının özeti niteliğindedir.³⁸⁸ Ona göre varlık üç önemli mertebeden oluşur ve bizim kendisinden bahsettiğimiz her şey bu mertebelerin birinde yer almaktadır. 'Yaratılış ve Varlığın Mertebeleri' adlı bölümde bu konu ayrıntılı olarak işlenecektir. Şimdilik bu pasajın bizi ilgilendiren bölümü, Hakk'ın mutlak vücudu (1. Kategori) yanında, varlığını O'ndan ödünç alan bir 'mevcûd'un (2. Kategori) bulunduğunu bilmemizdir. 2. Kategoride zikredilen bu varlık türünün, aynı zamanda filozofların 'mümkün varlık' dedikleri varlık türüne denk geldiği söylene de Afîfî buna itiraz eder.³⁸⁹ Afîfî'nin itiraz gerekçesi açıktır. Ona göre mümkün dediğimiz varlığın, varlığı ve yokluğunun aynı derecede mümkün olması gerekmektedir. Ancak İbn Arabî'de durum biraz farklıdır. Daha önce *Kitâbu'l-Ezel*den³⁹⁰ yaptığımız bir alıntıda da gördü-

387 İbn Arabî, "İnşâu'd-devâir", 15-16. (Numaralandırma bana aittir)

فاعلم أن الأشياء على ثلاث مراتب لا رابع لها والعلم لا يتعلق بسواها وما عداها فعدم محض لا يعلم ولا يجهل ولا هو متعلق بشيء فإذا فهمت هذا فنقول إن هذه الأشياء الثلاثة منها ما يتصف بالوجود لذاته فهو موجود بذاته في عينه لا يصح أن يكون وجوده عن عدم بل هو مطلق الوجود لا عن شيء فكان يتقدم عليه ذلك الشيء بل هو الموجد لجميع الأشياء وخالقها ومقدرها ومفصلها ومديرها وهو الوجود المطلق الذي لا يتقيد سبحانه وهو الله الحي القيوم العليم المريد القدير الذي ليس كمثل شيء وهو السميع البصير. ومنها موجود بالله تعالى وهو الجود المقيد... إنه لم يكن موجودا في عينه. ثم كان من غير أن يكون بينه وبين موجد زمن يتقدم به عليه فيتأخر هذا عنه فيقال فيه بعد أو قبل هذا محال وإنما هو متقدم بالوجود... وأما الشيء الثالث فما لا يتصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالحدث ولا بالقدم وهو مقارن للأزل الحق أزلا فيستحيل عليه أيضا التقدم الزمني علي العالم والتأخر كما استحال علي الحق وزيادة لأنه ليس بوجود... وهذا الشيء الثالث الذي لا يتصف بالوجود ولا بالعدم ... وكذلك لا يتصف بالكل ولا بلبعض ولا يقبل الزيادة والنقص... وعن هذا الشيء الثالث ظهر العالم فهذا الشيء هو حقيقة الحقائق العالم الكلية المعقولة في الذهن الذي يظهر في القديم قديما وفي الحادث حديثا

388 Bu pasajın değerlendirmeleri için bkz: Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-Arabi*, 32-42; Hermann Landolt, "Der Briefwechsel zwischen Kaşanî und Simnânî über Wahdat al-Wuğûd", *Der Islam* 50 (1973), 41-54.

389 Afîfî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabi'de Tasavvuf Felsefesi*, 34-35.

390 İbn Arabî, "Kitâbu'l-Ezel", 118.

ğümüz gibi, İbn Arabî’ye göre sonradan olan ‘mümkün varlık’, onu varlığa getiren ‘zorunlu varlık’ın bunu gerektirmesinden dolayı varlığa gelmek zorundadır. *Füsûs*’taki bir bölümde, zorunlu varlık ile mümkün varlığın bir karşılaştırmasına yer veren İbn Arabî, sonradan var olan varlıkların ‘zorunlu varlık’ sebebiyle var olmak zorunda olduklarına yine işaret eder. O hâlde sonradan olanın ‘var olmamak’ gibi bir alternatifi olamaz:

Ve hiç şüphesiz, sonradan var olanın sonradanlığı ve kendisini ortaya çıkaracak bir var ediciye muhtaç olması, kendisinin ‘mümkün’ olmasından dolayıdır. Onun varlığı başkasındandır ve ona muhtaçlık bağı ile bağlıdır. Sonradan olan bu varlığın kendisine dayandığı varlık ise özü gereği ‘Zorunlu Varlık’ olmalıdır. O (zorunlu varlık), kendi varlığı için başkasına ihtiyaç duymaz. Sonradan olana varlık verip onu kendisine bağlayan (yine) O’dur. O (zorunlu varlık), sonradan var olanı özü gereği gerektirince, o (mümkün varlık) da zorunlu olarak oldu.³⁹¹

Dışta görmeye alıştığımız her şey mümkün varlık türündendir ve İbn Arabî’ye göre bu varlık türü hem var hem de yoktur. Zira onun varlığa bakan tarafı yanında yokluğa bakan tarafı da vardır. Onun varlığını yokluğuna tercih eden ise Hak’tır. *Fütûhât*’ta Şeyh bu durumu şöyle açıklar:

Bil ki, bilinenler üç kısımdır. Dördüncüsü yoktur. İlki, sınırlanmayan ‘Mutlak Vücut’dur. O, kendisi nedeniyle varlığı zorunlu olan Allah’ın varlığıdır. İkincisi ise, kendisi nedeniyle yok olup hiçbir şekilde sınırlanamayan ‘Mutlak Yokluktur’. O, imkânsız olup mutlak varlığın

391 FS, 53.

ولا شك أن المحدث قد ثبت حدوثة وافتقاره الى محدث أحدثه لإمكانه لنفسه فوجوده من غيره، فهو مرتبط به ارتباط افتقار. ولا بد أن يكون المستند إليه واجب الوجود لذاته غنيا في وجوده بنفسه غير مفتر ، وهو الذي أعطى الوجود بذته لهذا الحادث فانصب إليه ، ولما اقتضاه لذاته كان واجبا به

mukabilidir... Bu iki karşıt şey arasında biri diğerinin sıfatlarıyla sıfatlanıp karışmasın diye bir ayırıcı vardır... O, berzahlar berzahıdır. Onun bir yüzü varlığa diğer yüzü yokluğa bakar. O, iki bilinenin her biri karşısında zatiyla bulunur. O, üçüncü bilinendir. Bütün mümkünler bu kısımdadır. Diğer iki bilinenin sonsuz olması gibi o da sonsuzdur. Mutlak varlığın ona baktığı yönden, onun, berzahta sabit hakikatleri (a' yân) vardır. Bu yönden onlara 'şey' ismi verilir. Öyle ki Hak onu var etmek istediğinde o şeye 'Ol, der o da olur.' (Nahl 16:40)³⁹²

İbn Arabî'nin daha önce varlığı açıklarken yine üçlü taksim yaptığını görmüştük. Şeyh orada mutlak yokluktan bahsetmeden sadece varlığı esas alarak, onun mertebelerini saymıştı. Ancak o, yukarıda verdiğimiz açıklamalarında yer alan üçlü taksim ile mümkün varlığın 'varlık-yokluk' arasındaki arada olma hâline dikkat çekmek ister. Arada bir yerde duran 'mümkün varlık'ın bu durumdan kurtulup varlığa çıkabilmesi kendiliğinden mümkün olamaz. Bu ancak, bir tercih edicinin onun varlığını yokluğuna tercih etmek istemesiyle söz konusu olabilir. Bu tercih edici de hiç kuşkusuz Hak'tır.

Buraya kadarki bölümlerde 'mutlak yokluk'un imkânsız olduğu ve araştırmamıza konu olamayacağını gördük. O hâlde geriye iki şey kalmaktadır. Birisi mutlak varlık olarak '*Vücûd*' diğeri de mümkün varlık olarak '*Mevcûd*'. İbn Arabî'nin 'mutlak varlık' ile

392 FT, 5: 68.

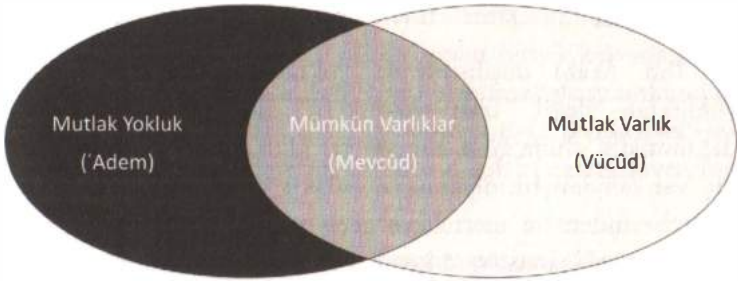
اعلم أن المعلومات ثلاثة لا رابع لها ، وهي : الوجود المطلق الذي لا يتقيد وهو وجود الله تعالى الواجب الوجود لنفسه. والمعلوم الآخر العدم المطلق الذي هو عدم نفسه وهو الذي لا يتقيد أصلاً وهو المحال وهو في مقابلة الوجود المطلق... وما من نقيضين متقابلين إلا وبينهما فاصل به يميز كل واحد من الآخر وهو المانع أن يتصف الواحد بصفة الآخر... وهو برزخ البرازخ له وجه إلى الوجود ووجه إلى العدم ، فهو يقابل كل واحد من المعلومين بذاته وهو المعلوم الثالث وفيه جميع الممكنات وهي لاتناهي كما أنه كل واحد من المعلومين لا يتناهي ، ولها في هذا البرزخ أعيان ثابتة من الوجه الذي ينظر إليها الوجود المطلق ، ومن هذا الوجه ينطلق عليها اسم الشئ الذي إذا أراد الحق إجاده قال له كن فيكون

Vücûd'un gerçek sahibi Hakk'ı kastettiğini artık biliyoruz ama 'mevcûd' dediği varlık türü acaba nelerden oluşmaktadır? Bu sorunun cevabını İbn Arabî beşli bir taksimle açıklar. Aşağıdaki açıklamada İbn Arabî, ilk sırada olan 'mutlak vücûd'dan sonra dört 'mevcud' sayar:

"Nasıl ki ma'dumların üzerine konuşup onların kısımlarını açıkladıysak, mevcudların ve onların kısımları üzerine de konuşmak istiyoruz. Onların da kısımları vardır:

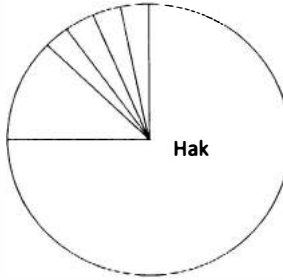
1. Mutlak Vücûd: Mahiyeti akledilemediği gibi ona mahiyet (isnat etmek de) caiz değildir... O, Allah Teâlâ'dır...
2. Maddeden soyutlanmış mevcudlar: ...Akıllar, ... Melekler, ... Cinler...
3. Mekân ve kayıt kabul eden mevcudlar: Bunlar cisim ve cevherlerdir...
4. Zatı itibariyle değil, doğası itibariyle kayıt kabul eden mevcudlar: Kendi başlarına olmayıp başkası ile vardır- lar. Bunlar arazlardır. Beyazlık, siyahlık vb.
5. Nispet olan mevcudlar: Bunlar, yukarıda zikredilenler (1-3) ile arazlar arasındadır. Nerede, nasıl, zaman, âdet, miktar vb..."³⁹³

393 İbn Arabî, "İnşâu'd-devâir", 20-21. (Kısaltarak alınmıştır. Numaralandırma bana aittir.)



Şekil 3: Mümkün varlıkların durumu

Mümkün varlıklar, varlık ve yokluk arasında bulunur ve bu sebeple her iki tarafın özelliklerini barındırırlar. Burada dikkat edilmesi gereken bir başka husus, mümkünlerin içinde bulunduğu yokluğun mutlak değil *izafi yokluk* olduğudur.



Şekil 4: İbn Arabî'nin Fütûhât'ta Hak ile mevcudlar arasındaki ilişkiyi gösterdiği bir şekil. Dairenin çevresindeki boşluk, yokluktur. Dairenin merkezindeki nokta Hakk'ı temsil eder. Buna göre, merkez noktadan çevreye uzayan çizgiler olduğu varsayılır. Bu çizgiler bir başka noktada son bulur ve sondaki bu noktaların toplamı daireyi oluşturur. Ancak daireyi oluşturan bu noktalara uzayan her çizgi yine küçük noktaların bileşiminden oluşur. İbn Arabî'ye göre merkezdeki nokta ile dairenin etrafındaki yokluk arasındaki bu noktaların tümü mümkün varlıkları temsil eder. Ancak dikkat çeken en önemli ayrıntı, hepsinin, Hakk'ı temsil eden merkez noktasından çıkıyor olduğudur.³⁹⁴

394 FT, 5:406.

Tecelli

İbn Arabî düşüncesinde yoktan yaratmanın, mutlak yokluktan değil, izafî yokluktan olduğuna daha önce değinmiştik. Buna göre, âlemde var olan şeyler için daha önce hiç var olmamıştır, diyemeyiz. Bilakis onlar, başka bir varlık mertebesinden bu mertebeye geçiş yapmışlardır. Bu yönüyle henüz yaratılmamış, yani kendisine dış varlık verilmemiş olan eşyanın hakikatleri bir nevi karanlık içindedir ve onların varlık kazanmaları, ancak Hakk'ın onlara tecelli etmesiyle mümkündür. O hâlde tecelli kelimesinin İbn Arabî'nin sisteminde ne manaya geldiğini öğrenmek önemlidir. Hatta İbn Arabî felsefesinin aslında bir "Tecelli teorisi" olduğunu söylemek bile abartı olmaz.³⁹⁵

Tecelli kelimesinin bir terim olarak ne manaya geldiğine geçmeden önce, okuyucunun zihninde cılız da olsa bir tasavvurun oluşması için, geçmişte kullanılmış bir örneğe başvurmak faydalı olacaktır.³⁹⁶ İçi; masa, sandalye, halı vb. şeyler ile dolu ama hiç ışık almayan, karanlık bir oda hayal edelim. Bu odanın içinde neler olduğuyla ilgili ne içeridekilerin ne de dışarıdakilerin bir fikri vardır. Çünkü her şey karanlıktadır. Derken bir kişi elinde tuttuğu el fenerinin düğmesine basarak karanlıkta bulunan eşyalara tutar. Böylelikle az önce görünmeyen eşyalar görünür olup duyu organlarımızla algılanabilir hâle gelir. Az önce göremiyor olduğumuz eşyalar, nasıl ki sırf biz onları göremiyoruz diye yok değildiyse, aynı şekilde, dışta görmeye alıştığımız şeyler için de, dış varlığa gelmeden önce onlar yoktu, diyemeyiz. Benzer şekilde karanlıktaki mümkün varlıkların dışta var olmaları da,

395 Izutsu, *İslam mistik düşüncesi üzerine makaleler*, 207.

396 Mehmed Ali Aynî, *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?* (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 117, (2012).

Allah'ın, kendi nuru³⁹⁷ ile onları aydınlatmasıdır.³⁹⁸ Unutulmalıdır ki bir şeyin görünür olması, onun ya ışık kaynağı ya da ışığı yansıtabilen bir kabiliyete sahip olabilmesiyle mümkündür. Yegâne ışık kaynağı Hak olduğuna göre, ışığı yansıtma kabiliyetine sahip olan obje, âlemdir. Tecelli ise, ışık kaynağının kendini göstermesidir.

Tecelli kelimesi sözlükte 'bir yerden çıkmak', 'kapalı olan bir işi açıklığa kavuşturmak',³⁹⁹ 'belirmek', 'görünmek',⁴⁰⁰ 'perdenin ardındakini açığa çıkarmak'⁴⁰¹ gibi manalar gelir. Sûfilere göre ise tecelli, "Hakk'ın kendinin, kendi için, kendinde görünmesidir."⁴⁰² Onlar bu kelimeyle, ontolojik olarak "Hakk'ın, zâtî sıfatlarıyla kendini *dışa açmasını*", epistemolojik olarak ise "Hakk'ın, gaybın sırlarını sûfinin *kalbine açmasını*" kastederler.⁴⁰³ Böylelikle tecelli, bir yandan Hakk'ın kendini farklı varlık mertebelerinde açması ve göstermesi olurken, diğer yandan, sûfinin, Hakk'ın o mertebelerdeki vücûdiyetinin bilgisine sahip olmasıdır. Âlem varlığını, Hakk'ın kendini bu şekilde açmasına borçludur. Tasavvuf tarihinde kelimeye bu zengin anlamı Sehl et-Tusterî'nin

397 "Allah göklerin ve yerin nurudur. Onun nurunun temsili şudur: Duvarda bir hücre; içinde bir kandil, kandil de bir cam fânûs içinde. Fânûs sanki inci gibi parlayan bir yıldız. Mübarek bir ağaçtan, ne doğuya ne de batıya ait olan zeytin ağacından tutuşturulur. Bu ağacın yağı, ateş dokunmasa bile, neredeyse aydınlatacak (kadar berrak)tır. Nur üstüne nur. Allah dilediği kimseyi nuruna iletir. Allah insanlar için misaller verir. Allah her şeyi hakkıyla bilendir." (Nûr 24:35)

398 FT, 3:456.

399 *El-Mu'ğamu'l- arabi'l- 'esâsî*, 257.

400 Semih Ceylan, "Tecelli", *DİA* (İstanbul: İSAM, 2011), 40:241.

401 İzutsu, *İslam mistik düşüncesi üzerine makaleler*, 42.

402 Kâşânî, *Mu'cam Istilahâtus-Sûfiyye*, 65.

403 İbn 'Arabî, *Istilahâtus-Sûfiyya*, 412; *El-Mu'ğamu'l- arabi'l- 'esâsî*, 257; Chittick, *Varolmanın Boyutları*, 316.

(öl. 896) kazandırdığı söylenir.⁴⁰⁴ Kur'an'da birkaç yerde geçen bu kelimenin İbn Arabî düşüncesi açısından en dikkat çekici olanı, Musa'nın dağa çıkıp Allah ile yaptığı görüşmeyi anlatan ayettir.⁴⁰⁵

İbn Arabî'nin tecelli kelimesini kendi sisteminde çok büyük bir maharetle kullanması dikkat çekicidir. O, tıpkı diğer sûfiler gibi kelimenin ontolojik ve epistemolojik anlamlarına vurgu yapar ve bunu detaylandırır. Çalışmanın ana konusundan çok fazla uzaklaşmamak için birkaç alıntı ile yetineceğim. İlk alıntı, İbn Arabî'nin, sûfinin bilgiyi elde ediş şekline dikkat çektiği tanımıdır. Allah dilediği kulunun kalbine tecelli ederek onun kalbini aydınlatır:

Tecelli, gaybın nurlarından kalplere görünendir.⁴⁰⁶

Ancak İbn Arabî burada durmaz ve yaptığı açıklamalarla, sistemi için hayati önemi haiz tecelli kelimesini sisteminin kalbine yerleştirir. Tecelli ona göre, Hakk'ın, 'Zâhir' ismi ile, tecelli etmek istediği şeye görünmesidir. Böylece o şey varlık kazanır. Bütün âlem böyle var olmuştur:

Tecelli, kendisine tecelli edilecek olan (şeye) O'nun (Hakk'ın) kendini göstermesidir. Ve O, Zâhir ismidir.⁴⁰⁷

İbn Arabî'nin sisteminde kendilerine mümkün denilen

404 Ceylan, "Tecelli", 241.

405 "Mûsa, belirlediğimiz yere (Tûr'a) gelip Rabbi de ona konuşunca, 'Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım.' dedi. Allah da, 'Beni (dünyada) katıyen göremezsın. Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin.' dedi. Rabbi dağa tecelli edince onu darmadağın ediverdi. Mûsâ da baygın düştü. Aylınca, 'Seni eksikliklerden uzak tutarım Allah'ım! Sana tövbe ettim. Ben inananların ilkiyim.' dedi." (A'râf 7:143)

406 İbn 'Arabî, *Istilahâtü's-Sûfiyye*, 412.

التجلي: ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب

407 FT, 1:253.

إذ كان التجلي عبارة عن ظهوره لمن تجلى له في ذلك المجلى وهو الاسم الظاهر

varlıklar için, gerçekte mümkün denilemeyeceğine dair itirazı daha önce görmüştük. Tecelli kavramını araştırırken bu konu tekrar karşımıza çıkar. Zira İbn Arabî'ye göre tecellinin gerçekleştiği anda, hem zuhur eden Hak zuhur etmek zorundadır hem de mazhar olan mümkün varlıklar bu zuhuru kabul etmek zorundadır.⁴⁰⁸ Âlemin varlığının sürekliliği, Allah'ın devamlı olarak âleme tecellisi, âlemin de bu tecelliye kabulü ile mümkündür:

“Göklerde ve yerde bulunanlar, (her şeyi) O'ndan isterler. O, her an yeni bir ilâhî tasarruftadır.” (Rahmân 55:29)

Allah bir an için bile mevcûd varlıklara tecellisini kesse bütün âlem yok olurdu. Bu yüzden tecelliler sürekli.⁴⁰⁹ Bu durumu belki de daha önce zikrettiğimiz karanlık oda ile açıklamak yerinde olacaktır. Nasıl ki karanlık oda içerisinde bulunan eşyalar ancak odanın aydınlanması ile görünür olduysalar, bu durumun devamı da, o ışık kaynağının ışığını vermeye devam etmesiyle mümkün olur. Ancak bu odayı aydınlatan ışık aynı ışık değildir. Onu sürekli besleyen elektrik enerjisinin yenilenmesine bağlı olarak ışık da sürekli yenilenir. Bu değişim o kadar hızlı olur ki hiçbirimiz bunun farkına varmayız. İbn Arabî'nin tecelli teorisinde de durum çok farklı değildir. Ona göre tecelliler ardı arkası kesilmeksizin devam eder ve örneğin A varlığı tekrar tekrar var olur. Bir tecelli ile var olan A, o tecellinin kaybolmasıyla yok olur ve onun yerine gelen yeni tecelli ile yeniden var olur. Ancak bu olay o kadar çok hızlı olur ki iki tecelli arasında hiçbir boşluk bırakılmaz ve bu yüzden biz, A'nın hep ona baktığımız yerde duruyor olduğunu zannederiz. Aslında her tecelli ile A yeniden yaratılmıştır. Biz A'nın eski ve yeni hâlinin güçlü benzerliğinden dolayı bunu fark etmeyiz. Unutulmaması gereken önemli bir ayrıntı da gelen her tecellinin yeni olduğudur. Çünkü İbn Arabî'ye göre Allah, aynı

408 FT, 3:173-174.

409 FT, 3:456; FS, 49.

kişide tecellisini iki defa tekrarlamadığı gibi, iki ayrı kişiye de tek tecelli ile tecelli etmez.⁴¹⁰

Allah, bir kişiye tecellisini tekrarlamaz ve ilâhî genişlik gereği iki şahıs arasında da bir tecelli ortak yapmaz. (İki yaratma arasındaki) benzerlikler göreni ve işiteni yanıltır ve ikisini ayırt etmeyi keşif ehli dışındakilere güçleştirir.⁴¹¹

İbn Arabî'nin tecelli manasında kullandığı bir başka kelime de 'Ta' ayyün' dur. Bu kelimenin taşıdığı özel bir anlam vardır. Sonraki bölümlerde açıklayacağımız ve şimdilik 'şeylerin hakikatleri' diyebileceğimiz birtakım ilmî suretler vardır ve bunlar 'ayn (çoğulu a'yân) diye isimlendirilir. Sınırsız bir varlığa sahip olan Hak, tecelli faaliyeti esnasında şeylerin bu hakikatlerine görünür ve o şeyler de, O'ndan aldıkları varlık ışıyla var olurlar. Sınırsız olan Hakk'ın, sınırlı olan bir şeye tecelli ederek o şey ile belirmesi (o şey içinde görünür olması) ve kendini onunla sınırlamasına 'Ta' ayyün' (yani kendini 'ayn kılma) diyoruz.⁴¹²

Ancak İbn Arabî eserlerinde, konumuzu yakından ilgilendiren bir üçüncü terime daha yer verir. Bu terim, felsefeden hatırlayacağımız 'sudûr' (emanation) kelimesiyle neredeyse aynı anlamda kullanılan 'feyz' kelimesidir. Aradaki benzerliğe rağmen aslında bu ikisi aynı şeyler değildir. Sudûr teorisinde mutlak Tanrı'dan taşan bir akıl ve bu akıldan zincirleme taşan şeyler vardır. Böylelikle şeyler, nüzul ile Tanrı'dan uzaklaşır. Tecelli düşüncesinde ise şeyler devamlı olarak Hak ile temas hâlinindedir. Sudûr teorisinde Tanrı-âlem ilişkisi, sadece Tanrı ile ilk Akıl arasında iken, Tecelli

410 Krş. FT, 3:456-457; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1:39; Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan, İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Ekolü*, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2009), 199.

411 FT, 1:280.

فإن الله تعالى لا يكرر تجليا على شخص واحد ، ولا يشرك بين شخصين للتوسع الإلهي ، وإنما الأمثال والأشياء توهم الرائي والسامع للتشابه الذي يعمر فصله إلا على أهل الكشف

412 Izutsu, *İslam mistik düşüncesi üzerine makaleler*, 207.

teorisinde Hak, âlemin tüm mertebelerine birden tecelli eder. Ayrıca Sudûr teorisinde taşmanın kaynağı Tanrı iken, İbn Arabî'nin düşüncesinde tecelli, Hakk'ın isimleri vasıtasıyla olur, Hakk'ın zatı bâtın ve bilinemez kalır.⁴¹³

Bütün bu anlatılanlardan sonra ortaya çıkan şey, Hak-âlem ilişkisinin bir zâhir-mazhar (tecelli eden ile tecelli edilen) ilişkisi olduğudur. Hakk'ın tecelli ederek varlığa getirdiği âlem'in, hangi mertebelerden geçerek dış varlık kazandığı bir sonraki bölümün konusudur.

Yaratılış ve Sevgi Hareketi

İbn Arabî'nin varlığa ve yaratılışa dair düşüncelerini anlatmaya çalışmak her zaman sorunlu olmuştur. Konuların eserlerinde dağınık bir şekilde bulunuyor olması, kullandığı paradoksal dil ve devamlı anlam değiştiren kelimeler bir yana, araştırmacı, bir konuyu araştırmaya başladığında, karşısında her başlığın detaylandırıldığı ve her detayın diğer başlıklar altındaki detaylarla ilişkilendirildiği devasa bir sistem bulur. Sistemin en son halkası olan insandan başlayarak sistemi anlatmak araştırmacıyı yanıltabilir. Zira daire şeklindeki sistemin başı da sonu da aynıdır. İnsan, bu sistemin hem başında hem de sonundadır.

İbn Arabî'nin ontolojik âlem tasavvurunun iki temele dayandığı unutulmamalıdır. Bunlar Hak ve İnsan-ı kâmil'dir. İnsan, Hakk'ın sûreti üzere yaratıldığı için kâinattaki bütün yaratıkların en kâmilidir.⁴¹⁴ Kötülüğün âlemdeki yeri ve insan ile olan ilişkisi en son işleneceğinden, önce Hakk'ın kendini açarak âlemi oluşturması konusu ele alınacak, daha sonra insanın âlemdeki yeri ve kötülükle ilişkisine geçilecektir.

413 Bu konudaki değerlendirmeler için bkz: Rahmati, *Der Mensch als Spiegelbild Gottes*, 40-41; İzutsu, *İslam mistik düşüncesi üzerine makaleler*, 210.

414 FS, 48-49.

Bu çalışmada yaratılış, sıfır noktasına gitmek suretiyle ele alınacaktır. Bunun için Şeyh'in sıklıkla kullandığı bir hadisi hatırlamak faydalı olacaktır. Aynı zamanda âlemin varlık gayesine de gönderme yapan bu hadis, İbn Arabî'nin tüm ontolojisinin temelidir:

Ben (gizli) bir hazineydim, bilinmek istedim (bilinmeyi sevdim) ve halkı yarattım. Onlara bilindim, onlar da beni bildi.⁴¹⁵

Ona göre âlemin yaratılması bir sevgi hareketi idi. Yukarıdaki hadiste 'istedim' şeklinde tercüme edilen kelime Arapçada aynı zamanda sevmek manasına gelen 'hubb'dur. Bu yeni manaya göre Hak, 'bilinmeyi sevdim' demiş oluyor. İbn Arabî bu hadisi, Musa'nın bir Kıpti'yi öldürdükten sonra olay yerinden kaçmasını anlatırken ele alır. Ona göre Musa'nın kaçışı her ne kadar dışarıdan bakıldığında korkudanmış gibi gözükse de, aslında o, hayatını kurtarmaya duyduğu sevgiden dolayı bunu yapmıştır. Ona göre hareketin prensibi basittir. Mükemmel olan sevilir ve her şey mükemmelliğe hareket eder. Âlem mükemmelliğe, ancak yokluktan varlığa hareketle ulaşabilir:

Musa arandığı sırada görünüşte korkudan dolayı orayı terk ederek kaçtı. Hâlbuki gerçekte kurtuluşa duyduğu sevgiden bunu yapmıştı. Zira hareket her zaman sevgiden dolayıdır. Ancak hareketi gören kişi başka sebeplerle (bu durumu görmekten) perdelenir... Gerçekte hareket, âlemin, sükûn içerisinde bulunduğu yokluktan varlığa hareketidir. Bundan dolayı denildi ki; iş, hareketsizlikten gelen harekettir. Âlemin varlığından ibaret olan bu hareket de, sevgi hareketidir. Rasulullah (sav), "Ben gizli bir hazineydim, bilinmeye muhabbet ettim." sözüyle

415 FT, 3:167; FS, 203.

كنت كنزاً (مخفياً) لم أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق وتعرفت إليهم فمرفوني

buna işaret etmiştir. Bu muhabbet olmasaydı, âlem kendi 'ayn'ında zâhir olamazdı. O hâlde âlemin yokluktan varlığa hareketi, onu var edenin sevgisinin buna yönelik olmasıdır. Aynı şekilde âlem de kendisini (ilâhî ilimde) sabit gördüğü gibi dış varlıkta da görmeyi sever. Onun yokluktan varlığa olan hareketi böylece hem Hak hem de âlem açısından sevgi hareketi oldu. Zira kemal, özû gereği sevilir.⁴¹⁶

Görüldüğü gibi âlem, ilim mertebesinde olan varlığına ek olarak dışta varlık kazanmakla kemale/*tamlığa* ulaşır. Bu kemale olan aşkıyla yokluktan varlığa hareket eder. Ancak her şeyden münezzeh olan Hakk'ın bu bağlamda ne gibi bir arayışı olabilir? İbn Arabî'ye göre henüz hiçbir tecellinin gerçekleşmediği ve Hakk'ın 'tek' olduğu mertebede (Ehadiyet mertebesi) Hak, kendini, kendine özgü bir biçimde bilmektedir. Ancak Hakk'ın her yönüyle bilinip, bilme işinin tamamlanabilmesi için, Hakk'ın sonradan yaratılanlar tarafından⁴¹⁷ da bilinmesi icap eder. Böylece bilgi iki yönle, yani hem ezeli hem de hâdis bilgi ile yetkinleşmiş olur.⁴¹⁸

Aslında âlem varlığa gelmekle, ilâhî isimler açısından var olan bir sıkıntının da bertaraf edilmesini sağlamıştır. Zira ilâhî isimler fonksiyonlarını icra edebilmek için bir mecraya ihtiyaç duyarlar.

416 FS, 203-204.

إنه لما وقع عليه الطلب خرج فرا خوفي في الظاهر وكان في المعنى حبا للنجاة. فإن الحركة أبدا إنما هي حية ، ويحجب الناظر فيها بأسباب أخر، وليست تلك. وذلك لأن الأصل حركة العالم من العدم الذي كان ساكنا فيه إلى الوجود، ولذلك يقال إن الأمر حركة عن سكون فكانت الحركة التي هي وجود العالم حركة حب. وقد نبه رسول الله ص. على ذلك بقوله « كنت كنزاً لم أعرف فأحببت ان أعرف » فلولاً هذه الحبة ما ظهر العالم في عينه. فحركته من العدم الى الوجود حركة حب الموجد لذلك: ولأن العالم أيضا يحب شهود نفسه وجودا كما شهدها ثبوتا، فكنت بكل وجه حركته من العدم الثبوتي إلى الوجود حركة حب من جانب الحق وجانبه. فإنه الكمال محبوب لذته

417 Unutulmamalıdır ki 'sonradan yaratılanlar' ile kasıt zamansal değil mekânsaldır!

418 FS, 204; FT, 3:167.

Âlem onların bu ihtiyaçlarını karşılamıştır:

Allah, isimlerinin otoritesi ortaya çıksın diye âlemi yarattı. Zira kendisine 'güç yetirilen olmaksızın kudret, verilecek kişi olmaksızın cömertlik, rızıklanan olmaksızın rızık vericilik, yardım isteyen olmaksızın yardım etmek ve merhamet edilen olmaksızın merhamet edicilik etkileri olmayan işlevsiz hakikatlerdir.⁴¹⁹

İlâhî isimlerin, eserlerini âlem denilen bir yerde ortaya çıkaramadıklarından dolayı (duydukları sıkıntıyı) nasıl giderdiğini görmez misin? Rahatlık onun için sevilen şey oldu.⁴²⁰

İsimler Teorisi

Böylece Hak, kendi sırrını üzerinde görebileceği ve bütün ilâhî isimlerin, fonksiyonlarını icra edebilecekleri bir ayna olarak âlemi yarattı.⁴²¹

İbn Arabî *Fütûhât*'ın 66. bölümünde mümkün varlıklar ve ilâhî isimler arasında geçen bir konuşmayı hikâye tarzında anlatır. Buna göre karanlıkta yaşamaktan bıkan mümkün varlıklar, ilâhî isimlere gelerek, kendilerine bu konuda yardımcı olmalarını isterler. Eğer bu istekleri yerine getirilirse, hem kendileri yokluğun karanlığından varlığa çıkmış, hem de ilâhî isimler pasif kalmaktan kurtulmuş olacaklardır. Hikâye, âlemin yaratılmasıyla mutlu sona ulaşır.⁴²²

419 FT, 1:185.

فَأَوْجَدَ الْعَالَمَ سُبْحَانَهُ لِيُظْهِرَ سُلْطَانَ الْأَسْمَاءِ ، فَإِنَّ قُدْرَةَ بَلَا مَقْدُورٍ وَجُودًا بَلَا عِطَاءٍ ، وَرَازِقًا بَلَا مَرْزُوقٍ ، وَمَغِيثًا بَلَا مَغَاتٍ ، وَرَحِيمًا بَلَا مَرْحُومٍ ، حَقَّاقٌ مَعْطَلَةٌ التَّأْتِيرِ

420 FS, 204.

أَلَا تَرَاهُ كَيْفَ نَفَسَ عَنِ الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ مَا كَانَتْ تَجِدُهُ مِنْ عَدَمٍ ظَهَرَ آثَارُهَا فِي عَيْنِ مَسْمَى الْعَالَمِ ، فَكَانَتْ الرَّاحَةُ مَحْبُوبَةً لَهُ

421 FS, 48.

422 FT, 1:487-489.

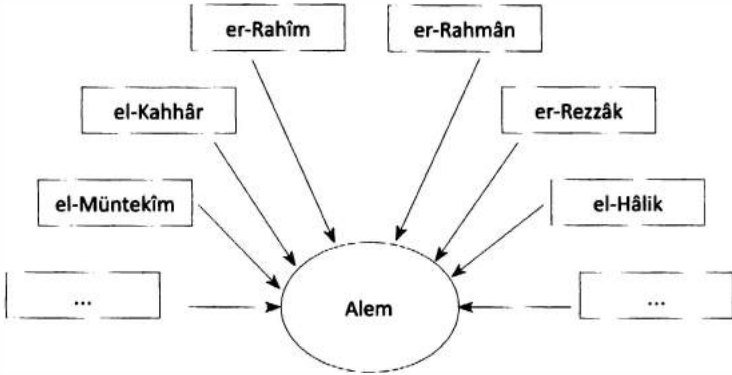
İslam felsefe tarihinde ilk defa İbn Arabî âlemin yaratılışıyla ilgili nazariyesini ilâhî isimlere dayandırmıştır.⁴²³ Bu konuda İbn Arabî'nin kendinden önce İlâhî isimler teorisiyle meşgul olmuş İbn Qasî'den etkilenmiş olduğu söylenir.⁴²⁴ Bu teorisinin ayrıntılarına burada girmemiz mümkün değilse de şimdilik bilmemiz gereken, İbn Arabî'ye göre Hakk'ın, âlemi, isimleri vasıtasıyla var ettiğiidir.

Her ismin çift veçhesi vardır; her isim, bir yandan kendine işaret ederken diğer yandan Hakk'ın zatına işaret eder. Hakk'a işaret ettiği yönüyle tüm isimler aynı şeyi işaret ediyor olmaktan dolayı ortaktırlar ve birbirlerinin yerine kullanılabilirler. Diğer yandan onlar, âlemin yaratılışında kendilerine düşen görevi yerine getirmekten kaynaklanan bir 'görev ismi' taşırlar ve bu yönüyle diğerlerinden ayrılırlar. Hatta isimlerin bu yönü ileri götürülerek, her birisinin sanki ayrı bir varlığı varmış gibi görülmüştür.⁴²⁵

423 Bakri Alauddin, "İbn-i Arabî'de Yaratılış ve Sevgi Teorisi", *Modern Çağ ve İbn-i Arabî* (İstanbul: Kültür A.Ş. Yayınları, 2008), 28-29.

424 Afîfî, "Ebu'l-Kâsım Kasiy", 324-326; Ekrem Demirli, *Fusûsu'l-Hikem Çeviri ve Şerh* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008), 297, 316, 461.

425 Afîfî, "Ebu'l-Kâsım Kasiy", 325.



Şekil 5: İsimler Teorisi

Âlem, ilâhî isimlerin fonksiyonlarını icra ettiği bir mazhardır. İlâhî isimler sonsuzdur. Allah, sadece er-Rahîm ve er-Rezzâk (rızk veren) gibi **cemal** isimlerine değil, bilakis el-Kahhâr (kahreden) ve el-Muntakim (intikam alan) gibi **celal** isimlerine de sahiptir.

Dünya bir hayaldir

Dışta varlığı olan ve içinde yaşamakta olduğumuz bu âlem, İbn Arabî için aslında sadece bir hayaldir. Gerçek olan sadece Hak'tır. Onun Hak diye isimlendirilmesi bir tesadüf değildir. Kelime olarak 'Hak' zaten 'gerçek' demektir ve tek gerçek olduğu için böyle isimlendirilir. Bu âlem, mutlak gerçek olan Hakk'ın özel bir görünüşü hatta bir nevi rüyasıdır.⁴²⁶ Aşağıdaki hadis İbn Arabî'nin bu konularda başvurduğu önemli bir referanstır:

İnsanlar uykudadır, öldüklerinde uyanırlar.⁴²⁷

O hâlde bizler bu rüyanın içinde yer almaktayız ve aslında her şey bir hayalden ibarettir:

426 İzutsu, *İslam mistik düşüncesi üzerine makaleler*, 24.

427 FS, 99.

Bil ki kendin ve (çevrende) idrak edip de, bu ben değilim, dediğin her şey hayaldir. Öyleyse bütün varlık hayal içinde hayaldir.⁴²⁸

Uyumakta olup da rüyasında bazı şeyleri gören bir kimse için, uyandıktan sonra rüyasında gördükleri nasıl kendisine gerçek dışı hayaller gibi geliyorsa, gerçek varlık sahibine nispetle çevremizde algıladığımız âlem de öyledir.

İbn Arabî'ye göre hakiki anlamıyla tek gerçek varlık Hak olmakla beraber, etrafımızda gördüğümüz ve kendilerini gerçek zannettiğimiz şeyler büsbütün anlamsız da değildir. Nasıl ki rüyalarda görülen şeylerin bir sembol olduğunu düşünüyor ve uyandıktan sonra bunun tabirini yapmaya çalışıyorsak, aynı şekilde gerçek zannettiğimiz bu hayatı da yorumlamamız ve asıl manasına döndürmemiz gerekir. Ona göre insan bu dünya için yaratılmamıştır ve insanın gerçek yurdu ahirettir. Bu yüzden insanı ahiret yurdundan ayıran bu dünya hayatı bir rüya olarak görülür. Bu rüyadan ancak, ölüp ahirete geçince uyanılır. Rüya da gördüklerimizi uyandıığımızda nasıl tabir ettiriyorsak, aynı şekilde, ahiret günü bu dünya hayatından uyandıığımızda da, dünya hayatımızda yapıp ettiklerimiz bize tabir edilir.⁴²⁹

İbn Arabî'nin bu konudaki düşünceleri Platon'un Mağara alegorisini çağrıştırmaktadır. Hatırlanacağı gibi Platon'un söz konusu benzetmesinde mağarada doğup büyüyen ve dış dünyayı hiç görmemiş insanlar, gerçek denilen şeyin her gün görmekte oldukları gölgelerden ibaret olduklarına inanıyorlardı. Ancak mağaranın içinde gördükleri bu gölgeler, mağaranın dışında yaşayan varlıkların, bir şekilde mağaranın içine yansıyan gölgeleriydi. Mağaranın içinde yaşayanlar, gölgelerin gerçek

428 FS, 104.

فَاعْلَمْ أَنَّكَ خَيَالٌ وَجَمِيعُ مَا تَدْرِكُهُ مِمَّا تَقُولُ فِيهِ لَيْسَ أَنَا خَيَالٌ. فالوجود كله خيال في خيال.

429 FT, 1:314-315.

sahiplerinden habersiz, her gün görmeye alıştıkları gölgeleri gerçek ve yegâne varlık zannediyorlardı. Bu örnekten hareketle, biz insanların günlük yaşantımızda görmeye alıştığımız şeyler, mağarada doğup büyüyenlerin, mağaranın duvarlarında gördükleri gölgelere benzer. Hâlbuki gerçek dünya, bu gölgelerin sahiplerinin bulunduğu idealar dünyasıdır.⁴³⁰

Bilimsel bulgular, çevremizde görmek, koklamak, tatmak ve duymak suretiyle 'gerçek' diye algıladığımız şeylerin, sinirler aracılığıyla beyne iletilen birtakım elektrik sinyallerinin yorumlanması olduğunu göstermiştir. Günümüz teknolojisinin ulaştığı son noktada, bu elektrik sinyallerinin yapay bir şekilde beyne verilmesiyle insanda benzer hislerin yaratılabildiği artık bilinmektedir. O hâlde beş duyu organımızla algıladığımız her şeyin, ruhumuza gösterilen bir görüntüler bütünü olduğunu düşünmememiz için hiçbir neden yoktur. Geriye sadece, bu görüntülerin oluşmasına sebep olan elektrik kaynağının ne olduğunu sorgulamak kalır. İbn Arabî düşüncesinde gerçek varlık sahibi olan Hak ile hayal olarak bakılan âlem arasındaki ilişkiyi bu gözle yeniden değerlendirmek önemlidir.

Ancak bu yaklaşımdan hareketle İbn Arabî'nin, maddenin varlığını inkâr ettiği sonucunu çıkarmak da yanlış olur. Daha sonra bu konuya tekrar değindiğimizde göreceğimiz gibi, İbn Arabî maddeyi inkâr etmemekle beraber onu cevher olarak da görmez. Varlığı maddeden ibaret sayanların karşısında duran İbn Arabî'nin materyalist bir dünya bakışından uzak olduğu açıktır.

430 Platon'un mağara istiaresi ve konu hakkındaki değerlendirmeleri için bk. Platon, *Der Staat: über das Gerechte*, Übers. u. erl. von Otto Apelt (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989), 268-308.

2. Varlığın Mertebeleri (Hazarât)

Daha önce ‘tecelli’ ve ‘ta‘ayyün’ terimlerine yer vermiştik. Tecelli, “gizli bir hazine” olmasından dolayı mutlak bilinemez olan Hakk’ın, kendini gitgide soyuttan somuta açması ve zâhir olması sürecidir. Onun mutlak ve sınırsız olan vücûdunun, âlemde var olacak mevcudatın ilmî sûretlerinde (‘ayn’ında) izhar olmasıyla, O, kendini sınırlamış ve onların sûretleriyle belirlemiştir (‘ayn’lanmıştır). Onun kendini bir şeyle belirlemesine ‘ta‘ayyün’ demektedir. Hatırlanacağı üzere İbn Arabî’nin Hakk’ın tecellile-rini anlatırken kullandığı bir üçüncü kelime, felsefecilerin ‘sudûr’ kelimesiyle neredeyse eşanlamlı olan ‘feyz’ kelimesiydi.

İbn Arabî iki tür feyzden bahseder. Birincisi görünmeyen âlemde gerçekleşen ve kendisine ‘el-feyzu’l-akdes’ de denilen gör-ünmeyen ‘gaybî tecelli’dir (et-tecelli’l-ğaybî). İkincisi ise zâhirde gerçekleşen ve kendisine ‘el-feyzu’l-mukaddes’ de denilen görünür tecellidir (et-tecelli’ş-şehâde):

Allah’ın iki tecellisi vardır. Bunlar ‘gayb tecellisi’ ve ‘şehâdet tecellisi’dir. Gayb tecellisinde (Allah), kalbin sahip olduğu yeteneği (kula) verir. Bu tecelli, hakikati bilinmezlik olan zât tecellisidir. Bu tecelli O’nun kendi hakkında ‘O’ diyerek hak ettiği hüviyettir. Bu hüviyet, ebedî olarak Hak için sabittir. Kalp için bu yetenek hâsıl olduğunda, kendisine görülür âlemde şehâdet tecellisi gerçekleşir. Kalp onu görür ve (daha önce) belirttiğimiz gibi kendisine tecelli edilen suret ile ortaya çıkar.⁴³¹

431 FS, 120.

تحرير هذه المسألة أن الله تجليين. تجلي غيب وتجلي شهادة ؛ فمن تجلي الغيب يعطي الاستعداد الذي يكون عليه القلب، وهو التجلي الذاتي الذي الغيب حقيقته ، وهو الهوية التي يستحقها بقوله عن نفسه ‘هو’... فإذا حصل له - أعنى للقلب- هذا الاستعداد، تجلى له التجلي الشهودي في الشهادة فرآه فظهر بصورة ما تجلى له كما ذكرناه

Bahsi geçen bu tecelliler, birazdan ayrıntılı olarak göreceğimiz varlığın mertebelerinin oluşmasını sağlayan tecellilerdir. Bu iki tür tecelliden ilki, Hakk'ın kendinden kendine olan tecellisi-dur. Hak kendinden kendine tecelli ettiğı için buna 'zâtî tecelli' de denilir. Hak kendini kendine izhar eder ve böylelikle ilâhî bilinç ortaya çıkar. Bu bilinç, ileride ayrıntılarını göreceğimiz eşyanın ilmî suretlerini içinde barındırır. Ancak Hakk'ın bu faaliyet, bulunduğı ilk mertebede hâlâ bilinemez olduğı gerçeğini değıştirmez. İbn Arabî'nin yukarıdaki alıntısında görüldüğü gibi O (huve) yine O'dur (Arapçada 'huve' hazırda bulunmayan gaip kişı için kullanılır). İkinci tür tecelli ise bundan farklıdır. Bu tecelli ile Hak'tan ilk tecellide ortaya çıkan mümkün varlıkların ilmi sûretleri dış âlemde varlık kazanırlar. Bu yüzden bu tecelliye görülenlerin tecellisi de (et-tecelli's-şuhûdî) denilir. Toparlamak gerekirse, Hakk'ın kendinden kendine tecellisi olan 'el-feyzu'l-akdes' ile ileride varlık kazanacak mümkün varlıkların değıştirilemeyen arketipleri ortaya çıkıyor; ikinci tecelli olan 'el-feyzu'l-mukaddes' ile de sadece ma'kul olan bu arketiplere dışta varlık veriliyor. Bu şekilde dizayn edilmiş bir teonin ilk bakışta determinist bir ontolojik anlayış ortaya koyuyor olduğı söylenebilir. Zira âlemde mevcut olan her şeyin, ezelde kendisi için tayin edilmiş bu arketiplere göre şekillendiğı sonucu ortaya çıkmaktadır.⁴³² Bu konuya ayrıca değinilecektir.

Görüldüğü gibi ortaya üç ana varlık mertebesi çıkmaktadır. Birincisi, Hakk'ın yalnız ve mutlak bilinemez olduğı mertebe; ikincisi, yukarıda sözü geçen ilk tecelliden sonra oluşan mertebe ve sonuncusu, ikinci tecelliden sonra oluşan mertebedir. İbn Arabî'nin bu üçlü taksimine, daha önce İnşâu'd-devâ'ir adlı eserden yapılan alıntı ile işaret edilmişti.

432 İzutsu, *İslam mistik düşüncesi üzerine makaleler*, 212.

İbn Arabî'nin üçe ayırarak incelediği varlığı,⁴³³ onun takipçisi olan şârihleri dörde,⁴³⁴ beşe,⁴³⁵ altıya⁴³⁶ ve bazen de yediye⁴³⁷ ayırarak incelemişlerdir. İbn Arabî'nin şârihleri, bu detaylandırmayı yine onun eserlerindeki ayrıntılardan yola çıkarak yaparlar. Aslında sonradan çoğaltılan mertebeler, İbn Arabî'nin yaptığı üçlü taksimin alt başlıkları gibidir (Bk. Tablo 2). Bu çalışmada, kullanımı yaygın olan ve 'Hazarât-ı hamse'⁴³⁸ diye isimlendirilen beşli taksim kullanılacaktır. Beşli taksim şu mertebelerden oluşmaktadır: Eha-diyye, Vâhidiyye, Âlemu'l-ervâh, Âlemu'l-misâl, Âlemu's-şehâde. Unutulmaması gereken bir önemli ayrıntı da bütün mertebelerin hem bâtın hem de zâhir olduklarıdır. Üstteki her bir mertebe, altta olan mertebenin bâtını, altta bulunan her mertebe de üsttekinin zâhiridir. Zira mertebeler gizliden açığa, soyuttan somuta doğru sıralanır (Bk. Şekil 6).

Çalışmanın sınırlarını aşmamak için bu mertebelerin açıklamaları özet olarak verilecektir. Okuyucunun, bu mertebelerin içyapısıyla alakalı yüzeysel bir karşılaştırma yapabilmesi için, karşılaştırmalı bir tablo bölümün sonuna eklenmiştir (Bk. Şekil 7).

433 İbn 'Arabî, "İnşâu'd-devâ'ir", 15-16; FT, 1:183-184; 5:61.

434 Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1:67.

435 Sadreddin Konevî, *Îlâhî Nefhalar*, Çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 33; Kayseri, *Mukaddemât- Füsûsu'l-Hikem'e Giriş*, 74.

436 Abdurrazzâk Kâşânî, *Şerhu'l-Fusûsi'l-hikem* (Kairo: t. s.), 239.

437 Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1:10.

438 Roland Pietsch, "İbn 'Arabî - Grundzüge seiner Lehre von den göttlichen Urwahrheiten", *Spektrum Iran* 2 (2008), 28-29.

3'lü Merâtib	4'lü Merâtib	5'li Merâtib	6'lı Merâtib	7'li Merâtib
Âlemu'l-ğayb	Lâhût	Ehadiyye	Lâ-ta'ayyün	Lâ-ta'ayyün
Âlemu'l- hayâl	Âlemu'l-ceberrût	Vâhidiyye	Vâhidiyye	Ta'ayyünü'l-evvel
				Ta'ayyünü's-sânî
	Âlemu'l-melekût	Âlemu'l-ervâh	Âlemu'l-ervâh	Âlemu'l-ervâh
		Âlemu'l-misâl	Âlemu'l-misâl	Âlemu'l-misâl
Âlemu's-şehâde	Âlemu'n-nâsût	Âlemu's-şehâde	Âlemu'l-ecsâm	Âlemu'l-ecsâm
			Âlemu'l-insân	Âlemu'l-insân

Tablo 2: Farklı şârihlere göre yapılmış varlık mertebelerinin karşılaştırmalı tablosu (Merâtib/Hazarât)

İbn Arabî'nin eserlerinde üçe ayırdığı varlık mertebeleri, sonraki asırlarda gelen şârihleri tarafından bazen dört, bazen beş, bazen altı ve bazen de yediye ayrılarak incelendi.

Ehadiyye Mertebesi

Bu mertebede O, sırf varlıktır ve O'ndan başkası yoktur. Çokluk bu mertebede yoktur. Bu yüzden bu mertebe 'teklik' (ehadiyye) olarak isimlendirildi. İbn Arabî, "Allah vardı, O'nunla beraber başka bir şey yoktu." şeklindeki Peygamber sözünü şöyle yorumlar:

Peygamber'in, 'Allah vardı, O'nunla beraber başka bir şey yoktu.' sözünün manası nedir? Cevap: Şeylik O'na eşlik etmez ve O'nun için böyle bir isimlendirme kullanılamaz. Aynı şekilde O'nunla beraber bir şeyde yoktur ve bu, O'nun zâtî vasfıdır.⁴³⁹

Bu mertebede mutlak vücudun henüz hiçbir taayyün'ü gerçekleştirmemiştir. Hak bu mertebede gizli bir hazinedir. Bu mertebe gayb-ı mutlak; İnsan bilgisinin ulaşamadığı, hakkında hiçbir yorumda bulunulamayacak olan sırdır. Tenzih bölgesidir; O'nun hakkında konuşmak ve onu isimlendirmek bile O'nu sınırlandıracağı ve kayıtlandıracağı için bu mertebe hakkında hiçbir şey söylenmemelidir.

Hak, mutlak vücûd ile nitelenendir. Çünkü O, herhangi bir şeyin illeti olmadığı gibi mâlûl de değildir. Bilakis O, özü gereği (zâtî) var olandır. O'nu bilmek, vücûdunu bilmekten ibarettir. Vücûdu ise O'nun zâtından başka bir şey değildir ve zâtî bilinemez. Ancak O'na nispet edilen sıfatlar bilinebilir. Bunlarla kemal sıfatlarını kastetmekteyim. Zât'ın hakikatini bilmeye gelince, O, ne delil ne de aklın kanıtlama yöntemiyle bilinebilir. O, hiçbir şeye benzemez ve hiçbir şey O'na benzemez.⁴⁴⁰

439 FT, 3:84-85.

ما معنى قوله عليه السلام: كان الله ولا شيء معه؟ الجواب: لا تصحبه الشيئية ولا تطلق عليه ، وكذلك هو ولا شيء معه ، فإنه وصه ذاتي له

440 FT, 1:184.

Görüldüğü gibi İbn Arabî, bu mertebedeki Hakk'ı 'Zât' diye de isimlendirir. Bu, 'gerçek' manasına gelen 'Hak' kelimesinden sonra O'nu en az sınırlandıracak olan kelimedir. Bu eserde mutlak varlıkla ilgili yapılan bütün açıklamalar bu mertebeye ilgilidir. Daha önce mutlak varlıkla alakalı açıklamalar yapıldığı için, bu bölümde aynı şeyleri tekrar etmeyi gereksiz görüyorum.⁴⁴¹

Vâhidiyye Mertebesi

Kendisinden başka bir şeyin bulunmadığı ilk mertebede Hak, zâtî tecelli ile kendinden kendine tecelli ederek soyuttan somuta doğru ilk inişini yapar. Bu tenezzül ile ortaya çıkan yeni mertebeyi ikiye ayırarak inceleyenler olmuştur (Bk. Tablo 2).⁴⁴² Buna göre bu mertebede iki tecelli gerçekleşmiştir. Birincisi ile Hak, kendi zâtında saklı olan isim ve sıfatları toplu hâlde, ayrıntısız bilir. Felsefecilerin 'Bir'den 'Bir' çıkar, sözü bu mertebe için geçerlidir.⁴⁴³ Çıkan bu 'Bir', felsefecilere göre 'ilk akıl', şeriate göre 'kalem' diye isimlendirilse de İbn Arabî ona "Hakikat-ı Muhammediyye" der.⁴⁴⁴ Bu mertebeyi ikiye ayıranlara göre, bu mertebedeki ikinci tecelli ile Hakk'ın daha önce mücmelen bildiği isim ve sıfatların gerektirdiği bütün küllî ve cüzî manaların

الحق تعالى هو الموصوف بالوجود المطلق لأنه سبحانه ليس معلولا لشيء ولا علة بل هو موجود بذاته ، والعلم به عبارة عن العلم بوجوده ، وجوده ليس غير ذاته مع أنه غير معلوم الذات ، لكن يعلم ما ينسب إليه من الصفات ، أعني صفات المعاني وهي صفات الكمال ، وأما العلم بحقيقة الذات فممنوع لا تعلم بدليل ولا ببرهان عقلي ولا يأخذها حد ، فإنه سبحانه لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء

441 Bu mertebeye ilgili İbn Arabî'nin şarihlerinin yaptığı değerlendirmeler için bakınız: Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, 9-14; Kâşânî, *Şerhul-Füsûs'il-hikem*, 3; Kayserî, *Mukaddemat- Füsûs'ul-Hikem'e Giriş*, 24-41; Konuk, *Füsûs'ul-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1:4-8.

442 Konuk, *Füsûs'ul-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1:10-15.

443 Bu konunun tartışması için bk. FT, 1:70.

444 İbn 'Arabî, "Kitâbu'l-Mesâ'il", *Resâ'il İbn 'Arabî*, Thk. Muhammad Abdü'l-Kerîm en-Nemrî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'ilmîya, 2001), 307; FT, 1:146, 184; Bu konu 'İnsan' başlığı altında ayrıca incelenecektir.

sûretleri birbirlerinden ayrılır. Bu ilmî suretler “el-a'yânu's-sâbite” olarak isimlendirilir.⁴⁴⁵

Hakk'ın yalnız olmasından dolayı ilk mertebeye ‘teklik’ (Ehadiyye) mertebesi ismi verilmişti. İkinci mertebede ise, dış varlığı olmasa da, bazı ilmî varlıkların ortaya çıkmış olmasıyla bu teklik hâli bozulmuştur. Teklikten çokluğa geçilmiş, ancak birlik korunmuştur. Zira ortaya çıkan varlıklar zihnî varlıklardır ve henüz Vücûd'dan bir pay alıp dışta var olmamışlardır. Vücûd bu mertebede birliğini korumaktadır. Tek değil ama birdir ve bu yüzden bu mer-tebe ‘birlik’ (Vâhidiyye) mertebesi diye isimlendirilir.⁴⁴⁶

Teklik mertebesinde (Ehadiyye) Hakk'ın zâtını bilmek mümkün değilken, birlik mertebesinde (Vâhidiyye) yarattıklarından yola çıkarak Hakk'ı bilmek mümkündür.⁴⁴⁷ Zira ‘Yaratılış’ bu mer-tebe ile başlar. Hak bu mertebede ortaya çıkan isim ve sıfatları aracılığıyla âlemi yaratır. Bundan dolayı bu mertebeye ‘ilahlık mertebesi’ (Ulûhiyye) de denir. ‘Allah’ ismi bu mertebede karşımıza çıkar.⁴⁴⁸ Allah, bu mertebede ortaya çıkan bütün ilâhî isim ve sıfatları kendisinde topladığı gibi kendisinden sonraki tüm mertebeleri de içinde barındırır.⁴⁴⁹ Âlem, onun isimleri aracılığıyla hayat bulur ve biz O'ndan isimleri aracılığıyla isteriz. Mesela hastanın Allah'tan istediği şifa, O'nun eş-Şâfi ismine, aç olanın istediği rızık ise, O'nun er-Rezzâk ismine yapılan duadır. Ancak âlemin Allah'a olan bu ihtiyacı yanında, ilâhî isimler de âleme muhtaçtır. Allah, isimleri aracılığıyla verir ve yaratır.⁴⁵⁰

445 FT, 3:83.

446 Mullâ Abdurrahmân El-Câmî, *Şerhu'l-câmî 'alâ Fusûsu'l-hikem*, Thk. 'Âsım İbrâhîm Kayyâlî (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmiyya, 2009), 50.

447 FT, 1:68.

448 Krş. FT, 1:71; 3:86; Sadreddin Konevî, *Füsûsu'l- Hikem'in Sırları*, Çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 19.

449 FT, 7:289.

450 Krş. FT, 1:68-70; FS, 105.

Bu ilâhî isimlerin aktif olarak görev yapması ancak âlemin varlığıyla mümkündür. İlahî isimlerin fonksiyonlarını icra edecekleri bir âleme duydukları ihtiyaç, Allah ve âlem arasında karşılıklı bir ilişkinin kurulmasını zorunlu kılar.

Bütün ilâhî isimlerin işlevini yerine getirebiliyor olması, âlemde bela ve musibetlerin de vuku bulmasına sebep olur. Zira Allah'ın isimleri arasında 'kahreden' (el-Kahhâr) ve 'intikam alan' (el-Müntakim) gibi isimler de vardır.⁴⁵¹ İnşâu'd-devâir adlı eserinde İbn Arabî, bir şema ile ilâhî isimleri zât, sıfat ve fiil isimleri diye üçe ayırarak inceler.⁴⁵²

A'yân-ı Sâbite

Kendisinden; değişmeyen hakikatler, ezeli arketipler veya zih-nî varlıklar diye söz edilen "el-a'yânü's-sâbite" (tekili: el-'aynu's-sâbite), İbn Arabî'nin düşünce dünyasında önemli yer tutar. Bilindiği kadarıyla İslam düşünce tarihi boyunca, felsefî sisteminde a'yân-ı sâbite'ye ilk yer veren düşünür İbn Arabî'dir.⁴⁵³ Arapçada göz ve kaynak gibi manalara gelen 'ayn kelimesi, daha önce yaptığımız alıntılarda da kısmen görüldüğü gibi İbn Arabî'nin eserlerinde, hakikat, cevher, zât ve mahiyet gibi manalarda kullanılmıştır. Ancak terim olarak a'yân-ı sâbite, mevcudların yaratılmamış hakikatleridir. Hak, kendinden kendine ilk tecelli ettiğinde (el-feyzul-akdes) kendi isimlerinin bilincine vardı ve bu durum Hakk'ın ilminde onların sûretlerinin oluşumuna neden oldu.⁴⁵⁴ Bu, herhangi bir nesnenin ismi bize zikredildiğinde, o nesneye

451 FT, 1:70.

452 İbn 'Arabî, "İnşâu'd-devâ'ir", 28.

453 Ebu'l-Alâ Afîfî, "İbnü'l-Arabî'nin Sisteminde 'A'yân-ı Sabite' ve Mu'tezile'deki 'Ma'dûmât', *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, Haz.-Çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), 259.

454 Krş. Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, 30-31, 94; Kayserî, *Mukaddemât Fusûsul-Hikeme Giriş*, 53-54; Konuk, *Fusûsul-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1:17-18.

dair aklımızda oluşan resme benzemektedir. Aklımızdaki resim ile dış varlıkta var olan o nesne arasındaki ilişki, a'yân-ı sâbite ile dış varlıklar arasındaki ilişkiye benzemektedir. Aradaki tek fark şudur; o nesnenin adını duyunca bizim aklımızda oluşan resim, bizim o nesneyi daha önce görmüş olmamızdan kaynaklanır. Hâlbuki Tanrı'da durum tam tersidir. O'nun ilminde oluşan sûret, henüz varlığa gelmemiş olan bir şeye aittir. Ama bu şey, varlık talebi içerisinde ve bu talep ikinci tecelli (el-feyzu'l-mukaddes) ile yerine getirilir. Bu ikinci tecelliye et-tecelli's-şuhûdî denmesinin nedeni budur. A'yân-ı sâbite, Hakk'ın bu tecelli esnasında tecelli ettiği mazharlardır.⁴⁵⁵

Bu ilmî sûretler ilk tecellide ortaya çıktıktan sonra hiçbir zaman değişmez. Onları artık Allah bile değiştirmez. Konunun kader inancıyla yakından ilgisi vardır. İlgili bölümde a'yân-ı sâbite ile kader ilişkisine değinilecektir.

Bulunduğu mertebe itibarıyla a'yân-ı sâbite, Hak ile görülen âlem arasında ara bir bölgededir. Bu yönüyle o, hem edilgen hem de etkindir. Zira a'yân-ı sâbite, Hakk'ın altında edilgen ama kendinden daha alttaki mevcudlar üzerinde etkindir. Dış âlemdeki mevcudlar a'yân-ı sâbite'ye göre şekil alır. Gerçek varlığın Hakk'a ait olduğunu unutmadan, suyu varlığa benzetirsek eğer, a'yân-ı sâbite, varlığı kabul eden kaplara benzetilebilir. Bu durumda mevcudlar da içine su doldurulmuş kaplar oluyor. Her ne kadar su, hakikatini koruyup ve hiçbir değişikliğe uğramasa da içine girdiği kap dolayısıyla her defasında dışarıdan bakan için farklı gözükür. Dışarıdan bakan, suyun farkına çok fazla varmadan hep kabın özelliklerine aldanır; şekli, rengi vs. Ancak bütün kaplardaki su hep aynıdır.

Öte yandan a'yân-ı sâbite'nin dış varlıktaki mevcudlar üzerinde etkin olması, onların dışta var olduğu anlamı taşımaz.

455 Krş. FT, 3:141-142; 4:355.

Onlar yokluk hâllerinde kalıcıdır, dış varlıkta sadece etkileri hissedilir.⁴⁵⁶

İbn Arabî'nin a'yân-ı sâbite düşüncesi, farklı düşünce ekollerindeki benzerleriyle kıyaslanmıştır. Bu kıyaslamalar genellikle Platon'un 'idea'ları, Aristo'nun 'entelecheias'ı, Gnostiklerin 'aeon'ları ve Mu'tezilenin 'ma'dum'ları ile yapılmıştır. Ancak arada benzerlikler bulunmakla beraber bunların aynı şey olduğu söylenemez. Platon'un ideaları daha çok küllî birtakım sûretler iken, a'yân-ı sâbite ise cüz'îdir ve her mevcûdun kendi 'ayn'ı vardır. Diğer yandan a'yân-ı sâbite, Hakk'ın kendinden kendine gerçekleşen ilk tecellisinde meydana gelirler ki, Platon'un idealarında böyle bir durum yoktur. Bu yönüyle a'yân-ı sâbite, Plotinus'un sisteminde 'Bir'den çıkan 'ilk akıl'a benzer. Nitekim bu sistemde 'Bir'in kendini düşünmesiyle ilk akıl çıkar ve ilk akıl, âlemdaki her şeyin mâ'kullerinin toplamıdır.⁴⁵⁷

Kısaca toparlarsak, a'yân-ı sâbite;

1. Ma'dûm şeylerdir. Dışta varlığı olmayan, akledilebilen varlıklardır.
2. Zatları yaratılmış değildir. Allah sadece onların zatına varlık vermiştir.
3. Ezeli ve bâkidirler, sonları yoktur.
4. Zatları, dıştaki varlıklarından öncedir.⁴⁵⁸

456 Krş. FT 3:240; 4:355; Abdurrazzâk Kâşânî, *Şerhu'l-Fusûs'il-hikem* (Kahire: t. s.), 63; Kayserî, *Mukaddemât*, 57; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1:17.

457 Krş. Afîfî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabîde Tasavvuf Felsefesi*, 64-65; Afîfî, "İbnü'l-Arabî'nin Sisteminde A'yân-ı Sabite", 270-271; İzutsu, *İslam mistik düşüncesi üzerine makaleler*, 221; Kılıç, *Şeyb-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 318-319.

458 Afîfî, "İbnü'l-Arabî'nin Sisteminde A'yân-ı Sabite", 270-271

Ervâh Mertebesi

Yukarıda ayrıntılarına yer verdiğimiz a'yân-ı sâbite, bu mertebeye nüzul ederek ruh alırlar ve somut olmaya bir adım daha yaklaşırlar.⁴⁵⁹ Ancak buradaki yeni hâlleri, görünür âlemde yaşayan bizler için hâlâ görünmezdir. Onlar burada, şekli ve rengi olmayan, zaman ve mekân ile de muttasıf olmayan basit cevherlerdir. Bölünmeyi ve ayrışmayı kabul etmezler.⁴⁶⁰ Cisim değildirler ve bu yüzden maddenin özelliklerini taşımazlar. Öte yandan daha önceki mertebelerde kendilerini idrak edemeyen a'yân-ı sâbite, bu mertebede hem kendilerini hem de Rablerini idrak edebilir hâle gelirler.⁴⁶¹ Melekler ve iblis bu mertebededir.⁴⁶²

Misâl Mertebesi

Bu mertebe, İbn Arabî'nin sisteminde üzerinde ilginin en fazla toplandığı mertebelerden birisidir; berzah veya hayâl diye de isimlendirilir.⁴⁶³ Berzah diye isimlendirilmesinin sebebi, tamamen ruhânî olan bir mertebe ile tamamen cismânî olan bir mertebe arasında ara bölgede olmasındandır. Bu yüzden ara olan her şey gibi iki tarafın da özelliklerini taşır. O, ne tam cismânî ne de tam rûhânîdir. Kendisinden önceki mertebeye göre kesif ama kendisinden sonrakine göre latiftir.⁴⁶⁴

459 FT, 3:457; 5:18.

460 FT, 3:107.

461 Kur'an'da geçen ve Allah'ın, insanların ruhlarına hitaben bu dünyaya gelmezden önce sorduğu soruya atıf vardır: "Hani Rabbin (ezelde) Âdemoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' demişti. Onlar da, 'Evet, şahit olduk (ki Rabbimizsin)' demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü, 'Biz bundan habersizdik' dememeniz içindir." (Arâf 7:172)

462 Geniş bilgi için bk. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1:24-33.

463 FT, 3:464.

464 FT, 1:459.

Ervah âleminde olan ve daha sonra şehâdet âleminde zuhur edecek olan her bir şeyin, şehâdet âleminde alacağı şeklin bir benzeri önce bu mertebede oluşur. Mertebeye adını veren 'misâl' kelimesinin 'örnek' demek olduğu unutulmamalıdır. Görülmeyen ruhlar âlemi ile görülen madde âlemi arasında, duyularla yarı hissedilebilen, ne tam somut ne de tam soyut olan bu ontolojik varlık *hayâ*⁴⁶⁵ diye de isimlendirilir. Bu yüzden bu mertebeye 'hayâl mertebesi' de denir. Görünür âlemde var olan her şeyin bu mertebede bir örneği vardır. Ancak bunun tersi, yani misâl mertebesinde var olan her şey dışta maddi olarak var olmak zorunda değildir.⁴⁶⁶

İbn Arabî'nin sistemindeki bu ontolojik boyut gerçekten şaşırtıcıdır. Rüyalar bu âleme aittir. Maddi âleme göre reel olmayan ama uyandıktan sonra gördüğümüzü inkâr edemediğimiz rüyalarımıza benzeyen varlığın bu boyutu, bize, bundan önceki mertebelerin aksine kısmen görünürdür. Zaten rüyalar, bizi bu âleme ulaştırabilen bilgi kaynaklarımızdan biridir:

Allah seni desteklesin, bilmelisin ki uyku, kulu, duyularla görülen âlemden berzah âlemini görmeye götüren bir hâldir. Berzah âlemi, kendisinden daha kâmil olamayan en kâmil âlemdir. O, âlemin kaynağının aslıdır. Gerçek varlık onundur ve bütün işlerin yönetimi ondadır. Anlamlara beden giydirir, kendi başına var olmayanı kendi başına var olacak hâle getirir. Sûreti olmayana sûret yapar, imkânsızı mümkünâya dönüştürür ve işlerde dilediği şekilde tasarrufta bulunur.⁴⁶⁷

465 Hayalin ontolojik ve epistemolojik bir açıklaması için bkz: Semih Ceyhan, "Modern Çağda Tahayyül Gücünün Yeniden Keşfi: İbn-i Arabî'de Hayalin Ontolojik ve Epistemolojik Gerçekliği", *Modern Çağ ve İbn-i Arabî* (İstanbul: Kültür A.Ş. Yayınları, 2008), 249-261.

466 Krş. Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, 40-42; Kayserî, *Mukaddemât*, 84; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1:33-34.

467 FT, 3:275.

Misâl âlemi ezeli olarak mevcut ve her an insan bilincine tesir edebilmektedir. Ne var ki insan uyanıkken, zihni, dış âlemin maddî kuvvetlerinin etkisi altında bulunduğundan, çoğu zaman misâl âleminden gelen bilgiyi algılayamaz. İnsan ancak, uyuyup dış dünyanın etkisinden kurtulduğu zaman, fiziksel algıları hisseden duyu organlarının atıl kalması ve muhayyile gücünün harekete geçmesi sonrası Misâl âlemiyle iletişime geçebilir. Bu da sıradan insanlar için sadece uykuda görülen rüyalarla mümkün olabilir.⁴⁶⁸ Kendini dünyadan soyutlayan sûfiler için ise bu, uyanıkken de mümkündür.

Böylece daha önce sadece anlam olarak bulunan şeylerin bu mertebede duyularla hissedilebilir sûretlere büründüğü anlaşılmış oldu. Bu sûretler, mekânsız olduğu için kısmen bölünme, parçalanma, azlık ve çokluk kabul edebilir.⁴⁶⁹ Bir sonraki mertebe, yarı hissedilir şekillere bürünmüş bu anlamların dış dünyasını anlatacaktır.

Şahâdet Mertebesi

Daha önce her bir mertebenin, kendisinden önce gelen mertebenin zâhiri olduğunu söylemiştik. Hakk'ın tecellileriyle oluşan bu mertebelerin sonuncusu şehâdet mertebesidir ve diğer tüm mertebelerin zâhiridir. Hak bu mertebede cisimler sûretinde zâhir olur. Bunlar bölünebilen, parçalara ayrılabilen ve yanabilme özelliğine sahip maddelerdir.⁴⁷⁰

اعلم أيديك الله أن النوم حالة تنقل العبد من مشاهدة عالم الحس إلى شهود عالم البرزخ وهو أكمل العالم فلا أكمل منه ، هو أصل مصدر العالم له الوجود الحقيقي والتحكم في الأمور كلها يجسد المعاني ويرد ما ليس قائما بنفسه قائما بنفسه ، وما لا صورة له يجعل له صورة ويرد المحال ممكنا ويتصرف في الأمور كيف يشاء

468 Krş. FS, 99-100; Izutsu, *İslam mistik düşüncesi üzerine makaleler*, 32.

469 FT, 3:100.

470 Konuk, *Fusûs ul-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1:36.

Görülebilien bu dış âlemdeki her şey, iki anda baki kalmayan arazlardan müteşekkildir. Zira değişmeyen ve cevher olan tek şey Vücûd'dur ve o da Hak Teâlâ'dır. Âlem ise arazların toplamıdır.⁴⁷¹

Âlemdeki her sûret cevherdeki bir arazdır. Giren ve çıkan odur,cevher ise tektir. Bölünme sûrettedir cevherde değil!⁴⁷²

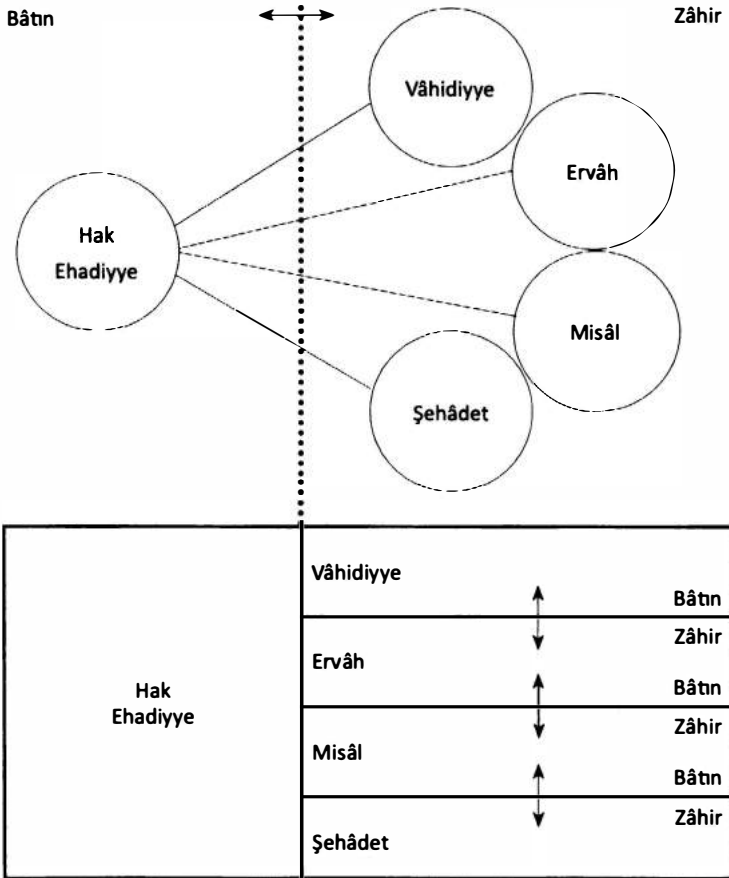
Âlemdeki her şey, kendi nefsiyle kaim olmayan ve varlığı için Hakk'a ihtiyaç duyan mevcudlardan oluşmaktadır. İlâhî isimlerin yapısı gereği şehâdet âlemi devamlı bir oluş ve bozuluş hâlinindedir. Hak devamlı tecelli hâlinindedir. Hiçbir tecelli kalıcı değildir ve hiçbir tecelli de tekrar etmez. Tecelliler devamlı olarak yenilendiği için aslında âlemdeki her şey bir anda yok olup diğer anda tekrar var olur. Ancak bu değişimin hızından dolayı biz bunu hissedemeyiz.⁴⁷³

471 FS, 126, 188.

472 FT, 1:71.

كل صورة في العالم عرض في الجوهر وهي التي يقع عليها الخلق والسلخ والجوهر واحد. والقصة في الصورة لانفي الجوهر.

473 FS, 126.



Şekil 6: Mertebeler arasındaki bâtn-zâhir ilişkisi

Hak ilk mertebede gizli bir hazinedir. Bu mertebeye mutlak gayb mertebesidir. Bu mertebeye kıyasla Vücûd'un diğer mertebeleri zâhirdir. Ancak unutulmaması gereken bir önemli ayrıntı da bütün mertebelerin hem bâtn hem de zâhir olduklarıdır. Üstteki her bir mertebe, altta olan mertebenin bâtnı, altta bulunan her mertebe de üsttekinin zâhidir. Zira mertebeler gizliden açığa, soyuttan somuta doğru sıralanır.

	Ehadiyye ·Anahtar kelime: Teklik. ·Mutlak varlıkta Hak yalnızdır. ·Bilinemeyen mutlak gayb mertebesidir. ·Bu mertebede henüz tecelli yoktur.
	Vâhidiyye ·Anahtar kelime: Birlik. ·Hak, Allah olarak tecelli eder. ·Mümkün varlıkların arketipleri olan a'yân-ı sâbite bu mertebede ortaya çıkar. Bunlar, daha sonra dışta varlık kazanacak mümkünlerin bir nevi kodları gibidir.
	Ervâh ·Anahtar kelime: Ruh. ·Bir önceki mertebede zihnî ve soyut olan varlıklar burada ruh alır.
	Misâl ·Anahtar kelime: Hayal. ·Bir önceki mertebeden buraya inen her bir varlık burada, daha sonra şahadet âleminde alacağı bedene benzer bir suret alır.
	Şahâde ·Anahtar kelime: Somut. ·Duyularla algılanabilen mertebe. ·Daha önce dışta varlığı olmayan mümkün varlıklar beş duyu organı ile algılanabilen bir dış varlığa sahip olurlar.

Şekil 7: Varlık mertebelerine kısa bakış

3. Varlığın Birliği (Vahdetu'l-Vucûd)

İlim çevrelerinde İbn Arabî denince akla gelen ilk şey, varlığın birliğine gönderme yapan Vahdetu'l-vucûd isimli teoridir. Aslında, varlığın bir olduğu düşüncesini esas alarak bu şekilde bir terim geliştirenler, İbn Arabî'nin sonraki yüzyıllarda gelen şârihleridir.⁴⁷⁴ İbn Arabî'nin kendisi, bu kelimeleri, bu teoriden bağımsız olarak sözlük anlamlarında kullanmıştır. Bu kelimeleri sözlük anlamının dışında birazdan anlatacağımız manaya gelecek şekilde terim olarak ilk kullanan, İbn Arabî'nin ilk şârihi Sadreddin Konevî'dir (öl. 1274). Konevî'den sonra da onun öğrencisi olan Saîdu'd-dîn Fergânî (öl.1296) tarafından defalarca kullanılan terim, böylelikle yaygınlık kazanmış ve bugünkü anlamını kazanmıştır.⁴⁷⁵ Bu teorianın panteizm olduğunu ileri sürenler olmuştur. Ancak bu düşünce genel kabul görmemiş ve geçmişte bu iddiayı çürüten onlarca çalışma yayımlanmıştır.⁴⁷⁶

474 Vahdet-i Vucûd düşüncesi tasavvuf geleneği içerisinde genel olarak kabul görse de, İmam Rabbânî gibi bazı tasavvuf büyüklerinin birtakım itirazlarına hedef olmuştur. Vahdet-i Vucûd eleştirisi ve İmam Rabbânî'nin Vahdet-i Şühûd düşüncesiyle karşılaştırması için bk. İsa Çelik, "İmam Rabbânî perspektifinden İbnü'l-Arabî'ye tenkidî bir yaklaşım", *Tasavvuf Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)* 23 (2009): 149-179; Necdet Tosun, "İmam Rabbânî'ye göre Vahdet-i Vucûd ve Vahdet-i Şühûd", *Tasavvuf Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)* 23 (2009): 181-192.

475 Chittick, *Varolmanın Boyutları*, 198-201.

476 Bu konudaki değerlendirmeler için bk. Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, 223; Schimmel, *Mystische Dimensionen*, 279, 282, 285; Rahmatî, *Der Mensch als Spiegelbild Gottes*, 28; Kam, *Vahdet-i Vücûd*, 11-48, 56; Konuk, *Fusûsul-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1:58-62; Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, 65-86, 96; Yasa, *İbn Arabî ve Spinoza'da Varlık*, 73; Almond, *İbn Arabî ve Derrida*, 27; Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 135-136; Schuon, *İslam'ın Metafizik Boyutları*, 62; Nablusî, *Gerçek Varlık- Vahdet-i Vücûd'un Müdafaası*, 20, 26, 60.

Varlığın birliği teorisindeki ana fikir, bir önceki bölümde sözü geçen cevher-araz ayırımına bağlı olarak, varlığın (=vücûd) tek cevher olduğu ve âlemin, bu cevhere ilişen arazların toplamı olduğudur. Âlemdeki şeyler mutlak vücûdun sadece yansımalarıdır. Âlemde görülen çokluğun aksine vücûd tektir. Bölünme cevherde değil sûrettedir.⁴⁷⁷

Daha önce sözü edilen ve İbn Arabî'nin sık sık kullandığı, büyük sûfî düşünür Cüneyd-i Bağdâdî'ye ait olan "Suyun rengi kabının rengidir."⁴⁷⁸ sözü bu teoriyi anlatmak için güzel bir örnektir. Buna göre kaplar arazlara; su, cevher olan vücûd'a benzetilir. Su, içine girdiği her kapta farklı bir şekil ve renk alacaktır. Ancak kaplardan her boşaltıldığında, suyun hiç değişmediği, hep aynı özellikleri taşıdığı görülür. İbn Arabî'nin bu durumu anlatmak için kullandığı bir başka örneği de renkli cama vuran ışıktır. Hakk'ın vücûdunun ışıkla sembolize edildiği bu örnekte, âlemdeki şeyler, renkli bir camdan sızan ışık gibidir. Farklı renklerdeki camların her biri, ışığı diğer tarafa farklı renklerde geçirse de, ışığın aslı tek ve değişmezdir. Aşağıda verdiğimiz alıntıda İbn Arabî, sadece ışık ve renkli camdan geçerek oluşan gölgenin neye tekabül ettiğini açıklamış ancak camın kendisinin neye tekabül ettiğine değinmemiştir. Sistem bütünlüğü içerisinde düşünüldüğünde camın kendisi de a'yân-ı sâbite olmaktadır:

Hakk'ın, küçük-büyük, saf-daha saf her gölgeyle olan ilişkisi, ışıkla ışığa bakan kişinin arasındaki cam gibidir. Bu ışık camın rengiyle renklenir. Gerçekte ise onun rengi yoktur. Fakat sen o (ışığı) renkli görürsün. Bu, Rabbin karşısında senin hakikatinin (ne olduğunu anlatan) bir

477 FT, 1:171, 283; İbn Arabî, "Kitâbu'l-'elif ve huva Kitâbu'l-ahadiyya", 39.

478 FS, 225. Bu sözü İbn Arabî eserlerinde sıkça kullanır. Ancak her zaman aynı manada kullanmaz. Kimi zaman ontolojik bir gerçeği anlatmak, kimi zaman da sûfilerin epistemolojilerine işaret etmek için kullanır. Zaten İbn Arabî düşüncesinde bu ikisi iç içedir.

örnektir. Camın yeşil olmasından dolayı (yeşil görünen) ışığa yeşildir dersin doğru söylemiş olursun. Bu durumda şahidin duyulardır. Delillerine dayanarak, (ışık) yeşil değildir ve rengi de yoktur, dersin yine doğru söylemiş olursun. Bu sefer de şahidin, doğru olan aklî fikir yürütmedir.⁴⁷⁹

Hatırlanacağı üzere İbn Arabî, âlemin bir gerçekliğinin olmadığını ve sadece bir hayalden ibaret olduğunu ileri sürmekteydi. Âlemi, camdan geçen ve renk alan ışığa benzetmekle İbn Arabî bu düşüncesini bize yeniden hatırlatmaktadır. Yukarıdaki örneğe tekrar dönersek, bizim gördüğümüz yeşil ışığın, kendi başına varlığı yoktur ve varlığını ışık kaynağına borçludur. Yeşil rengi duyularımıza hitap eden bir arazdır ve ancak ışık cevheriyle görünür olabilir. Ancak duyularımız perdenin ardındaki gerçek cevheri fark edemeyerek bu yeşil renge bir varlık verir ve onu gerçek varlık zanneder. İbn Arabî'nin bu örneklemesi aslında ampirik gerçeklerle de uyum içindedir. Doğada görmeye alıştığımız renklerin tamamının aslında güneş ışığının farklı kırılmalarıyla ortaya çıktığı artık bilinmektedir.

Âlemin, duyularımızla hissedilebilir olduğu hâlde gerçek varlığa sahip olmadığını İbn Arabî, âlemi Hakk'ın gölgesine benzeterek yeniden örnekendirir. Gölge gözle görülebilse de elle tutulamaz. Hiç kuşkusuz gölge, gölgeyi yapanın varlığına bağlıdır. Gölgeyi yapan olmaksızın gölgenin kendi başına bir varlığı olmaz.

Bil ki; 'Hak'tan başkası' denilen veya 'âlem' diye isimlendirilen şeyin Hak karşısındaki durumu, şahsa göre gölge

479 FS, 103.

فالحق بالنسبة إلى ظل خاص صغير وكبير، وصاف وأصفي، كالنور بالنسبة إلى حجابهِ عن الناظر في الزجاج يتلون بلونه، وفي نفس الأمر لالون له. ولكن هكذا تراه. ضرب مثال لحقيقتك بربك. فإن قلت: إن النور أخضر لخضرة الزجاج صدقت وشاهدك الحسن، وإن قلت إنه ليس بأخضر ولا ذي لون لما أعطاه لك الدليل، صدقت وشاهدك النظر العقلي الصحيح.

gibidir. O (âlem), Allah'ın gölgesidir. Ve bu, varlığın âleme nispetinin aynısıdır. Çünkü gölge hiç kuşkusuz duyularla hissedilebilen bir şeydir.⁴⁸⁰

İbn Arabî'nin; varlığın tek olduğunu, âlemin de tek olan bu varlığın sonsuz sayıdaki hayâlî suretleri olduğunu anlatmak için kullandığı en yaygın örnek, aynadır. Bu örnekte, hem varlığın birliğine hem de âlemin hayâlî varlığına vurgu vardır. Bazen ontolojik bir düzeyi anlatırken bu örneği kullanır ama bazen de niyeti epistemolojiktir.⁴⁸¹ İbn Arabî bu örneklerde bazen Hakk'ı aynaya benzetirken, bazen de mazhar olarak a'yân-ı sâbite ayna olur. Ayna örneğinde İbn Arabî üç şeyi dikkate alır; birisi ayna, diğeri aynaya bakan ve sonuncusu da aynada oluşan sûrettir. Aynaya bakan kişi aynaya bakmasa aynadaki suret oluşmayacaktır. Demek ki bakmaya bir istek ve yöneliş vardır. Bakan kişi aynada kendi sûretini gördüğünde, aynada oluşan sûretin kendisine ait olduğunu bilir. Bununla beraber bakan kişi ile bu sûret aynı şeyler değildir. Buna göre, Hak ayna olduğunda, bakan, mümkün varlıkların a'yân-ı sâbitesidir ve kendi suretlerini görürler. Böylece aynada, âlem diye isimlendirdiğimiz görüntü oluşur. Hak aynası olmasa, yokluktaki a'yân-ı sâbitenin görüntüsü, yani âlem oluşmazdı. Aynı şekilde roller değiştirilip mümkün varlıkların a'yân-ı sâbiteleri ayna olduğunda, Hak, yokluk aynasına bakarak ilâhî ilimde var olanları görür.

Mümkün varlıkların bir tarafının varlığa diğer tarafının yokluğa bakan ara varlıklar olduğunu hatırladığımızda, ayna örneğinin bu duruma ne kadar uygun olduğunu anlarız. Zira günlük hayatta kullanılan aynaların da bir tarafı sırlı ve parlak, diğer tara-

480 FS, 101.

إعلم أن المقول عليه "سوى الحق" أو مسمى العالم هو بالنسبة إلى الحق كالظل للشخص، وهو ظل الله ، وهو عين نسبة الوجود إلى العالم لأن الظل موجد بلا شك في الحس

481 Ayna örneğinin farklı açıklamaları için bakınız: FS, 61, 184; FT, 1:459; 5:116-117; 6:196-197; 8:47.

siyahtır. Karanlık bir odada, sadece aynaya denk gelecek şekilde nokta bir ışık tutulduğunu varsayalım. Ayna ışığa sırtını dönse karanlık odada görünmez olur. Ancak sırlı tarafıyla ışığa yönelse ışığı kendi yüzeyinde yansıtacak ve görünür olacaktır. Tıpkı bunun gibi, mümkün varlıklar Hakk'ın tecellisine bakan taraflarıyla a'yân-ı sâbite, yokluğa bakan taraflarıyla ma'dum (olmayan) diye isimlendirilir.⁴⁸²

Ayna olan ister Hak olsun isterse de mümkün varlıkların hakikatleri, aslında her iki durumda da Hakk'ın tecellisi söz konusudur. Hak, a'yân-ı sâbiteye tecelli etmektedir (görünmektedir). Burada ortaya çıkan birkaç sonuç vardır. Birincisi, her iki versiyonda da aynada oluşan sûret, bakan kişinin aynısı değil ama ona çok benzeyen hayalidir. Buradan âlemin hayâlî olduğu sonucuna ulaşıyoruz. İkincisi, aynaya bakan kişi aynanın önünden çekilse sûret hemen kaybolur. Buradan da âlemin var olmak için Hakk'a muhtaç olduğunu anlıyoruz. Üçüncü ve son olarak, a'yân-ı sâbite sonsuz olmakla beraber ona tecelli eden Hakk'ın vücûdu tektir. Aynada a'yân-ı sâbite'nin sayısınca sûret oluşsa da ayna tektir.⁴⁸³

Konuyla ilgili son örneğimiz matematikseldir. İbn Arabî âlemde görülen çokluğun yanıltıcı olduğunu ve aslında her şeyin 'Bir'in farklı yansımaları olduğunu söyler. Ona göre matematikteki 'Bir' bir sayı değildir. Bilakis o, bütün sayıların kaynağıdır.⁴⁸⁴ Mesela iki veya üç dediğimizde iki tane 'bir'i veya üç tane 'bir'i kastederiz. Bu tıpkı, âlemde kendisini farklı suretlerde tekrar eden Hakk'ın vücûdu gibidir. Gözden kaçırılmaması gereken bir başka hakikat de, iki, üç ve dört gibi sayıların gerçekte bir dış varlığa

482 FT, 5:69-70.

483 FT, 8:47. Ayna metaforu hakkında daha fazla bilgi için bk. Ahmet Ögke, "İbnü'l-Arabî'nin Fusûs'u'l-Hikem'inde Ayna Metaforu", *Tasavvuf Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)* 23 (2009): 75-89.

484 FT, 1:283; FS, 77-78; İbn Arabî, "Kitâbu'l-Elif ve huva Kitâbu'l-ahadiyya", 39.

sahip olmadıkları, aksine sadece zihnen düşünülen sanal varlıklar olduklarıdır. Biz masanın üzerinde üç kalem gördüğümüzde 'Masa'nın üstünde üç kalem var.' deriz. Gördüğümüz şey sadece kalemlerdir. Cümlede geçen 'üç' sayısı sadece zihnidir.⁴⁸⁵

4. İnsan ve İnsan-ı Kâmil

İbn Arabî'nin ontolojik âlem tasavvurunun iki temele dayandığı daha önce ifade edilmişti. Şimdiye kadar olan bölümlerde, bu temellerin ilki olan Hak ve O'nun, kendini açarak zuhur etmesi sonucunda oluşan varlığın ontolojik mertebeleri açıklandı. Bu bölümün konusu, bu temellerden ikincisi olan insanın, bu sistem içerisindeki yerini anlamaya çalışmaktır. Zira insanın sistem içerisindeki yerinin anlaşılmaması, bir sonraki bölümde kötülüğün âlemdeki yerini anlamlandırmamızı zorlaştıracaktır.

İbn Arabî'ye göre insan, en son yaratılan varlıktır ve kendisinden önce yaratılan bütün varlıkların özelliklerini câmidir. Bu yüzden farklı bir ontolojik varlık olarak kabul edilmiş ve varlığı beş yerine, altı veya yedi mertebeye ayıran kimi İbn Arabî şârihleri, onu, son mertebe olarak kabul etmişlerdir. (Bk. Tablo 2)

Bu konuyu açıklamaya başlamadan önce, İbn Arabî'nin insan derken hep aynı şeyi kastetmediğini bilmemiz çok önemlidir. Eserlerinde kullandığı Âdem, İnsan, İnsan-ı kâmil, Hakikat-i Muhammediye ve Hakikatler Hakikati gibi kavramlarla İbn

485 İbn Arabî'de sayı ve harflerin metafiziği ile ilgili bkz: Osman Nuri Küçük, "İbnü'l-Arabî düşüncesinde varlığın tasavvufi yorumunun sayı metafiziğinden uzanan yansımaları", *Tasavvuf Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)* 23 (2009): 373-411; Abdülbâki Miftâh, "Fusûsu'l-Hikemde Sayılar", *Tasavvuf Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, 23 (2009): 641-655; Pierre Lory, "İbn Arabî'nin eserlerinde Dil ve Harfler sembolizmi", *Bilimname* 10/1 (2006): 173-182; William C. Chittick, "Hayvâniyetin İrfanı", *Modern Çağ ve İbn-i Arabî* (İstanbul: Kültür A.Ş. Yayınları, 2008), 297.

Arabî'nin neyi kastettiği çoğu zaman okuyucunun kafasını karıştırır. Bu yüzden bu konu, İbn Arabî araştırmaları yapanların açıklamakta en fazla zorlandıkları konuların başında gelir. Nitekim İbn Arabî'nin Hakikat-ı Muhammediye dediği; felsefecilerin 'ilk akıl', Kur'an'ın 'Kalem' diye isimlendirdiği şeydir. Ona göre Hakikat-ı Muhammediye, bütün hakikatlerin kendisinde toplandığı ve âlemin kendisinden neşet ettiği kaynaktır.⁴⁸⁶ Konunun mistik yönü kadar ontolojik, epistemolojik, etik ve antropolojik yönü de vardır.⁴⁸⁷ Başlı başına bir doktora çalışması olabilecek bu karmaşık konuyu bütün detaylarıyla burada incelememiz mümkün görünmemektedir. Bu yüzden İbn Arabî'nin İnsan-ı kâmil teorisinin Hakikat-ı Muhammediye veçhesini bir kenara bırakarak, bizi ilgilendiren kısımlarına yoğunlaşalım.⁴⁸⁸

Konuyu incelemeye başlamadan önce, İbn Arabî'nin sisteminde iki farklı insan telakkisi olduğunu hatırlatmakta fayda vardır. Bunlardan birincisi bir varlık türü olarak insandır. Hakk'ın sûreti (Imago Dei) üzerine yaratılan bu varlık türü, âlemdeki tüm diğer varlıkların en üstünüdür. Belki de 'İnsanlık'

486 FT, 1:146, 184; İbn Arabî, "Kitâbu'l-Mesâil", 307.

487 Rahmati, *Der Mensch als Spiegelbild Gottes*, 97; Çağfer Karadaş, "Muhyiddin İbn 'Arabî'ye göre İnsan-ı Kamil", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 7/7 (1998): 453-465.

488 İbn Arabî'nin İnsan-ı kâmil teorisi, kendisini takip eden yıllarda büyük bir ilgi görür ve bu konuda müstakil eserler yazılır. Bunlardan en tanınanı, aynı geleneğin içinde yer alan Abdülkerim el-Cîlî'nin (öl. 1428) eseridir. Kitabın 372-382 sayfaları arasında İnsan-ı kâmil'e özel yer ayıran Cîlî, bu bölümde, aslında kitabın tamamının İnsan-ı kâmil'i anlatmak için yazıldığını ifade eder. Bk. Abdülkerim Cîlî, *İnsan-ı Kâmil*, Çev. Abdülaziz Mehdi Tolun (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 372. Öte yandan geçtiğimiz yüzyılda bu teorisinin felsefi kaynakları üzerinde çalışma yapan Afifi, İbn Arabî'nin bu teoriyi Hallac'dan alarak geliştirdiğini ve Yunan felsefesinin yardımıyla çok boyutlu bir hâle getirdiğini ileri sürer. Bk. Afifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, 83-101.

diye kısaltabileceğimiz bu varlığa, İbn Arabî İnsan-ı kâmil der. Her ne kadar tarihte, 'üstün insan' düşüncesine sahip farklı inanç ve kültürler var olmuşsa da, İnsan-ı kâmil kavramını tasavvuf tarihinde ilk kullanan Muhyiddin İbn Arabî olmuştur.⁴⁸⁹ Tümel bir varlık olması açısından, bu düzeydeki İnsan-ı kâmil'in Platon'un idealarıyla kıyaslamasını yapmak mümkün gibi gözükmektedir. İbn Arabî'nin insana dair ikinci incelemesi ise insan türünün şahıslarıyla ilgilidir. Birincisi tümeli, ikincisi ise tikeli ele alır. Aşağıda ilk olarak İnsan-ı kâmil incelenecek daha sonra birey olarak insana geçilecektir.

Hakk'ın ilâhî isim ve sıfatlarının ortaya çıkıp fonksiyonlarını icra edebilmeleri için, âlemin yaratılması gerektiğini daha önce görmüştük. Gizli bir hazine olan Hak, güzel isimlerinin ortaya çıkarak, kendi sırrını kendine görünür kılması için, âlemi cilasız bir ayna olarak yarattı.⁴⁹⁰ Ancak aynada net bir görüntünün oluşabilmesi için âlemin cilalanması gerekiyordu. Âlemin cilası ve ruhu olsun diye insan yaratıldı.⁴⁹¹ Unutulmamalıdır ki âlem, içinde barındırdığı farklı türdeki sayısız varlıklarla bir bütün olarak ilâhî isimlerin mazharı iken, insan, tek başına bütün ilâhî isimlerin mazharıdır.

(Daha önce) sözü geçen (bu varlık), 'İnsan' ve 'Halife' diye isimlendirildi. İnsan adı verilmesi, oluşumunun genel olmasından ve bütün hakikatleri kendinde barındırmasından kaynaklanır. İnsan Hak için, gözdeki görmeyi mümkün kılan gözbebeği gibidir. Bunun için ona (gözbebeği anlamına gelen) 'İnsan' adı verilmiştir; Çünkü Hak, onun vasıtasıyla mahlûkatına bakar ve onlara merhamet eder.⁴⁹²

489 Mehmet S. Aydın, "İnsân-ı Kâmil", *DİA*, (İstanbul: İSAM, 2000), 22:330.

490 FS, 48.

491 FS, 49.

492 FS, 49-50.

سمي هذا المذكور إنسانا وخليفة ، فأما إنسانيته فلعوم نشأته وحصره الحقائق كلها . وهو للحق

İşte bu nedenledir ki (Peygamber), zât, sıfatlar ve fiillerden oluşan ilâhî mertebenin bütün vasıflarını toplayan İnsan'ın yaratılışına ilişkin olarak, "Allah Âdem'i, kendi suretine göre yarattı." demiştir. Onun sûreti, ilâhî mertebeden başka bir şey değildir. Ve (Allah), İnsan-ı kâmil olan bu şerefli özetle, bütün ilâhî isimleri ve kendisinden ayrılp büyük âlemde ortaya çıkan bütün hakikatleri var etti. Ve onu âlemin ruhu yaparak, suretinin kemalinden dolayı ulvî ve süflî şeyleri ona boyun eğdirdi.⁴⁹³

Allah'a halife olabilmek ancak Allah'a benzemekle mümkün olabilirdi. Bu da Allah'ın, tüm isimleriyle insanda tecelli ederek, onu, kendi sûreti üzerine yaratmasıyla gerçekleşmiş oldu. İbn Arabî, Hz. Peygamber'in, "Allah Âdem'i, kendi suretine göre yarattı." sözünü delil getirerek, insanın, Allah'ın tüm isimlerinin mazharı olduğunu ve bu yüzden O'na benzediğini ileri sürer. Âlemde sadece insan, bütün sıfatları toplayıcı bir özelliğe sahip olabilmıştır. Çünkü Allah, sadece insanı yaratırken *iki elini* kullanmıştır.⁴⁹⁴ İbn Arabî, Kur'ân'da geçen iki el ile Allah'ın cemal ve celal isimlerinin kastedildiğini ileri sürer.⁴⁹⁵ Rahman ve Rezzâk gibi isimler Allah'ın cemal isimlerinden olurken; Kahhâr ve Muntekîm gibi isimler de celal isimlerindendir. Böylece İbn Arabî, insanın, Allah'ın tüm isimlerinin mazharı olduğuna Kur'an'dan da delil getirmiş olmaktadır. Öte yandan iki el ile yaratılmış olmak ona göre, aynı

بمنزلة إنسان العين الذي يكون به النظر ، وهو المعبر عنه بالبصر . فلهذا سمي إنسانا ؛ فإنه به ينظر الحق إلى خلقه فيرحمهم .

493 FS, 199.

ولذلك قال في خلق آدم الذي هو البرنامج الجامع لنعوت الحضرة الإلهية التي هي الذات والصفات والأفعال "إن الله خلق آدم على صورته" وليست صورته سوى الحضرة الإلهية . فأوجد في هذا المختصر الشريف الذي هو الإنسان الكامل جميع الأسماء الإلهية وحقائق ما خرج عنه في العالم الكبير المنفصل، وجعله روحا للعالم فخر له العلو والسفل لكمال الصورة

494 "Allah, 'Ey İblis! Ellerimle yarattığıma saygı ile eğilmekten seni ne alıkoymdu?

Büyüklik mü tasladın, yoksa üstünlerden mi oldun?' dedi." (Sâd 38:75)

495 FS, 55.

zamanda insanın iki sûret üzerine yaratılmış olduğu anlamına da gelir. Bunlardan birisi Allah'ın, diğeri âlemin suretidir. İnsan bir yandan âlemin tüm özelliklerini kendinde toplarken, diğeryandan Allah'ın bütün özelliklerini kendinde yansıtır. Bu yüzden bütün yaratıklar içerisinde sadece insan Allah'ın halifesi olma şerefine sahip olabilmıştır.⁴⁹⁶

Böylelikle İbn Arabî'nin ontolojisinde üç boyutlu bir resmin ortaya çıkmış olduğunu görüyoruz. Bunların birincisi Allah'ın isimlerinin tecelligâhı olarak âlemdir. Ancak âlem, bir bütün olarak değil, parçaların bir araya gelmesiyle Allah'ın suretidir. Öte yandan âlem, Allah'ın olduğu gibi insanın da sûreti üzere yaratılmıştır:

Âlemin tamamı insanın sûreti üzerine yaratıldığı gibi, yine o aynı zamanda insanın üzerine yaratıldığı (Allah'ın da) sureti üzere yaratılmıştır.⁴⁹⁷

Üç boyutlu resmin ikincisi; Allah'ın tüm isimlerinin tek başına tecelligâhı olan insandır. İnsan, aynı zamanda âlemin de tüm hakikatlerini kendinde topladığı için, onun da sûretine göre yaratılmıştır.⁴⁹⁸ Bu yüzden insana küçük âlem (mikrokozmos), âleme de büyük insan (makrokozmos) denmiştir.⁴⁹⁹ Bu üç boyutlu resmin üçüncüsü ise Allah'tır. Âlem ve insan nasıl Allah'ın suretine göre ise, Allah da onların sûretine göredir. Bu durum, bir önceki bölümde anlattığımız ayna örneğinin otomatik sonucudur. Zira Allah, âlemin ve insanın aynası olduğu gibi, insan ve âlem de Allah'ın aynasıdır ve her aynada yansıyan, diğeryanada olandan farklı değildir:

496 FS, 55.

497 İbn Arabî, "İnşâu'd-davâir", 13.

وَالْعَالَمُ كُلُّهُ بَأْسَرُهُ عَلَى صُورَةِ الْإِنْسَانِ ، فَهُوَ أَيْضًا عَلَى صُورَةِ الْإِنْسَانِ الَّتِي خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَيْهَا

498 FS, 49-50, 199.

499 FS, 49; İbn Arabî, "Kitâbu'n-Nakşî'l-Fusûs", *Resâil ibn Arabî*, Thk. Muhammad Abdu'l-Kerîm en-Nemrî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîya, 2001), 394; Kâşânî, *Şerhu'l-Fusûs'il-hikem*, 11.

Çünkü âlem Hakk'ın aynası ve Hak da İnsan-ı kâmil'in aynasıdır. Görüntü aynalarda yansır ve bir aynada, diğer aynada olan ortaya çıkar.⁵⁰⁰

O hâlde her şey birbirinin sûreti üzeredir. Aslında ortada Vücûd'dan başkası yoktur ve bu üç resim, Vücûd'un farklı boyutlarıdır. Vücûd ise sadece Hakk'ındır.

Tam bu noktada, okuyucunun aklına gelebilecek 'Panteizm' şüphesini bertaraf etmek önemli görünmektedir. Dikkat edilecek olursa insan ve âlemden bahsederken, onların, Hakk'ın değil Allah'ın sûreti üzere olduğu belirtildi. Her ne kadar Hak ve Allah kelimeleri İslam geleneğinde olduğu gibi İbn Arabî'nin eserlerinde de bazen birbirinin yerine kullanılsa da, burada kastedilenin Allah olduğu akıldan tutulmalıdır. Hatırlanacağı gibi, varlığın mertebeleri konusu işlenirken, Allah'ın birinci değil, ikinci mertebede olduğu kaydedilmişti. Dolayısıyla Allah, gayb olan Hakk'ın zâhir olan bir veçhesidir. Âlem ve insan bu veçhenin sûreti üzere yaratılmıştır. Allah âlemdeki eserleriyle zâhir olurken, Hak her zaman için gayb kalır.

Tekrar konumuz olan insana dönerek yukarıdaki açıklamalar ışığında ortaya çıkan bir özelliğe dikkat çekilecektir. Bu özellik, insanın, biri Allah ile diğeri âlemle olan ilişkisinden kaynaklanan iki boyutlu bir varlık olmasıdır. İnsanın görünen boyutu, onun bu âlemin özelliklerini üzerinde taşıyan maddi bir varlık olması iken (beden), görünmeyen boyutu ise onun, Allah'tan aldığı bâtinî sureti (Ruh) olmasıdır.⁵⁰¹ Böylece insan, hem Hak hem de Halk'tır.⁵⁰² Unutulmamalıdır ki Allah, sonsuz sayıdaki ilâhî ismi kendisinde

500 FT VIII, 213.

لأن العالم مرآة الحق والحق مرآة الرجل الكامل وينعكس النظر في المرأة فيظهر في المرأة ما هو في المرأة الأخرى

501 FS, 55-56; İbn Arabî, "Kitâbu'n-Nakşi'l-Fusûs", 394.

502 FS, 56; FT, 2:383; 4:6.

toplayan yegâne isimdir. Âlemdeki her varlık bu sayısız isimlerin bir ya da bir kaçının mazharı iken, sadece insan, tüm isimleri kendisinde toplayan Allah isminin mazharıdır.

Buraya kadar anlatılanlarla en başta ifade edildiği gibi İnsan-ı kâmil'in kastedildiği açıktır. Birey olarak insana gelince; her insan kendinde bu potansiyeli barındırmakla beraber kâmil değildir. Daha önce renkli camlara yansıyan ışık örneğiyle farklı camlara çarpan aynı ışığın farklı renk ve tonlara sahip olduğunu görmüştük. Şeyh'e göre insanlar da tıpkı o örnekte olduğu gibi kendi hakikatlerinin özelliklerinden dolayı, Hakk'ın onlara olan tecellilerini farklı şekillerde yansıtır.⁵⁰³ En üstte Kâmil insan ve en altta da *hayvan insan* olmak üzere tüm insanlar derece derecedirler.⁵⁰⁴

İnsanlar, Allah'ın halifesi olmak için dünyaya gelirler ve halife olmak, kâmil olmaktan geçer.⁵⁰⁵ O da ancak, Allah'ın tüm isimlerinin mazharı olmakla mümkün olur. Zira sadece bütün ilâhî isimleri hakkıyla üzerinde sergileyebilenler insanlığını tamamlayıp İnsan-ı kâmil diye isimlendirilebilirler. İnsan-ı kâmil'in bu durumu, bütün varlıklar içerisinde sadece onun Allah'ı gerçek manada tanıyabilmesine olanak sağlar. Zira İbn Arabî'ye göre insanın kendini tanıması, ona, Rabbini tanımasının yolunu açar:

“Nefsini bilen Rabbini bilir.”⁵⁰⁶

İnsan, Allah'ın suretine göre yaratıldığı için onun özelliklerini barındırır. Rabbini tanımak isteyen insanın, kendine dönüp kendi özelliklerini tanımaya çalışması yeterlidir. Nitekim insandaki bu ilâhî özellikten dolayı âlemde ondan başka hiçbir varlık rablik

503 FS, 103.

504 FT, 2:383; 5:46-47; 6:6.

505 FT, 5:46-47.

506 FS, 69, 81, 215.

iddiasında bulunmamıştır.⁵⁰⁷ İnsanlar içerisinde ise sadece İnsan-ı kâmiller Allah'ı hakkıyla tanıyabilirler.⁵⁰⁸ Zira sadece İnsan-ı kâmiller kendilerinde potansiyel olarak bulunan Allah'ın özelliklerini aktif hâle getirip insanlıklarını tamamlar ve Allah'ın tam bir mazharı olurlar.

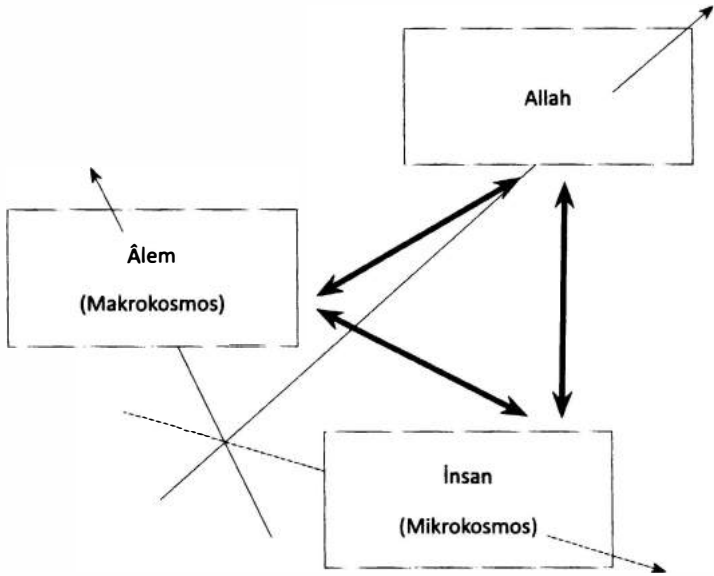
Allah'ı hakkıyla tanıyabilmek aynı zamanda bir gerekliliktir. Zira bu olmadan yaratılış tamamlanmış olmaz. Hatırlanacağı gibi yaratılışın gayesi gizli hazine olan Hakk'ın bilinmeyi arzulamış olmasıydı. O'nun bilinmesi ise ancak kâmil insanlar tarafından gerçekleştirilebilir. Çünkü sadece kâmil insan Allah'ın kendisini gördüğü ayna hâlini alabilir. O hâlde dünyada her daim İnsan-ı kâmiller bulunmaktadır. Dünya onlardan hâlî kalmaz. Onlar âlemin gayesidir ve onların yok olmasıyla dünya da yok olur.⁵⁰⁹ İbn Arabî'ye göre birey insanlar arasındaki tüm peygamber ve veliler İnsan-ı kâmil'dirler.

Birey olarak insanların yapması gerekenlerle ilgili yapılan son açıklamalarla birlikte bir sonraki bölümün sınırlarına da girmiş bulunuyoruz. Zira kötülüğün yer aldığı dünyada yaşayan bireylerin kötülük ile olan imtihanı, onların İnsan-ı kâmil olma yolunda attıkları adımlardan bağımsız değildir.

507 İbn Arabî, "Kitâbu'n-Nakşi'l-Fusûs", 394.

508 FS, 50.

509 İbn Arabî, "Kitâbu'n-Nakşi'l-Fusûs", 394.



Şekil 8: Üçlü âlem tasavvuru

İbn Arabî'nin sisteminde Allah, Âlem ve İnsan bir resmin üç boyutu gibidir.

3. İBN ARABÎ FELSEFESİNDE KÖTÜLÜĞÜN ANLAMI

Bu eserde İbn Arabî'nin varlık felsefesiyle ilgili şimdiye kadar yazılanların tamamı bu bölümün daha iyi anlaşılması için düşünüldü. Dolayısıyla bu bölümde, kötülüğün ontolojik temelleriyle ilgili açıklamalar, önceki bölümlerde yapılan tarif ve açıklamaların üzerine bina edilecektir. Böylece tekrarlardan mümkün olduğunca kaçınarak dikkatlerin dağılmasının önüne geçmeyi hedefledik.

Varlığın bir olduğunu ve onun da Hakk'a ait olduğunu iddia eden ontolojik bir anlayışta kötülüğün ortaya çıkışı nasıl görülecektir? Âlemdeki her şeyin O'ndan zuhur etmesi gibi kötülük de O'ndan mı zuhur etmektedir? Eğer öyleyse, Hakk'ın mutlak iyi olarak görülmesi nasıl izah edilecektir? Hatırlanacağı gibi bu sistemde varlık iyiliktir. Hakk'ın sırf varlık olması dolayısıyla da O, aynı zamanda sırf iyiliktir. İnsan fiillerinin gerçek yaratıcısının da O olduğu göz önünde tutulursa,⁵¹⁰ gerek insan eliyle oluşan gerek insan dışında meydana gelen kötülüklerin âlemdeki varlığı nasıl açıklanacaktır? Bu problem tanıdık ve dünyadaki diğer teist sistemlerde olduğu gibi İbn Arabî'nin ontolojik anlayışında da bu konu tartışılmıştır.

İbn Arabî'nin bir önceki bölümde özetlenmeye çalışılan âlem ve insana dair görüşlerinden yola çıkarak, onun, kötülükle ilgili

510 FT, 1:261; 6:376; 8:18.

düşüncelerini tahmin etmek aslında zor değildir. Allah'ın güzel ve mutlak iyi görüldüğü bu sistemde, Allah'ın sûretleri olan âlem ve insanın da güzel ve iyi olarak görüleceği tahmin edilebilir.

Bil ki; Allah âlemi son derece sağlam yaratmıştır. Abû Hâmid al-Gazzâlî'nin dediği gibi 'İmkânda bu âlemden daha mükemmeli yoktur.' Allah da, âlemin bir toplamı olan Âdem'i kendi sûretine göre yarattığını bildirmiştir. Allah'ın âlem hakkındaki bilgisi ise, kendisi hakkındaki bilgisinden ibarettir. Varlıkta sadece O var olduğuna göre, (âlem) ancak O'nun sûretine göre var olmuştur. (Âlem) dışta var edildiğinde ise, Allah'ın tecelli ettiği bir yer oldu. Allah onda (âlemden) kendi güzelliğinden başkasını görmemiş ve bu güzelliği sevmiştir. Âlem, Allah'ın güzelliğidir. O güzeldir, güzelliği sever. Âlemi bu şekilde seven, Allah'ın sevdiği gibi sevmiştir ve ancak Allah'ın güzelliğini sevmiştir. Bir sanatın güzelliği, sanata değil onu yapana izafe edilir. Âlemin güzelliği de Allah'ın güzelliğidir.⁵¹¹

Âlemin iyi ve güzel olduğuna dair İbn Arabî'den yaptığımız bu ilk iktibasla, daha işin başında, onu bir optimist olarak ilan etmek mümkün görünmektedir. İbn Arabî, eserlerinde, kendinden önceki Gazzâlî (öl. 1111) ve kendinden sonraki Leibniz (öl. 1716) gibi "imkânda bu âlemden daha mükemmeli yoktur" iddiasını defalarca tekrarlar.⁵¹²

511 FT, 3:517.

فاعلم أن العالم خلقه الله في غاية الإحكام والإتقان كما قال الامام أبو حامد الغزالي من أنه لم يبق في الإمكان أبدع من هذا العالم، فأخبر أنه تعالى «خلق آدم على صورته» والإنسان مجموع العالم، ولم يكن علمه بالعالم تعالى إلا علمه بنفسه إذ لم يكن في الوجود إلا هو فلا بد أن يكون على صورته، فلما أظهره في عينه كان مجلاه فما رأى فيه إلا جماله فأحب الجمال، فالعالم جمال الله فهو الجميل المحب للجمال فمن أحب العالم بهذا النظر فقد أحبه بحب الله، وما أحب إلا جمال الله، فإن جمال الصنعة لا يضاف إليها وإنما يضاف إلى صانعه، فجمال العالم جمال الله

512 Bu sözün farklı şekillerdeki bazı tekrarları için bk. FS, 172; FT, 2:440; 3:517; 5:16; 6:33.

İbn Arabî'nin bu düşüncesinden hareketle onun, kötülüğü inkâr ediyor olduğunu düşünmek yanlış olur. Allah aynı zamanda, âlemde kötü görülen şeylerin de yaratıcısıdır.

...bununla beraber O, hoş görülmeyen, zararlı, doğaya ve amaçlanan şeylere uygun olmayan şeyleri de yaratandır.⁵¹³

İbn Arabî bununla yetinmez ve eksikliği, mükemmel olmanın gereği olarak görür.

Bil ki, varlıkta eksiklik bulunması onun kemalindendir. Böyle olmasaydı, eksiklik onda bulunmadığı için, varlığın kemali eksik kalırdı. Allah kendinden başka her şeyin kemali için şöyle der: 'Her şeye yaratılışını verdi.' (Tâhâ 20:50) Hiçbir şey bunun dışında değildir. Hatta Allah, eksikliğe de yaratılışını verdi. İşte bu, 'Allah'ın dışındaki her şey' demek olan âlemin kemalidir.⁵¹⁴

Nitekim İbn Arabî, aşağıda örneklerine yer vereceğimiz fikirlerinde, bu âlemde bazı pis ve çirkin diyebileceğimiz şeylerin varlığını kabullenir. Ancak onun bu şeylere bakışı farklıdır. Ona göre bir şeye kötü ve çirkin demek görecelidir. İnsanların kötü göreceği bir şey pekâlâ bir başka canlı için iyi ve hoş olabilir. İbn Arabî, insanların tiksindiği bir ortamda yaşayan bok böceğinin, insanların çok sevdiği gül kokusunu çirkin bulmasını örnek verir. Ona göre, bizim tarafımızdan kötü görülen varlıklar, bizim iyi gördüklerimizi kötü ve çirkin görebilir. O hâlde kötülük, insanların mizaçları veya kurallar gereği kötü görülür. Aslında âlemde

513 FT, 3:518.

... مع خلقه المكروه والمضار وما لا يلائم الطباع ولا يوافق الأغراض

514 FT, 3:461.

اعلم أنه من كمال الوجود وجود النقص فيه، إذ لو لم يكن لكان كمال الوجود ناقصاً بعدم النقص فيه، قال تعالى في كمال كل ما سوى الله «أعطي كل شيء خلقه» فما نقصه شيئاً أصلاً حتى النقص أعطاء خلقه، فهذا كمال العالم الذي هو كل ما سوى الله إلا الله

güzel ve temiz olandan başka bir şey yoktur.⁵¹⁵

Kaldı ki İbn Arabî'ye göre âlemdeki her şey bir hikmete göre var olmuştur ve boşuna değildir:

Keşf ve vücûd ehline (sûfiler) gelirsek, onlara göre, âlemdeki her parçayı, hatta her şeyi Allah var etmiştir ve bu yüzden her şey var oluşunda ilâhî hakikate dayanır. Kim bir şeyi küçümser veya hafife alırsa, hiç kuşkusuz, onu yaratan kimseyi hafife almış ve küçümsemiştir. Varlıktaki her şey, hiç kuşkusuz, Allah'ın kendisine göre yaratmış olduğu bir hikmetle var olmuştur, çünkü Allah hikmete göre yaratır. Bir şey ancak gerektiği zaman, gerektiği şey için ve gerektiği gibi ortaya çıkar. Kim eşyanın hikmetini görmezse, hiç kuşkusuz bunu da anlayamaz. Kim yaratılışın hikmetli olduğunu görmezse, hiç kuşkusuz her şeyi izhar eden el-Hakîm'i de tanıyamaz. Cehaletten daha çirkin bir şey yoktur.⁵¹⁶

İbn Arabî, geçmişte yaşadığı bir olayı örnek vererek, Allah'ın âlemde bulunan yaratıklarına karşı olan tavrını anlatır. İbn Arabî, ehl-i dünyanın görmesi hâlinde ayıplayıp küçük görecekları değersiz bir nesneyi elinde taşıdığı hâlde sokaklarda dolaşır. Onun statüsündeki birinin böyle bir şeyle dolaşması hâlinde toplum tarafından ayıplanacağı bilindiğinden, bunu yapmasının sebebi sorulur. Böyle bir nesneyi yanında bulundurarak neden toplumun kendini aşağılaması riskini almaktadır? İbn Arabî bu konuda rahatır ve cevabı da basittir. Ona göre ilâhî kudret, insanların

515 FS, 221-222.

516 FT, 6:337.

وأما عند أهل الكشف والوجود فكل جزء في العالم بل كل شيء في العالم أوجده الله لا بد أن يكون مستنداً في وجوده إلى حقيقة إلهية، فمن حقره أو استهان به فإنما حقر خالقه واستهان به ومظهره وكل ما في الوجود فإنه حكمة أوجدها الله لأنه صنعة حكيم، فلا يظهر إلا ما ينبغي لما ينبغي كما ينبغي، فمن عى عن حكمة الأشياء فقد جهل ذلك الشيء، ومن جهل كون ذلك الأمر حكمة فقد جهل الحكيم الواضع له ولا شيء أنجح من الجهل.

gözünde iyi ve değerli olan yaratıkları var ettiği gibi değersiz görülenleri de var etmiştir. Durum böyle iken, yaratılanı değersiz ve kötü görmek mümkün olamaz.⁵¹⁷ Yüce Tanrı, o nesneyi yaratılması gereken değerde görmüşken, insanlar bunun aksini nasıl düşünebilir? Hiçbir şey değersiz veya lüzumsuz değildir.

İslam dininde, Allah'ın *rahmet* sıfatının her şeyi kuşatmış olduğu, değişik ayet ve hadislerle sıkça hatırlatılır.⁵¹⁸ İbn Arabî, rahmet sıfatının bu kuşatıcılığına çok büyük önem verir ve varlığın bu sıfatla çevrili olduğunu ileri sürer. Ona göre gazap ve ıstıraplar dahi bu rahmetin objesidir. İlahî rahmet ayrımcılık yapmamış ve hiçbir şeyi dışarıda bırakmamıştır. Kendisinden varlık talep eden her şeye ilişmiş ve onu varlığa taşımıştır. Bu, O'nun kuşatıcılığının bir gereğidir. Böylelikle dünyada görmeye alıştığımız ve bize acı veren doğal afetler ve benzeri şeyler de varlık kazanma konusunda ayırım yapılmaksızın rahmet görürler.

Bil ki, Allah'ın rahmeti, varlık ve hüküm bakımından her şeyi içine aldı ve gazap bile Allah'ın ona olan rahmetinden var oldu. O'nun rahmeti gazabını geçmiştir; yani, rahmetin O'na nispet edilmesi, gazabın O'na nispet edilmesinden öncedir. Her *aymın*, Allah'tan (kendisine vermesini) talep ettiği bir varlığı olduğu için, Allah'ın rahmeti her şeyi kuşattı. Ve O, rahmetiyle, *aymın* dışta var olma talebini kabul eder ve onu var eder. Bundan dolayıdır ki O'nun rahmeti varlıkta ve hükümde her şeyi içine almıştır, dedik... Ve bu (rahmetin gerçekleşmesi için), bir gayenin gerçekleşmesi veya doğaya uygunluk aranmaz. Bilakis ilâhî rahmet,

517 FT, 1:431.

518 Örnek olarak: "Arşı taşıyanlar ve onun çevresinde bulunanlar (melekler) Rablerini hamd ederek tespih ederler, O'na inanırlar ve inananlar için (şöyle diyerek) bağışlanma dilerler: 'Ey Rabbimiz! Senin rahmetin ve ilmin her şeyi kuşatmıştır. O hâlde tövbe eden ve senin yoluna uyanları bağışla ve onları cehennem azâbından koru.'" (Mü'min 40:7)

varlıkta, doğaya uygun olsun veya olmasın her şeyi içine alıcıdır... Rahmetin zikrettiği her şey hiç kuşkusuz mutludur ve varlıkta rahmetin anmadığı hiç kimse yoktur. Ve rahmetin şeyleri anması, onları var etmesinin ta kendisidir. O hâlde var olan her şey merhamet edilmişlerdendir... Öncelikle bil ki, rahmet, var etmede her şey için geneldir. (Allah) elemlere rahmet etmekle, elemleri var etti.⁵¹⁹

Konunun, önceki bölümlerde işlenen 'varlık talebi' ile yakından ilgisi vardır. Yokluk hâlinde bulunan mümkünlere Allah rahmet etmiş ve onların varlık talebini kabul etmiştir. Ancak bu rahmet sadece onlara değildir. Onlardan önce Allah, kendi isim ve sıfatlarının da, fonksiyonlarını icra edebilecekleri bir âlem talebine aynı şekilde karşılık vererek onlara da rahmet etmiştir.⁵²⁰ Rahmet sıfatının kuşatıcılığı buradan gelir. Zira o, Allah'ın bir sıfatı olarak diğer tüm sıfatların üstündedir ve hepsini kuşatır.

İbn Arabî'nin sisteminde, âlemde var olan kötülüğün ilâhî isimlerle ilişkilendirilmemesi düşünülemezdi. Nitekim İbn Arabî'ye göre âlemin oluşumu, sadece cemal isimlerinin zuhuruyla değil, aynı zamanda celal isimlerinin de zuhuruyla mükemmeliyete ulaşabilir.

Allah'ı ve O'nun yarattıklarındaki sırları bilenlere göre âlemdeki her şey dosdoğrudur. Allah, bunun böyle olduğunu bize 'Her şeye yaratılışını verdi.' ayetinde açık-

519 FS, 177-178.

إعلم أن رحمة الله وسعت كل شيء وجودا وحكما ، وأن وجود الغضب من رحمة الله بالغضب . فبقت رحمته غضبه ، أي سبقت نسبة الرحمة إليه نسبة الغضب إليه . ولما كان لكل عين وجود يطلبه من الله ، لذلك عمت رحمة كل عين . فإنه برحمته التي رحمه بها قبل رغبته في وجود عينه ، فأوجد لها . فلذلك قلنا إن رحمة الله وسعت كل شيء وجودا وحكما . ولا يعتبر فيها حصول غرض ولا ملاءمة طبع ، بل الملائم وغير الملائم كله وسعت الرحمة الإلهية وجودا... فكل من ذكرته الرحمة فقد سعد ، وما ثمة إلا من ذكرته الرحمة . وذكر الرحمة الأشياء عين إيجادها إياها . فكل موجود مرحوم... فأعلم أولا أن الرحمة إنما هي في الإيجاد عامة . فبالرحمة بالآلام أوجد الآلام .

520 FS, 177.

lamıştır. O, bu şeyin kemalinin *aymıdır*. Hiçbir şeyi eksik bırakmamıştır. Bunun sebebi mutlak kemal sahibi olanın sûretine göre yaratılmış olmamızdır... Kâmil olandan sudûr eden bir şey, O'na layık bir kemale göre ortaya çıkar. Âlemde kesinlikle bir eksiklik yoktur... (Âlem) Hakk'ın bostanı, isimler ise ortak bir şekilde onun sahipleridir. Böylece her isim âlemde bir pay sahibidir.⁵²¹

Durum bu satırlarda ifade edildiği gibi olunca, âlemin sadece Rezzâk ve Gafûr gibi cemel isimlerinin değil aynı zamanda Kahhâr ve Muntakîm gibi celal isimlerinin de mazharı olduğunu öğrenmiş oluyoruz. Böylece âlemde bela ve afetler ortaya çıkar. Aksini düşünmek bazı ilâhî isimlerin işlevsiz kalmasını gerektirecekti ki, böyle bir şey mümkün değildir. Bunu kabul etmek bizi eksik bir ilah anlayışına götürürdü:

Ulûhiyet, âlemde bela ve afiyet olmasını gerektirir. 'İntikam alan' (el-Muntakîm) isminin varlıktan silinmesi, 'bağışlayan' (el-Ğâfir), 'bağışlama sahibi' (zi'l-afüv) veya 'nimet veren' (el-mün'im) isimlerinin silinmesinden öncelikli değildir. Herhangi bir ismin hükümsüz kalması, işlevsiz kalması demektir. Hâlbuki ulûhiyette işlevsizlik imkânsızdır. Dolayısıyla isimlerin eserinin olmaması imkânsızdır.⁵²²

Bu durumda âlemin bir kısmının mutlu diğer kısmının bedbaht olması kaçınılmazdır:

521 FT, 2:440.

فما في العالم إلا مستقيم عند العلماء بالله الواقفين على أسرار الله في خلقه فإنه قد بين لنا ذلك في قوله تعالى: «أعطى كل شيء خلقه» وهو عين كمال ذلك الشيء، فما نقصه شيء، وسبب ذلك كوننا مخلوقين على من له الكمال المطلق... فما يصدر عن الكامل شيء إلا وذلك على ماله اللائق به فما في العالم ناقص أصلاً... فإنه بستان الحق والأسماء ملاكه بالإشتراك، فكل اسم له فيه حصة

522 FT, 1:70.

الألوهية تقضي أن يكون في العالم بلاء وعافية، فليس إزالة المتقم من الوجود بأولى من إزالة الغافر وذو العفو والمنعم، ولو بقي من الأسماء ما لا حكم له لكن معطلا والتعطيل في الألوهية محال فعدم أثر الأسماء محال.

İlâhî isimler sebebiyle âlem bedbaht ve mutlu diye ayrılmıştır. Çünkü ilâhî mertebe kendi için, âlemde bela ve afiyetin bulunmasını ister... Âlemde bela ve afiyet gördüğümüzde şöyle dedik: Bunlar için bir şart bulunmalıdır. Bu şart, Hakk'ın bela veren, azap eden ve nimetlendiren diye isimlendirilen olmasıdır...⁵²³

Böylelikle, farklı değerlendirse bile İbn Arabî'nin, âlemdeki kötülüğün varlığını inkâr etmediğini, tam aksine, ilâhî isimlerin bazılarının işlevsiz kalmaması için kötülüğün gerekli olduğunu düşündüğünü öğrenmiş olduk. Bu konuda yapılacak bazı itirazları İbn Arabî tahmin etmiş gibidir ve şu gibi sorulara hazırlıklıdır: Eğer Tanrı'nın, yukarıda söylendiği gibi doğadaki kötülüğe izin verdiğini, dahası, bu kötülüğün O'nun isimlerinin gerekliliği olarak ortaya çıktığını ileri sürerse, bu durum, Tanrı'nın acımasız biri olduğunu göstermez mi? İbn Arabî öyle düşünmemektedir. Bu konuya iki yaklaşımı vardır. Birincisi, fail olarak Allah ile ilgilidir. Allah başkasının mülkünde değil, kendi mülkünde hareket etmektedir. Haksızlıktan bahsedilemez.

Bir nimet verip nimetlendirirse bu O'nun ihsanıdır. Bir sıkıntı verip azap ederse, bu da O'nun adaletidir. (Allah) başkasının mülkünde tasarruf etmemiştir ki O'na haksızlık ve zorbalık isnat edilebilsin.⁵²⁴

İkinci yaklaşımı ise kötü görünen şeylerle alakalıdır. Ona göre kötü, kendi zatında iyidir ama başkaları onu kötü görebilir. Dolayısıyla kötülük objektif değil sübjektiftir. Olaya kötünün bakış açısıyla bakıldığında:

523 FT, 1:397.

إنما انقسم العالم إلى شقي وسعيد للأسماء الإلهية، فإن الرتبة الإلهية تطلب لذاتها أن يكون في العالم بلاء وعافية... فلما رأينا البلاء والعافية قلنا: لابد لهما من شرط وهو كون الحق إلها يسمى بالمبلي والمعذب والمنعم

524 FT, 1:64.

إن أنعم فتعم فذلك فضله، وإن أبلى فعذب فذلك عدله، لم يتصرف في ملك غيره فينب إلى الجور والحيف

Kötü olan şeye göre kendi iyidir. Ama iyi kötüdür.⁵²⁵

Neyin kötü neyin iyi olduğunu en iyi bilen Allah'tır. Kaldı ki, kendi kötü olduğu hâlde sonuçları güzel olan şeyler vardır. Bunun tersi de mümkündür:

Neyin güzel ve çirkin olduğunu Hak bilir, biz bilemeyiz. Öte yandan bir şeyin çirkin olması, eserinin de çirkin olmasını gerektirmez, bazen eseri güzel olabilir. Güzel olan da aynı şekilde bazı yerlerde kötü sonuç verebilir. Mesela dürüstlük güzel iken bazı yerlerde eseri çirkin olabilir; yalan da kötü iken bazı yerlerde eseri güzel olabilir.⁵²⁶

Hız. Peygamber'in sarımsaktan dolayı "kokusunu sevmediğim bitki" demesini örnek göstererek, bir şeyin özünün kötü olamayacağını ancak ondan çıkacak bir eserin çirkin görülebileceğini ileri sürer. Devam eden satırlarda İbn Arabî, bir şeyin kötü görülmesini şu sebeplere bağlar:

Böylece hoş gitmeyen, (bir şeyin) hakikatinde değil, ondan çıkan şeyde olabilir. Bundan dolayı çirkinlik, bir şeyin ya örfe uygun olmaması, ya tabiata uygun olmaması ya bir amaca uygun olmaması, ya şeriate uygun olmaması ya da bir şeyin hedeflenen kemal düzeyinden eksik kalmasından kaynaklanabilir.⁵²⁷

İbn Arabî'nin bir şeyin kötü görülmesine sebep olarak saydığı

525 FS, 222.

والخيث عند نفسه طيب والطيب عنده خيث.

526 FT, 1:76.

فقد علم الحق ما كان حسناً وما كان قبيحاً ونحن لا نعلم ثم إنه لا يلزم من الشيء إذا كان قبيحاً أن يكون أثره قبيحاً قد يكون أثره حسناً والحسن أيضاً كذلك قد يكون أثره قبيحاً كحسن الصدق وفي مواضع يكون أثره قبيحاً وكقبح الكذب وفي مواضع يكون أثره حسناً

527 FS, 221.

فالعين لا تتركه، وإنما يكره ما يظهر منها. والكراهة لذلك إما عرفاً بملاءمة طبع أو غرض، أو شرع، أو نقص عن كمال مطلوب

şeyler, ilk bölümde ele alıp incelediğimiz ve din felsefesi tarihinde kötülüğün çeşitleri olarak adlandırılan sınıflandırmayı aklımıza getirmektedir. Hatırlanacağı gibi kötülük, metafizik kötülük, doğal kötülük ve ahlâki kötülük alt başlıklarıyla incelenmişti. Farklı isimlendirmelerle de olsa, İbn Arabî düşüncesinde bu tür bir sınıflandırmadan bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Yukarıda verilene ek olarak, aşağıdaki iki metin bu konuda bize yardımcı olacaktır:

İyilik ve kötülük, iyi ve kötü için özlerinden kaynaklanan iki niteliktir. Bunlardan kimisinin iyilik ve kötülüğü; yetkinliğe, eksikliğe, maksada veya doğaya olan yakınlığına, nefret veya statüsüne göre aklî faaliyetle anlaşılır. Bazı şeylerin iyiliği ve kötülüğü ise sadece Hakk'ın bildirmesiyle -ki şeriat demektir- anlaşılır. Böylece; 'Şu kötü, bu iyidir.' ve 'Bu da şeriatten bir bildirimdir, hüküm değildir.' deriz. Bu nedenle, zamana, şahsa ve hâl koşullarına göre (iyilik ve kötülükten) söz ederiz.⁵²⁸

Bil ki, gerçekte kötülük ve iyilik denilen şey, ya şeriatler vasıtasıyla ya da kişinin mizacına uygunluğuna göre hayır, uygunsuzluğuna göre de kötü olarak belirlenmiştir. Veya delilin gerektirdiği kernal sabit olunca iyi, bu dereceden eksik olursa kötü diye isimlendirilir. Ya da bir amacın gerçekleşmesiyle ilgilidir, (amacı gerçekleşen kişiye göre) bu durum iyi olur. Ya da onun gerçekleşmemesiyle ilgilidir, o zaman da kötü olur. Kişi, bakışını bütün bu (görelî) durumlardan kaldırdığında, geride iyilik ve kötülükle nitelenmeyen var olan hakikatler kalır. İşte bu, insaf ve derin

528 FT, 1:75.

الحسن والقيح ذاتي والقيح ، لكن منه ما يدرك حسنه وقبحه بالنظر إلى كمال أو نقص أو غرض أو ملائمة طبع أو منافرة أو وضع ، ومنه ما لا يدرك قبحه ولا حسنه إلا من جانب الحق الذي هو الشرع فنقول: هذا قبيح وهذا حسن وهذا من الشرع خير لا حكم ، ولهذا نقول بشرط الزمان والحال والشخص ... فالقيح لا يكون حسناً أبداً لأن تلك الحركة الموصوفة بالحسن أو القبح لا تعود أبداً

incelemeyle varılan noktadır. Fakat Allah, kemal, eksiklik, yatkınlık, zıtlık gibi varlıkta meydana gelen şeyleri yapmıştır. Allah, iyilik veya kötülük hükmü koyan şeriatlerin yanı sıra, nefisler için bazen ulaşılan bazen ise ulaşılmayan amaçlar yaratmıştır...⁵²⁹

Yukarıdaki üç metinden çıkartabileceğimiz bazı sonuçlar vardır. Mesela, bir şeyin kötü olduğu yargısını veren üç otoritenin var olduğu düşünülebilir. Bunlar şeriat, akıl ve örfdür. Örneğin şeriat, özü gereği kötü olmayan cinsel ilişkiyi, erkeğin eşiyle birlikte olması durumunda iyi görürken, yabancı bir kadınla olması hâlinde kötü görmüştür.⁵³⁰ Aynı şekilde akıl, özünde kötü olmayan bazı nesne veya olayları, eserlerinden ve sonuçlarından yola çıkarak kötüler. Aklın bu hükmü verirken temel aldığı kıstas, genellikle incelenen nesne veya olayın, insan doğasına olan uygunluğu ve amaca hizmet edip etmediğidir. Nitekim hastalıklar bu yüzden kötü görülür. Ancak bir şeyin iyi veya kötü olarak değerlendirilmesinde bir başka kıstas daha vardır ki o da ahlak ve geleneklerdir. Bir toplumda normal, hatta iyi görülen bir davranış biçimi, pekâlâ bir başka toplumda kötü görülebilir. Bunun birçok örneği mevcuttur. Bu durum, yani aynı davranışın farklı toplumlarda farklı şekilde değerlendirilip iyi veya kötü diye isimlendirilmesi, bize, ahlâkî olarak kötülünen şeylerin de özünde kötülük olmadığını gösterir.

529 FT,4:307.

واعلم أن مسمى الشر على الحقيقة ومسمى الخير إنما هو راجع إما لوضع إلهي جاء به ألسن الشرائع، وإما لملائمة مزاج فيكون خيرا في حقه، أو منافرة مزاج فيكون شرا في حقه، وإما لكمال مقرر اقتضاء الدليل فيكون خيرا، أو نقص عن تلك الدرجة فيكون شرا، وإما لحصول غرض فيكون خيرا في نظره، أو عدم حصوله فيكون شرا في نظره. فإذا رفع الناظر نظره عن هذه الأشياء كلها لم يبق إلا أعيان موجودات لا تتصف بالخير ولا بالشر، هذا هو المرجوع إليه عند الإنصاف والتحقيق، ولكن ما فعل الله سبحانه إلا ما قد حصل في الوجود من كمال ونقص وملائمة ومنافرة وشرائع موضوعة بتحسين وتقبيح، وأغراض موجودة في نفوس تنال وقتا ولا تنال وقت

530 FT,1:75.

İbn Arabî'nin kötülükle ilgili fikirlerinin bu genel değerlendirmesinden sonra, şimdi de konuyu, din felsefesinin kötülüğe dair üçlü sınıflandırması altında detaylı olarak inceleyebiliriz. İbn Arabî'nin şimdiye kadar gördüğümüz metinleri bize, kötülük olgusunu, din felsefesinde olduğu gibi üçe ayırarak inceleme imkânı verir. Varlığın iyilik olduğunu ileri süren İbn Arabî, bununla '*Metafizik kötülük*'e; olayların veya nesnelerin insan doğasına olan uygunluğu ile '*Doğal kötülük*'e; insan ilişkilerinin din, gelenek veya ahlak normlarına uygunluğuna göre de '*Ahlâki kötülük*'e işaret eder.

Bundan sonraki alt başlıklarda, metafizik, doğal ve ahlâki kötülük çeşitlerinin İbn Arabî'nin eserlerinde nasıl görüldüğü tek tek incelenecek, ardından gelecek olan bölümde ise İbn Arabî'nin bu kötülük çeşitleri karşısında geliştirdiği tavır (veya teodise) tartışılacaktır.

1. Metafizik Kötülük

İbn Arabî'nin kötülüğün metafizik kaynağıyla ilgili düşünceleri, birinci bölümde gördüğümüz diğer teist düşünürlerle temelde benzerdir. Onu bu düşünürlerden farklı kılan şey, tecelli teorisiyle desteklediği vücûd-mevcûd ayırımına bağlı olarak, kötülük olarak görülen şeylerin aslında hayâlî olduğu ve bir gerçekliklerinin olmadığıdır. İbn Arabî'nin bu konudaki teodisesi bir sonraki bölümde tartışılacağından, burada sadece onun eserlerinde konuyla ilgili bölümler paylaşılarak, kötülüğün metafizik kaynaklarını ne ile ilişkilendirdiğine göz atılacaktır.

Hatırlanacağı gibi İbn Arabî'ye göre 'mutlak varlık' yani 'vücûd' bütünüyle iyiliktir. Vücûd tümüyle Hakk'ın olduğuna göre, O, sırf iyiliktir. Kötülüğün ise bir varlığı yoktur ve o sırf yokluğa aittir:

“Yokluk, mutlak kötülüktür.” Kapalılığından dolayı bazılarınca anlaşılamayan bu söz, gelmiş-geçmiş gerçek bilgilerin sözüdür. Onlar bu lafzı kullanmış, fakat anlamını açıklamamıştır. Hak yolunun bazı yolcuları, karanlık ve aydınlıktaki duraklarda uzun bir sohbette bize şöyle dedi: ‘İyilik varlıkta, kötülük yokluktadır.’ (Böylece) Hakk’ın, herhangi bir sınırlanma olmaksızın mutlak varlık sahibi olduğunu öğrendik. O, hiçbir şekilde kötülüğün bulunmadığı mutlak iyiliktir. Zıddı ise hiçbir iyiliğin bulunmadığı sırf kötülük olan mutlak yokluktur.⁵³¹

...Bütün bu işlerin (iyilik ve kötülüğün) kaynağı, bir yandan, kendisinde kötülük bulunmayan, sırf iyilik sahibi ve özü gereği varlığı zorunlu olandır. Diğer yandan ise, bu mutlak varlığın karşısındaki ‘salt yokluk’tur. Bu yokluk, kendisinde iyilik bulunmayan sırf kötülüktür. Âlemde ortaya çıkıp da kaynağı bu (salt yokluk) olmayan kötülük yoktur. Çünkü o, kemalin olmayışı veya (mizaca) yatkınlığı olmayışı ya da amacın gerçekleşmemiş olmasıdır. Bunlar ise nispetlerdir. Zuhur edip de, faili ‘mutlak varlık’ olmayan hiçbir iyilik yoktur.⁵³²

531 FT, 1:78.

أن العدم هو الشر المحض: لم يعمل بعض الناس حقيقة هذا الكلام لغموضه وهو قول المحققين من العلماء المتقدمين والمتأخرين، لكن أطلقوا هذه اللفظ ولم يوضحوا معناها، وقد قال لنا بعض سفراء الحق في منازلة في الظلمة والنور: إن الخير في الوجود والشر في العدم في كلام طويل علمنا أن الحق تعالى له إطلاق الوجود من غير تقييد وهو الخير المحض الذي لا شر فيه، فيقابلة إطلاق العدم الذي هو الشر المحض الذي لا خير فيه

532 FT, 4:307.

... ثم أصل هذا الأمر كله إنما هو من جانب وجود واجب الوجود لذاته وهو الخير المحض الذي لا شر فيه ، ومن جانب العدم المطلق الذي في مقابلة الوجود المطلق، وهذا العدم هو الشر المحض الذي لا خير فيه ، فما ظهر من شر في العالم فهذا أصله لأنه عدم الكمال أو عدم الملازمة أو عدم حصول الغرض فهي نسب، وما ظهر من خير فالوجود المطلق فاعله

İyiliğin varlıktan, kötülüğün ise yokluktan olduğunu bu şekilde ortaya koyan Muhyiddin İbn Arabî'ye göre âlemdaki kötülükler, âlemin mümkün bir varlık oluşuyla ilgilidir. Önceki bölümlerden hatırlanacağı gibi mümkün varlık, bir tarafı varlığa diğer tarafı yokluğa bakan çift taraflı bir yapıya sahiptir. Yokluk, mümkünün zâtî bir özelliğidir ve bu yüzden mümkün varlık, devamlı olarak yokluğa dönme temayülü içindedir. Onu varlıkta tutmak için Allah, devamlı bir yaratma faaliyeti içindedir. Kendisine tecelli ile varlık verilen mümkün, bir sonraki zamanda yok olur. Onun yok olma zamanı ikinci varlık tecellisinin zamanıdır. Yani mümkünler, araya bir boşluk girmeyecek şekilde yok oluyor ama aynı anda tekrar var oluyorlar. Hatırlanacağı gibi, İbn Arabî'nin *tecelli teorisindeki* sürekli yaratma özelliği bu durumla alakalıdır.

...Mümkünde yokluk, varlıktan güçlüdür; çünkü mümkün, varlıktan daha çok yokluğa yakındır. Bu yüzden (mümkünün) varlığı, yokluğuna tercih edilerek var olmuştur. Önce yokluk geldiği için, onun mertebesi yokluktur. Varlık ise mümkün için ârızidir. Bunun için Hak sürekli yaratıcıdır, çünkü yokluk, 'gidermek ve ortadan kaldırmak' üzere mümkünlerin suretleri üzerinde hüküm sahibidir. Mümkün için yokluğa dönmek zâtî bir durumdur... O hâlde mümkünler, yokluğun yok etmesi ile varlığı zorunlu olanın (Allah'ın) var etmesi arasında bulunur.⁵³³

Mümkünün sözü edilen özelliğinden kaynaklanan kötülük, Allah'ın bir emri olmadığı gibi, O'nun bir dileği de değildir. Ancak ona hükmetmiştir. Bu durum bize, mahkeme salonundaki hâkimi hatırlatır. Hâkim, karşısındaki sanığın, suç işlemiş olmasını ne

533 FT, 6:239.

وأن العدم في الممكن أقوى من الوجود لأن الممكن أقرب نسبة إلى العدم منه إلى الوجود ، ولذلك سبق بالترجيح على الوجود في الممكن ، فالعدم حضرته لأنه الأسبق والوجود عارض له ، ولهذا يكون الحق خلًا على الدوام ، لأن العدم يحكم على صور الممكنات بالذهاب ، والرجوع إليه رجوع ذاتي ... فالممكنات بين إعدام للعدم وبين إيجاد لواجب الوجود

istemmiştir ne de emretmiştir. Ancak hakkındaki delillerden dolayı, o sanığın (mesela hırsızlık yaptığı için) suçlu olduğuna hükmeden hâkimdir. Öte yandan hırsızlık, onu yapan insanın zâtî bir özelliği de değildir. Suç ona sonradan ârîzî olarak eklenir.

Allah Teâlâ kötülüğü emretmediği gibi, onu dilememiştir de. Fakat onun varlığına hükmetmiş ve onu belirlemiştir. Allah'ın onu dilememiş olmasını şöyle açıklayabiliriz: Bir şeyin kötülük olması, o şeyin kendi hakikati değil, Allah'ın ondaki hükmüdür. Allah'ın eşyadaki hükmü, yaratılmış değildir. Üzerinde yaratmanın gerçekleşmediği şey, istenmeyen şeydir.⁵³⁴

Konunun bir de a' yân-ı sâbite boyutu vardır. Mümkün varlıkların hakikatleri olarak a' yân-ı sâbite, varlığın kendi üzerlerindeki etkisini belirleme özelliğine sahiptirler. A' yân-ı sâbiteye tecelli ederek varlık verenin Hak olduğundan daha önce söz edilmişti. Ancak Hak, sonsuz sayıdaki a' yâna aynı vücûd ile tecelli ettiği hâlde, ortaya birbirinden farklı sonsuz sayıda mümkün varlık çıkar. Varlık, değişmeyen bir cevher olduğu hâlde mümkün varlıkların farklı olmaları, onların hakikatleri olan a' yân-ı sâbite'nin birbirinden farklı kapasitelere sahip olmasından kaynaklanır. Bir mazhar olarak her bir ' ayn-ı sâbite kendi kapasitesine göre varlığı yansıtır. Dolayısıyla varlığın bir kısmını alıp diğer kısmını kabul etmeyerek eksik kalan, mümkünün kendi hakikatidir.

Bil ki, engelleme (men') mertebesi sensin! İlâhî cömertlik kayıtsızdır. 'Men' ise, kabul etmemek anlamına gelir... Böylece sen, (ilâhî) vergiden ancak istidadının gerektirdiği şeyi kabul etmişindir. Bunun sonucunda sana acı veren

534 FT, 1:73.

كما أنه تعالى لم يأمر بالفحشاء كذلك لا يريدها ، لكن قضاهما وقدرها بيان كونه لا يريدها ، لأن كونها فاحشة ليس عينها بل هو حكم الله فيها ، وحكم الله في الأشياء غير مخلوق ، وما لم يجز عليه الخلق لا يكون مراداً

şey ortaya çıkmışsa, bu, ancak senin kabulünden meydana gelmiştir. Tıpkı senin için nimet olan şeylerin de senin kabulünden ibaret olması gibi...⁵³⁵

Unutulmamalıdır ki, bizim doğal ve ahlâkî kötülük diyerek sınıflandırdığımız kötülüklerin kökeni, İbn Arabî'ye göre metafizik temellere dayanır ve bu temel anlaşılmadan diğerleri anlaşılmaz. Onun kötülüğün metafizik kökenleriyle alakalı açılımını yukarıda vermeye çalıştık. Bu açılıma dayalı olarak onun geliştirdiği teodise, doğal ve ahlâkî kötülüklerin kısa tanımından sonra ilgili bölümde genişçe tartışılacaktır.

2. Fizikî/Doğal Kötülük

Bir önceki bölümde ifade edildiği gibi İbn Arabî için doğal ve ahlâkî kötülüklerin kökeni ontolojiktir ve o bu yüzden, direkt olarak doğal kötülükle ilgilenmez. Eserlerinde deprem, sel, kuraklık, volkan ve yangın gibi doğadan kaynaklanan ve insana acı veren şeylerden nadiren bahseder. Her şeyden önce onun doğal kötülöklere getireceği açıklamanın metafizik bölümde yapılan açıklamalardan farklı olmayacağı aşikârdır. Zira metafizik kötülük bölümünde gördüğümüz gibi kötülük, mümkün varlıkların, hakikatleri gereği varlığı tam yansıtmıyor olmalarından kaynaklanır. Doğada görülebilecek düzensizliğin akla getirdiği ilk açıklama budur. Ancak İbn Arabî, en azından bazı olaylarda, sübjektif bir bakış açısından sıyrılarak sorunlara objektif bakılabildiğinde, afet ve hastalıkların aslında insanların gereksinimleri olduğunun görülebileceğini ima eder. Arıdan söz ettiği bir bölümde Şeyh, balın bazı insanlara verdiği zarardan hareketle, onun zararlı olduğu sonucuna varılamayacağını ileri sürer. Aynı şey yağmur için de geçerlidir:

535 FT,8:38.

اعلم أن حضرة المنع أنت ، فإن الجود الإلهي مطلق ، فالمنع عدم القبول... فقد قبلت من العطاء ما أعطاء استعدادك ، فإن تألمت بما حصل لك فما كان إلا قبولك ، و إن تمتع فما كان إلا قبولك

... Bazı mizaçlar onu (balı) kullanmakla zarar görse de, Allah (balın) zararından söz etmemiştir. Onun varlık gayesi bu (zarar) değil bilakis şifa vermektir. Tıpkı yağmurun gayesinin, yağmasıyla meydana gelecek olan rızkı var etmek olması gibi. Yağmur, yaşlı ve zayıf bir fakirin evini yıksa, bu yönüyle yağmur, onun için bir rahmet olmaz. Fakat evin yıkılması, yağmur yağmasının genel amacıyla değil, yapının zayıflığı nedeniyle yıkılmaya elverişli olmasından kaynaklanmıştır. Aynı şekilde, bal yiyen insanın gördüğü zarar da, onun mizacının istidadından kaynaklanır, yoksa bu zarar, genel maksatla ilgili değildir.⁵³⁶

Öte yandan İbn Arabî, Allah'ın insanlara vereceği azap veya belanın, bilinmeyen önceki bir zamanda işlenmiş bir kötülüğün karşılığı olabileceğiyle alakalı açıklamalar yapar. Ancak burada dikkat edilmesi gereken bir husus vardır. Bahsedilen acı, bir 'ceza' olarak düşünülmüş acıdır. Buradan hareketle acı veren her olayın, insana verilmiş bir ceza olduğunu düşünmek mümkün müdür? Bu sorunun cevabı açık değildir.

Allah'ın bir (suça) karşılık olarak cezalandırmasının hikmetinin ilmi bu (menzildedir). Bu, genel bir durum mudur? Yoksa bir karşılık olmaksızın O, küçük bir çocuğa veya bir masuma acı çektirir mi? Acaba durum; 'Kendisine nispet edilen şeylere göre o suçsuzdur.' diyen kişinin dediği gibi midir? Ancak o, (mesela) bir hayvana verdiği bir (zarardan) veya sadece Allah'ın bilebileceği bir işten dolayı masum değildir... Allah katında cezalandırma, ancak o ki-

536 FT, 5:178.

... وما ذكر له مضره وإن كان بعض الأمزجة يضره استعماله ولكن ما تعرض لذلك أي أن المقصود منه الشفاء بالوجود كما المقصود بالغيث إيجاد الرزق الذي يكون عن نزوله بالقصد ، وإن هدم الغيث بيت الشيخ الفقير الضعيف فما كان رحمة في حقه من هذه الجهة الخاصة ولكن ما هي بالقصد العام الذي له نزل المطر، وإنما كان ما كان من استعداد القابل للتهدم لضعف البناء ، كما كان الضرر الواقع لأكل العسل من استعداد مزاجه لم يكن بالقصد العام.

şinin bu cezayı hak ettiği bir davranıştan dolayıdır. (Fakat) bu cezanın gerçekleşmesi bekle(til)miş ve o kişinin suçsuz (sanıldığı) bir zamanda ona verilmiştir. Cezalandırma, geçmişte yaşanan şeyden dolayıdır.⁵³⁷

Bu sözlerden yola çıkarak insan hayatında karşılaşılan doğal afetlerin, insanın daha önce işlediği bir suçtan dolayı başına geldiği düşünülebilir. Ancak durum bu kadar basit değildir. İbn Arabî'nin teodisesinin anlatıldığı bölümde bu konu tartışılacaktır.

3. Ahlâkî Kötülük

Daha önce tarifini yaptığımız gibi ahlâkî kötülükler, faili insan olan kötülüklerdir. Düşünce tarihimizde yalan, iftira, cinayet, hırsızlık, korkaklık, savaş, soykırımlar vb. insan kaynaklı ortaya çıkan kötülükler 'ahlâkî kötülük' olarak görülmüştür.

Yapılan tarifler insanın, merhametli veya acımasız, cömert veya cimri, âdil veya zalim olarak vasıflanmasına neden olan hâl ve hareketlerinin, onun karakteriyle pek yakın bir ilişki içinde olduğunu göstermektedir. İbn Arabî, tasavvuf disiplini içerisinde kendini geliştirip, kâmil insan olmaya çalışanlar için tavsiyelerde bulunduğu bir eserinde insanların kötü huylarına dikkat çeker. Ona göre ne yazık ki kötü ahlaklı olan insanların sayısı iyi olanlardan fazladır:

Kötülenmiş ahlaka gelince; o, birçok insanda mevcuttur. Korkaklık, cimrilik, zulüm, kötülük vb. Bu âdetler insanların çoğuna hâkimdir ve onları etkisi altına almıştır. Bütün

537 FT, 5:258.

وفيه علم حكمة الأخذ الإلهي جزاء هل يعم أو يؤلم ابتداء من غير جزاء كإيلام البريء والصغير فهل هو كما قاله القائل أو ليس الأمر كذلك وإنما هو بريء في ظاهر الأمر مما نسب إليه. وما هو بريء عند الله من أمر آخر وقع منه في حق حيوان أم لا يعلمه إلا الله... ولم يكن عند الله الأخذ إلا من أمر عمله استحق به هذه العقوبة فانتظر قضاء زمان المهلة فانقضى عند دعوى عليه غير صادقة هو منها بريء فأخذ عندها ، وإنما كان الأخذ بما تقدم

kötü ayıplardan kurtulmuş, istenilmeyen ahlaktan uzak çok az insan vardır.⁵³⁸

İyi ama insan karakterini oluşturan bu huyların kaynağı nedir? İbn Arabî'nin bu soruya vereceği cevap diğer sorulara verdiği cevabın bir benzeridir ve dikkatli bir okuyucuyu şaşırtmaz. İbn Arabî hep yaptığı gibi ontolojik kaynağa dikkat çeker:

Çünkü insan doğasında baskın olan şey kötülüktür.⁵³⁹

İbn Arabî'nin konu hakkındaki fikirlerine geçmeden önce, 'ahlak' kelimesiyle alakalı konumuza ışık tutacak bir ayrıntıya değinmekte fayda vardır. Arapçada, "insanın, güzel veya kötü diye nitelenen eylem ve sıfatlarının tümü"⁵⁴⁰ şeklinde karşılık bulan 'ahlak (أخلاق)' kelimesi, yaratmak manasına gelen 'halaka (خلق)' ile aynı mastardan türemiştir. Kelime bir yanda yaratmak/yaratılış manasına gelirken diğer yandan okunuşundaki bir hareke farkı ile ahlak/karakter manasına gelebilmektedir. Sûfilerin, İnsan-ı kâmil olmak için çıktıkları yolda kendi sıfatlarından soyutlanarak, kendilerinde potansiyel olarak bulunan ilâhî sıfatları sergilemek suretiyle amaçlarını gerçekleştirmeye çalıştıkları bilinmektedir. Bu sürece sûfiler, 'Allah'ın sıfatlarıyla ahlaklanmak (tahalluk billâh)' da derler. Ancak sûfilerin kullandığı bu kelime (tahalluk) ile Arap dilinde, "ceninin, anasının karnında şekillenmesi süreci"⁵⁴¹ de kastedilmektedir. Kısaca özetlemek gerekirse, Arap dilinde ahlak

538 İbn Arabî, *Tehzibu'l-Ahlâq*, Thk. Abdurrahman Hasan Mahmud (Âlem'ul-Fikr, 1986), 13.

فأما الأخلاق المذمومة ، فإنها موجودة في كثير من الناس ، كالبلخ ، والجبن ، والظلم ، والشر . فإن هذه العادات غالبية على أكثر الناس ، مألوفة لهم . بل قلما يوجد في الناس من يخلو من خلق مكروه ، ويسلم من جميع العيوب .

539 İbn Arabî, *Tehzibu'l-Ahlâq*, 13.

لأن الغالب على طبيعة الإنسان الشر .

540 *El-Mu'ğamu'l- 'arabî'l- 'esâsî*, 419.

541 *El-Mu'ğamu'l- 'arabî'l- 'esâsî*, 419.

ve yaratılış arasında sıkı bir ilişki kurulmuş ve ahlakın ontolojik temeline vurgu yapılmıştır.

Ahlakın ontoloji ile olan dildeki bu sıkı ilişkisi elbette bir tesadüf değildir ve buna uygun olarak da İbn Arabî, yukarıda insan karakterinin kaynağıyla ilgili yöneltile soruya her zamanki gibi ontolojik bir cevap ile karşılık verir.

Bu ilâhî huylar ('ahlak' kelimesi kullanılarak karakteristik özellikler kastedilmiş) hakkında doğru olan, bunların tümünün insanın yaratılışında var olduğudur. Bilenler için bunlar, ilâhî mertebede ortaya çıktığı şekilde her insanda ortaya çıkar.⁵⁴²

Devam eden uzun açıklamalarda İbn Arabî, söylediklerinin yanlış anlaşılması için uyarılarda bulunur. Mesela Allah mutlak manada cömert olduğu gibi insan da cömerttir. Ancak bu ve buna benzer sıfatlar her zaman aynı anda kullanılmaz. Mesela Allah 'cömert' (el-Kerîm) olduğu gibi 'engel olan' (el-Mâni) ve 'zarar veren' (ed-Dâr) gibi sıfatlara da sahiptir. Bazen ikram ederken bazen azap eder. Aynı şey insandaki sıfatlar için de geçerlidir.⁵⁴³ O hâlde bütün bu sıfatların hem Allah'ta hem de insanda potansiyel olarak var olduğunu, ancak hepsinin aynı anda kullanılmadığını söylememiz mümkün görünüyor. Devam eden satırlarda şeyh, insandaki bu sıfatların ödünç olmadığını ve insanın yaratılışında var olduğunu söyler. Hatırlanacağı gibi var olan her mümkün varlığın İbn Arabî felsefesine göre bir hakikati ('ayn-ı sâbitesi) vardı. İnsanın yaratılışında var olduğu söylenen ahlâkî sıfatlar, insanın 'ayn-ı sâbitesinin' özellikleri arasındadır ve değişmezler.

542 FT,3:364.

والصحيح في هذه الأخلاق الإلهية انها كلها في جبلية الانسان، وتظهر لمن يعرفها في كل انسان على حد ما تظهر في الجناب الإلهي

543 FT,3:364.

Buna göre her bir insanın ayrı bir 'ayn-ı sâbitesi ve buna bağlı olarak farklı bir karakteri vardır.

Geldiğimiz bu nokta çok kritik bir noktadır. Bu noktada sorulması gereken soru şudur; durum, eğer Şeyh'in iddia ettiği gibiyse, insanın sabit ve değişmeyen bir karakterle dünyaya gelmiş olduğu sonucu çıkmaz mı? Eğer bu doğruysa, "İnsan karakterinin oluşumunda fitrat mı yoksa çevre mi daha etkilidir?" tartışması daha başlamadan bitmiş olur.

Her ne kadar ilk bakışta öyle görünse de, İbn Arabî'yi okumaya devam edenler, onun, insanın sahip olduğu ahlak yapısının (veya karakterin) iki kaynağından bahsettiğini görür. Buna göre şimdiye kadar bahsedilen şey, insanın yaratılışından getirdiği (ontolojik) ahlaktır/*karakterdir* (huluk), sonradan kazanılan (pedagojik-psikolojik) ahlak/*karakter* (tahalluk) değil!

...Gerçekte o, ahlaktır (huluk), ahlaklanmak (tahalluk) değil!⁵⁴⁴

Şeriat, ahlakın iki kısım olduğuna dikkat çekti: Birisi insanın yaratılışında olandır... Diğeri kazanılmıştır. Kazanılmış olan, ahlaklanmak (tahalluk) diye tabir edilir ve o, ilk yaratılışında bu üstün ahlaka sahip olana benzemeye (çalışmaktır).⁵⁴⁵

Görüldüğü gibi İbn Arabî, insan karakterinin oluşumunda, insanın doğuştan getirdiği ilâhî özelliklerin yanı sıra dünya

544 FT, 3:366. Ahlak diye tercüme edilen خلق kelimesi 'hulukun' diye okundu.

Kelime halkun diye okunursa yaratılış manasına gelir. Ancak İbn Arabî'nin yukarıda yapılan açıklamalarına göre bu ikisi zaten iç içedir ve yanlış olmaz.

فهو في الحقيقة خلق لا تخلق

545 FT, 3:366.

إن الشرع قد نه على أنها على قسمين : من الأخلاق ما يكون في جيلة الانسان... ومنها مكتبة ، فالمكتبة هو الذي يعبر عنه بالتخلق وهو الشبه بمن هي فيه هذه الأخلاق الكريمة جيلة في أصل خلفه

hayatında edindiği huyları önemser. Her ne kadar onun düşüncesinde, özellikle a'yân-ı sâbite konusunda karşılaştığımız determinist anlayış, bize tersini söylese de, kötü huylarla dünyaya gelen birinin, vereceği mücadeleyle mutluluğu yakalayabileceğini söyler gibidir.⁵⁴⁶ Hiç kuşkusuz bu mücadele, son alıntıda gördüğümüz gibi, örnek model olan üstün kişiye benzemeye çalışmakla mümkün olur. O kişi, bütün ilâhî sıfatları kendinde en güzel şekilde gerçekleştirmiş olan İnsan-ı kâmilidir. Bir sonraki bölümde, bunun nasıl yapılacağı anlatılacak, ahlâkî kötülüğün göreceliliği ve onun dünyada bulunmasının gayesi tartışılacaktır.

546 Krş. İbn 'Arabî, *Tehzibu'l-Ahlâq*. Bu kitabında İbn Arabî, insanın kötü huylarını nasıl terk etmesi gerektiğini, mutluluğu ve huzuru nasıl yakalayabileceğini anlatır.

4. İBN ARABÎ'NİN KÖTÜLÜK PROBLEMİNE GETİRDİĞİ ÇÖZÜM (TEODİSE) VE KADER

İbn Arabî'nin varlık felsefesinde kötülüğün anlamını bulmak için çıktığımız yolda, önce İbn Arabî'nin varlığa dair sistemini anlamaya çalışmış, ardından bu sistem içerisinde kötülüğe yer verilip verilmediğini sorgulamıştık. Bir önceki bölümde, İbn Arabî'nin varlık anlayışında kötülüğün inkâr edilmediğini ve tanımlandığını gördük. Bu arada İbn Arabî'nin kötülükle ilgili açıklamalarından yola çıkarak, kötülüğü, din felsefesi tarihi içerisinde genel kabul gören üç sınıfa ayırmanın mümkün olduğunu anladık. Ancak anlaşılması gereken çok önemli bir konu daha vardır. Kötülüğün bu dünyadaki varlığının insan ve Tanrı açısından gerekçesi veya gayesi henüz açıklanmamıştır. Ayrıca mutlak iyi olan bir tanrının, kötülüğün varlığıyla mantıksal olarak nasıl bağdaştırılabileceği henüz gösterilmemiştir. Çalışmanın birinci kısmından hatırlayacağımız gibi düşünce tarihinde birçok filozof, dünyada kötülük var oldukça, mutlak iyi olan bir tanrıya inanmanın mantıksal bir çelişki doğuracağını iddia etmişti.

İbn Arabî'den konuyla ilgili yeterince alıntı yapılmıştır. Gelecek bölümlerde, mümkün olduğunca gereksiz tekrarlardan kaçınarak, şimdiye kadar anlatılanların ışığı altında yukarıdaki sorulara İbn Arabî'nin bir cevabının olup olmadığını tartışılacaktır.

1. İbn Arabî’nin Metafizik ve Doğal Kötülüklere Karşı Tavrı

İbn Arabî’nin teodisesini incelemeye başlamadan önce, geçmiş bölümlerde değindiğimiz, kötülüğün metafizik kaynaklarıyla alakalı açıklamaları maddeler hâlinde özetlemek faydalı olacaktır. Her ne kadar kötülüğü üçe ayırarak incelesek de, İbn Arabî’nin ontolojik sisteminde diğer kötülük çeşitlerini domine eden şey, kötülüğün metafizik kaynağıdır. Bu yüzden kötülüğün metafizik kaynağını kesin hatlarla tespit etmek önemli görünmektedir. Varlık (vücûd), yokluk (adem), mümkün varlık (mevcûd), a ‘yân-ı sâbite, iyilik ve kötülük hakkında buraya kadar yazılanların tamamını göz önünde bulundurarak aşağıdaki gibi bir toplu sonuca gitmek mümkün görünmektedir:

1. İyilik varlıktan, kötülük yokluktandır.
2. Mümkünlerin, varlığa ve yokluğa bakan iki yönü vardır.
3. Mümkünler, iyiliği varlıktan alırken, kötülük yokluktan kaynaklanır.
4. Her mümkün varlığın bir ‘ayn-ı sâbitesi ve her ‘ayn-ı sâbitenin de farklı kapasitesi vardır.
5. Her mümkün, ilâhî rahmet ile gelen varlığı, ancak kendi ‘ayn-ı sâbitesinin kapasitesine göre kabul edebilir.
6. Kötülük olarak ortaya çıkan sorunlar, mümkünün kendi ‘ayn-ı sâbitesinin, varlığı eksik kabulünden kaynaklanır.

Bu hatırlatmadan sonra din felsefesinin meşhur teodise formülasyonuna dönebiliriz. Bu formülasyonda sıralanan, ‘Tanrı mutlak kudret sahibidir.’, ‘Tanrı tamamen iyidir.’ gibi öncüllerin, ‘Kötülük vardır.’ önermesiyle çeliştiği iddiasını incelemeye, öncelikle ‘Tanrı’ sözcüğü ile başlayalım.

Varlığa dair şimdye kadar öğrendiğimiz bilgileri takip ederek, adım adım ilerlemek faydalı olacaktır. İbn Arabî'nin tecelli teorisini ve bu teoriye bağlı olarak oluşan varlık mertebelerini artık bilmekteyiz. İlki, bizim için bilinmez bir sır olan mertebelerin sonuncusu, içinde yaşamakta olduğumuz şehâdet âlemidir. Kendisini iyi veya kötü diye vasıflandırdığımız şeylerin tümü, son âlemin unsurlarıdır. Bu âlem, Allah'ın sûreti üzere yaratıldığına göre yapılması gereken, yukarıda, Tanrı ile kötülüğün aynı anda var olmasını mantıksal bir çelişki gibi gören problemin çözümünde, Hak kavramının değil Allah kavramının incelenmesidir. Çünkü âlem, Hakk'ın değil Allah'ın sûreti üzere yaratılmıştır.

İbn Arabî terminolojisinde gerçek varlık, 'Vücûd' diye ifade edilir ve o, Hakk'a aittir. O, bizim için sır olan ilk mertebededir. Aşkın olan bu mertebede Hak, sırf varlık olduğu için sırf iyiliktir. Hak bizim için ne kadar bilinemez olsa da Allah bizim için bilinmez değildir. O'nu eserlerinden tanırız. Nitekim âlem, O'nun isimlerinin fonksiyonlarını icra edebilecekleri bir mazhar olarak var olmuştur. Sonuç olarak şunu söylemek mümkün görünmektedir; kötülüğün âlemdeki varlığıyla mantıksal bir çelişki gibi görülen Tanrı'dan kasıt, mutlak varlık olan Hak değildir. O, sırf iyi olarak kalmaya devam eder. O hâlde şu soruyu sormak hakkımızdır; âlemde bulunan kötülükler âlemin bir parçası olduğuna göre ve âlem, Allah'ın sûreti üzere yaratılmış bulunduğuna göre, 'Allah, mutlak iyi değildir.' sonucuna varabilir miyiz?

Soruya tersten başlayarak cevap verelim; âlem kötü mü ki, onu yaratan kötü olsun? Kötülüğün ne olduğu nasıl tarif edilecektir? Sevimli bir ceylanı avlayan aslanı gördüğümüzde ne düşünüyoruz? Bu örnekte iyi olan nedir? Ceylanın hayatta kalması için aslanın açlıktan ölmesi iyilik midir?

İbn Arabî, kötülüğün göreceliğine sık sık dikkat çeker. Ona göre, âlemde bizim için kötü olduğunu düşündüğümüz herhangi bir unsura soru sorma imkânımız olsaydı, belki de o, bizim kötü, kendisinin iyi olduğunu söyleyecekti.⁵⁴⁷ İbn Arabî'ye göre âlem mükemmeldir⁵⁴⁸ ve kötülük gibi görülen unsurlar bu mükemmelliğin bir gereğidir. Eğer âlem, içinde kötülüğü barındırmıyorsa eksik kalırdı. Kötülüğü barındırması onun kemalindendir.⁵⁴⁹

Mantıksal kötülük probleminin önermelerinde sorun çıkaran nokta iyiliğe yüklenen anlamdır. İnsan derisini yaktığında acı verdiği için ateş kötü ilan edilemez. Bilindiği gibi ateş olmasa insanlık bugün ulaştığı teknik seviyeye hiçbir zaman ulaşamazdı. Öyleyse kötü diye nitelenebilecek şey ateşin kendisi değil onun amaçlanmamış eserleridir. Bu durumda evrende gördüğümüz hiçbir şeyin zâtî olarak kötülüğünden bahsedemeyiz, kötülük ancak onların amaçlanmamış eserleridir.⁵⁵⁰ Diğer yandan zâtî olarak kötü olmayan bu şeylerin varlık talebini geri çevirmek ve ayrımcılık yapmak, ilâhî adalet gibi, ilâhî rahmetin de sorgulanmasına neden olurdu. Bize kötü gibi görünen şeylerin varlık talebini geri çevirmesi, "Rahmetim her şeyi kuşatmıştır." diyen Allah'ın bu kuşatıcılığına gölge düşürürdü.⁵⁵¹

Buna rağmen aklımıza şu soru gelebilir: Allah mümkünleri yaratırken, onları, eserleri insana zarar vermeyecek şekilde yaratmaz mıydı? Nitekim içinde acı ve ıstırapın olmadığı bir dünya yaratılamaz mıydı, şeklindeki sorular, felsefe tarihinde özellikle ateist düşünürler tarafından sıkça sorulmuştur. Ancak soruya nasıl cevap verilirse verilsin, ateizm her defasında Tanrı anlayışını eleştirecek bir yol bulacaktır. Eğer bu soruya olumlu cevap verilirse, ateistler,

547 FS, 221-222; FT, 1:75.

548 FS, 172; FT, 2:440; 3:517; 5:16; 6:33.

549 FT, 3:461.

550 FS, 221; FT, 1:75; 4:307; 5:178.

551 FS, 177-178.

daha iyi bir dünyayı yaratabileceği hâlde yaratmadığından dolayı teistlerin tanrısını kötü ilan edeceklerdir. Soruya olumsuz cevap verilse bu sefer de onu kudretsiz ilan edeceklerdir.

Bu soruya cevap vermeden önce, İbn Arabî'nin, âleme alternatifler arayan düşüncelerin karşısında olduğunu belirtmekte fayda vardır. Ona göre içinde bulunduğumuz mümkün âlem kâmilidir ve bundan daha mükemmel olanını tasavvur etmek, ondan da daha mükemmelinin olabileceği düşüncesini yaratacağı için bizi sonu gelmez bir yola sokar:

Mümkün, son derece ideal ve kâmil bir şekilde var olmuştur. Ondan daha kâmilî yoktur. Daha kâmilî olsaydı, kemalin yaratılması tasavvur edileceği için, iş sonsuza giderdi. Mümkün, kemal mertebesine uygun olarak var olmuş ve mükemmel olmuştur.⁵⁵²

'Allah, mümkünleri, eserleri insana zarar vermeyecek şekilde yaratamaz mıydı?' sorusuna İbn Arabî'nin yaklaşımı ilginçtir. Ona göre Allah, âlemi yaratırken keyfî davranamazdı. Yaratılış esnasında Allah'ın da dışına çıkamadığı sabit birtakım hakikatler vardır. Sözüünü ettiğimiz yaratılış, bir hiyerarşiye tabidir. Yaratılış gerçekleştiren ilâhî sıfatlardan kudret, iradeye, irade ilâhî ilme, ilâhî ilim de mâlûma tabidir. Zincirin ilk halkası olan ma'lûm da pek tabii olarak âlemdeki mümkünlerin a'yân-ı sâbitesidir. Buna göre, mümkün varlıkların hakikatleri olan a'yân-ı sâbite, Allah'a kendi haklarındaki bilgileri verir. Böylece ilâhî ilimde o mümkünlerin bilgisi oluşur. İlâhî irade bir şeyi var etmek istediğinde bu ilimdeki bilgileri kullanır. Kudret, iradenin isteğini gerçekleştiren güçtür.⁵⁵³ Daha önce gördüğümüz gibi mümkünlerin bu hakikatleri hiçbir

552 FT, 1:75.

فقد وجد الممكن على أقصى غايته وأكملها فلا أكمل منه ، ولو كان الأكمل لا يتناهى لما تصور خلق الكمال وقد وجد مطابقاً للحضرة الكمالية فقد كمل.

553 FS, 60, 83, 96; FT, 1:74.

zaman değişmez. Onları Allah bile değiştiremeyeceği için, mümkünleri, kendi hakikatlerinin O'na verdiği bu bilgiye göre yaratır.

Tekrar 'Tanrı neden başka türlü yaratmadı?' sorusuna dönersek şöyle bir sonuca ulaşmış oluruz: Varlık, sırf iyiliktir ve Allah ayırım yapmadan her mümkününe bu varlığı verir. Ancak mümkünlerin hakikatleri farklı farklıdır. İçlerinden bazıları varlığı tamamıyla alabilecek kabiliyette değildir ve bu yüzden yarı karanlıkta kalırlar. İstenmeyen kötülük, karanlıkta kalan bu bölgelerde ortaya çıkar. Bazen de mümkünler, kendilerine ikram edilen varlığı tek bir zaman diliminde alamazlar ve sorun bundan kaynaklanır.⁵⁵⁴

Bütün bu açıklamalardan sonra İbn Arabî'nin, dünyada kötülüğün var olmasının sorumluluğunu, mümkün varlıkların kabiliyetsizliğine bağladığını ve onları suçlu ilan etmiş olduğunu düşünmek fevkalade yanlış olur. O, görmekte ve açıklamakta zorlandığımız mevcut durumun bir analizini yaparak, neyin nasıl meydana geldiğini açıklar ama bununla bir suçlu arıyor değildir. Zira ona göre ortada suç olarak görülecek bir durum yoktur. Her şey olması gerektiği gibi olmaktadır ve âlemde hepsine ihtiyaç vardır. Nitekim âlem bu şekilde mükemmel olur. İbn Arabî bu durumu, dünyadaki iki ayrı varlığın güneş ışınlarını almadaki farklı kabiliyetlerine dikkat çektiği şu satırlarında dile getirir:

...Güneş ışığı altındaki çamaşır ve çamaşırcı örneğinde olduğu gibi; çamaşır güneş ışığıyla ağarırken, yüzü beyaz olan çamaşırcının yüzü kararır. Hikmet sahibi olan kişi onlar hakkında şöyle der: Işık tektir, fakat çamaşırcının mizacı güneş ışığından sadece siyahı kabul ederken, çamaşır ise beyazlığı kabul edecek mizaçtaadır. Mizacın, seni beyazı kabul etmekten alıkoymuştur. Çamaşıra da şöyle denilir; mizacın seni siyahı kabul etmekten alıkoymuştur. Zikredilenlerin her birisi hâl diliyle şunu söyleyebilir:

554 İbn 'Arabî, "Kitâb Menzil al-kutb ve makâmahu ve hâlehu", 251.

‘Niçin bana siyahı kabul edebilecek bir mizaç vermedin?’ Çamaşırcı da şöyle der: ‘Niçin bana beyazı kabul edebilecek bir mizaç vermedin?’ Deriz ki: Âlemde çamaşır ve çamaşırcının bulunması gereklidir. Âlemde beyazı kabul edecek bir mizaç olması gerektiği kadar siyahı kabul edecek bir mizaç da olmalıdır. Her kim olursanız olun, her ikiniz de gerekisiniz. Âlemdeki her şey gereklidir ve âlemde her mizaç bulunmalıdır. Hak Teâlâ fiilini, kullarında var ettiği amaçlara göre değil, hikmetin gereğine göre gerçekleştirir. Hikmetin gerektirdiği şey ise âlemde meydana gelmiş olandır.⁵⁵⁵

Âlemde bulunan her şeyin gerekli olduğu düşüncesi, doğal yaşamla ilişkilendirildiğinde anlaşılması ve kabullenilmesi zor olmayan bir teori olarak görülebilir. Ancak ahlâkî kötülük olarak tarif ettiğimiz eylemlerin varlığı hakkında da benzer düşüncelere sahip olabilir miyiz? Bir sonraki bölümde bu sorunun cevabı tartışılacaktır.

2. İbn Arabî’nin Ahlâkî Kötülüklere Karşı Tavrı

Allah-âlem-insan üçlüsünün bir resmin farklı boyutları gibi olduğunu daha önce görmüştük. İbn Arabî’ye göre Allah’ın mutlak iyi ve âlemin mükemmel olduğu yukarıda açık-

555 FT, 4:340-341.

كالشفة والقصار في فيض الشمس نورها فيفيض الشفة وتسود وجه القصار إن كان أبيض فيقول لهما الحكيم النور واحد ولكن مزاج القصار لا يقبل من نور الشمس إلا السواد والشفة على مزاج يقبل البياض فمزاجك منعك من قبول البياض، ويقال للشفة مزاجك منعك من قبول السواد، فلكل واحد من المذكورين أن يقول فالمسئلة بحالها لم لم تعطني المزاج الذي يقبل السواد؟ والقصار يقول: لم لم تعطني المزاج الذي يقبل البياض؟ قلنا: لا بد في العالم من شفة وقصار، فلا بد من مزاج يقبل البياض ومزاج يقبل السواد فلا بد منكما كتتما فإن العالم لا بد فيه من كل شيء. فلا بد أن يكون فيه كل مزاج والحق تعالى ما هو فعله مع الأغراض التي أوجدها في عباده وإنما هو مع ما تطلبه الحكمة، والذي اقتضته الحكمة هو الواقع في العالم

landı. Sıra, bu resmin üçüncü boyutu olan insanın durumunun açıklanmasındadır. Hırsızlık, cinayet, tecavüz, işkence vb. kötülüklerin faili olan insanı da aynı şekilde iyi ve mükemmel olarak nitelememiz doğru olur mu?

Öncelikle insan derken neyi kastediyor olduğumuzu belirtmemiz çok önemlidir. İbn Arabî'nin insan ile ilgili düşüncelerine yer verdiğimiz bölümde insanı iki kısma ayırmıştık. Kısaca hatırlayacak olursak, 'insanlık' ve 'birey insan' diye de ayırabileceğimiz bu iki kısmın ilki, Allah'ın sûreti üzerine yaratılan bir varlık türüdür ve âlemdeki tüm diğer varlıkların en üstünüdür. Bu varlık türü içerisinde, türün tüm özelliklerini eksiksiz bir şekilde sergileyen insana, tam insan manasında 'İnsan-ı kâmil' denir. İlk insan olan Âdem bir İnsan-ı kâmil'dir⁵⁵⁶ ve İnsan-ı kâmiller, dünyadaki varlıklarını kıyamete kadar sürdüreceklerdir. Ancak her insan böyle değildir. İnsanlar, 'insanlık ideası' olarak görebileceğimiz İnsan-ı kâmil'e benzemekte birbirlerinden ayrılır. Bu konuda onlar derece derecedir ve en üstte insanlığını tamamlayabilmişler yer alırken, en altta ise insanlıktan nasibini alamamış ve bu yüzden İbn Arabî'nin *hayvan insan* dediği bireyler vardır. O, eserlerinde İnsan-ı kâmillerin yanı sıra, insanlığı, üzerinde farklı yansıtan birey insanlardan söz eder.

Kolaylıkla tahmin edilebileceği gibi ahlâkî kötülük başlığı altında inceleyeceğimiz insan, İnsan-ı kâmil değil birey olan insandır. Zira yalan, cinayet, hırsızlık gibi kötülükleri İnsan-ı kâmillerin yapabileceği düşünülemez. O hâlde yukarıda Allah-âlem-insan üçlemesinde mükemmel ve iyi olmayan hiçbir şey yoktur. Çünkü bu üçlemede insanla kastedilen, birey insanlar değil insanlığın bir nüvesi veya ideası olarak İnsan-ı kâmillerdir.

556 İbn Arabî'nin Âdeme dair fikirleriyle ilgili yapılmış bir çalışma için bk. Zafer Erginli, "İbn Arabî'ye göre Hz. Âdem'de temel insan nitelikleri", *Tasavvuf Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1)* 21 (2008): 161-197.

İtiraf etmem gerekirse çalışmam boyunca beni en fazla yoran bölüm, ahlâkî kötülük karşısında İbn Arabî'nin takındığı tavrı belirlemeye çalıştığım bu bölüm oldu. Ne yazık ki İbn Arabî'nin bu konuda ki fikirleri çok net değildir. İbn Arabî'nin eserlerinde konuyla ilgili karşılaştığımız paragraflar, onun bu konuda iki farklı yaklaşım sergilediği izlenimi uyandırmaktadır. İlginç olan ise, İbn Arabî araştırmacılarının çoğunun, araştırmalarında bu iki yaklaşımdan birini temel alarak diğerinden sarfınazar etmesiydi. Mesela bir İbn Arabî uzmanı olan Afîfî, İbn Arabî'nin ahlâkî kötülük konusunda, Vahdet-i Vucûd düşüncesine paralel olarak determinist bir yaklaşım sergilediğini ileri sürer. Afîfî'ye göre yer çekiminden dolayı insanın kafasına düşen bir taş, o insanın ölümünden ne kadar sorumlu tutulabilirse, hür iradeye yer verilmeyen İbn Arabî'nin sisteminde de insan, o kadar sorumlu tutulabilir.⁵⁵⁷ Öte yandan Chittick, bu konuda daha çok, aşağıda açıklayacağımız ikinci görüşü ön plana çıkarmaktadır. Ona göre insanlar bu dünyaya, Allah'ın tüm isimlerinin tam bir mazharı olmak, bu isimleri birbiriyle dengeleyerek mükemmel harmoniyi yakalamak ve İnsan-ı kâmil olmak için gelirler. Dünya hayatında bunu başaranlar mutlu olurlar.⁵⁵⁸

Konuya öncelikle, birbiriyle çelişir gibi görünen iki farklı tavrı özetleyerek başlayalım. Bunların ilki, Şeyh'in ontolojik sisteminin gereği olarak ortaya çıkan katı determinizmdir. Bu determinizme göre insanların fitratlarını değiştirme şansları yoktur ve her insan, aslında yaratılışının gereklerini yerine getirmektedir. Zira a' yân-ı sâbite dediğimiz insana ait hakikatler sabittir ve değişmezler. Bu yüzden, ahlaken daha iyiyi yakalamak için, dünya hayatında verilecek bir mücadeleden ve buna bağlı olarak bir hür iradede söz edilemez.

557 Afîfî, *Muhîddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, 149-158.

558 Krş. Chittick, *Hayal Âlemleri*, 54-57, 65-66; *Varolmanın Boyutları*, 124-125, 207.

Diğer yandan, İbn Arabî'nin insanın ontolojik temeline dair geliştirdiği fikirleri, bu konuda bize ikinci bir bakış acısı sunar. Allah'ın sûretine göre yaratılmış olan İnsan-ı kâmil, insanlığın prototipi ve temelidir. İlk insan olan Âdem İnsan-ı kâmil olmakla beraber, onun çocukları, insanlığın kemalinden gittikçe uzaklaştılar. Dolayısıyla ahlâkî kötülük olarak ortaya çıkan insandaki kusurların, ilk örnek olan insan-ı kâmil'e benzemeye çalışmakla giderilebileceğini düşünebiliriz. O hâlde bizim bu dünyada bulunma amacımız bu mücadeleyi vermektir. Kabul edilebileceği gibi bu mücadeleyi verecek olan insanın hür iradeye sahip olması beklenir.

Bu kısa özetten sonra konuyu, İbn Arabî'den yaptığımız alıntılar ışığında değerlendirip, çelişkili gibi görülen bu iki görüş arasında ortak bir paydanın olup olmadığını görmeye çalışalım.

Birinci Yaklaşım

Bu görüşün nereden kaynaklandığını anlatmaya başlamadan önce, İbn Arabî'nin sisteminde önemli bir yere sahip olan 'meşiet' ve 'emir' kavramlarını açıklamakta fayda vardır. *Fütûhât*'ın ilk cildinde bu tür terimlerin kısa bir tarifini veren İbn Arabî, özü gereği zorunlu olan varlığı 'ilah' diye isimlendirdikten sonra, O'nun kendini ve mümkün varlıkları bilmesine 'ilim' der. Mümkünlerin (dış) varlığa gelmesinden önce onlarla alakalı olan ilmin, Allah'ta bulunması durumuna 'meşie' denir. Meşiete uygun olarak mümkünün varlığını dileyen ise ilâhî 'irade'dir.⁵⁵⁹ Aslında Arapçada 'irade' ve 'meşiet' aynı manaya gelir ve dilemek, istemek anlamındadır. Ancak İbn Arabî bu ikisini birbirinden ayırarak, 'meşiet' ile mümkünlerin, hakikatlerinde bulundukları duruma göre var olmalarını dileyen, ezeli ilâhî bilince işaret eder. 'İrade' ise, ezelde ilâhî meşiet tarafından belirlenmiş olan mümkün varlıkların, dış varlığını yokluğuna tercih eden iradedir.

Muğlak olan bu konuyu biraz daha açmak istersek, geriye dönerek mümkün varlıkların Allah ile olan ilişkilerini hatırlamamız gerekecektir. İlim mâlûma tabidir, kuralını hatırlayalım. Allah, var olacak her mümkünü yaratırken, onu, değişmeyen hakikati olan 'ayn-ı sâbitesinden aldığı bilgiye göre yaratır. Yani mümkün varlık, henüz izafî yoklukta iken kendisiyle alakalı tüm bilgileri Allah'a verir ve Allah, bu bilgilere göre onu (dışta) yaratır. Henüz daha varlık kazanmamış mümkünlere ait ilâhî bilinçteki bu bilgiler, meşiettir. Allah'ın ezelden dilemesi de diyebileceğimiz meşiet, aslında kaderin sırrıdır. Her şey bu meşiete göre yaratılır. İlâhî irade ise, mümkün varlığın meşiete uygun olarak dışta varlık kazanmasını diler. Meşiet ve irade arasındaki fark kabaca şöyle özetlenebilir: Birincisi kuralları belirlerken, ikincisi bu kurallara dışta varlık verir.

Toparlayacak olursak, mümkün varlıkların dışta varlık kazanmalarıyla ilgili şu şekilde bir hiyerarşiden bahsetmek doğru olacaktır: Mümkünlerin a'yân-ı sâbitesi, ilâhî ilme, kendileri hakkındaki bilgileri verir. İlâhî ilim de onlara ait bu şekilde oluşan bu bilgi meşiettir. Meşiete uygun olarak herhangi bir mümkünün dışta var olmasını dileyen ise ilâhî iradedir. İlâhî iradenin bu isteği, ilâhî kudret tarafından yerine getirilir ve mümkünlere var olmaları '*emr*'i (ol=كن) verilir.⁵⁶⁰ İbn Arabî'nin ahlâkî kötülükle ilgili ilk görüşünü açıklamak için ulaşmaya çalıştığımız ikinci kelime bu '*emir*'dir. İbn Arabî, '*emr*'i ikiye ayırarak kullanır. Ona göre iki çeşit emir vardır. Birincisi yukarıda görüldüğü gibi ilâhî iradenin isteğine uygun olarak mümkün varlığa verilen '*Ol*' (كن) emridir. Bu yüzden bu emir çeşidine oluş/yaratılış emri (el-emru't-tekvînî) denilebildiği gibi, vasıtasız emir de denir. Zira bu emir, arada hiçbir vasıta olmaksızın mümkünü verilmiştir. Öte yandan vasıtalı emir ile İbn Arabî ikinci tür bir emre işaret eder ve bununla Allah'ın

560 FT,1:74.

peygamberleri vasıtasıyla verdiği emirleri kasteder. Buna teklifi emir (el-emru't-teklifi) de denir.⁵⁶¹

Emir ve meşiet ile ilgili bu ön bilgilerden sonra konumuza tekrar dönerek insan eylemleriyle bu iki terimin ne tür bir ilişki içinde olduğunu görelim. İbn Arabî âlemdaki her şeyin meşiete göre var olduğunu ve hareket ettiğini ileri sürer. Bu konuyu insan özelinde ele alırsak; meşiet, insan olarak bizim nasıl bir fizikî yapıya sahip olacağımızdan, nasıl bir karaktere sahip olacağımıza kadar her şeyi belirler. Bu geniş yelpazede, insanlar arası ilişkilerde ne tür eylemlerde bulunacağımız da yer alır. Bütün bunlar meşiete uygun olarak tekvinî emirle gerçekleşir. Öte yandan Allah'ın insanlara peygamberleri vasıtasıyla gönderdiği teklifi emirler de vardır. Buna göre yalan, hırsızlık ve cinayet gibi eylemler Allah'ın gönderdiği bu emirlerle yasaklanmış ve günah kabul edilmiştir. Ancak ortada ciddi bir sorun vardır. Yalan, hırsızlık ve cinayet gibi eylemler, insanlar tarafından, meşiete uygun olarak birinci tür emrin gereği olarak ortaya çıkar ve bundan kaçış yoktur. İnsanların ilâhî meşiete uygun olarak yapmak zorunda oldukları bu eylemlerin, ikinci tür emir olan emr-i teklifi ile yasaklanması ve günah ilan edilmeleri ne anlama gelir?

Öncelikle İbn Arabî'nin bu konudaki ifadelerine göz atalım:

... Böylece biliriz ki, bugün âlemde uygulanan bütün hükümler, zâhirde şeriat diye isimlendirilen hükümlere aykırı da olsa, hiç kuşkusuz Allah'ın hükümleridir. Çünkü gerçekte sadece Allah'ın hükmü uygulanabilir. Zira âlemde gerçekleşmekte olan her iş, yerleşik şeriatin hükmüne göre değil, ilâhî meşietin hükmüne göre gerçekleşmektedir...

Varlıkta meşiet dışında ne bir şey ortaya çıkabilir ne de bir

561 FT, 1:74; Afîfî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, 157; Konuk, *Fusûs-ül-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 3:280-282.

şey ortadan kalkabilir. O hâlde, 'itaatsizlik' diye adlandırılan şey ile ilâhî emre karşı gelindiğinde, bu karşı gelmeyle, emr-i tekvîni değil vasıtalı emir (emr-i teklîfi) kastedilir. (Dolayısıyla) hiç kimse, işlediği fiillerde meşiet yönünden Allah'a karşı gelmemiştir. Karşı gelme ancak vasıtalı emre (emr-i teklîfi) yönelik olabilir. Anla!⁵⁶²

Konuyu basite indirgeyerek anlatmak şöyle mümkün olabilir: Örneğin A şahsı, beyaz ırka ait B ve C şahıslarının oğludur. Üniversiteyi bitirdikten sonra avukat olmuştur. Bir gün bürodan eve dönerken yolda karşılaştığı eski bir arkadaşıyla tartışır ve kavga esnasında onun ölümüne neden olur. Allah'ın peygamberleri vasıtasıyla indirdiği dinlere göre, A şahsının suçlu olduğunu ve hem bu dünyada hem de ahirette cezalandırılması gerektiğini biliyoruz. Çünkü A şahsının bu hareketi, yukarıda söz ettiğimiz Allah'ın ikinci tür emri (teklîfi) olan şeriate aykırıdır. İbn Arabi bu durumu kabul etmekle beraber A şahsın başka türlü davranamayacağını ileri sürer. Çünkü A şahsının hangi anne babadan doğacağı, hangi ten rengine sahip olacağı ve hangi okulları okuyacağı meşiete göre gerçekleşmiştir. Avukatın eski arkadaşıyla karşılaştığında başka türlü davranma imkânı yoktu. Çünkü hiç kimse, birinci tür emir olan meşietin emrine, yani yaratılış emrine (emr-i tekvîni) karşı gelemmez. Bu bakış açısından hareketle, her ne kadar şeriate göre, yapılan bazı eylemler günah ve itaatsizlik olarak görülse de, son tahlilde bütün insanlar yapmak zorunda oldukları şeyi yapmak-tadırlar. Zira meşiete karşı gelmek mümkün değildir. İnsanlar,

562 FS, 165.

ومن هنا نعلم أن كل حكم ينفذ اليوم أنه حكم الله عز وجل، وإن خالف الحكم المقرر في الظاهر المسمى شرعاً إذ لا ينفذ حكم إلا الله في نفس الأمر، لأن الأمر الواقع في العالم إنما هو علي حكم المشيئة الإلهية لا على حكم الشرع المقرر... فلا يقع في الوجود شيء ولا يرتفع خارجاً عن المشيئة فإن الأمر الإلهي إذا خولف هنا بالمسمى معصية فليس إلا الأمر بالواسطة لا الأمر التكويني. فما خالف الله أحد قط في جميع ما يفعله من حيث أمر المشيئة، ف وقعت المخالفة من حيث أمر الواسطة فافهم.

meşiet dolayısıyla yapmak zorunda olduklarını yaptıklarında, eğer bu, şeriate uygun olarak gerçekleşirse buna 'itaat', değilse 'itaatsizlik ve günah' denir.⁵⁶³

Böylelikle şu anlaşılmış oldu; insanların bir şey hakkında iyi veya kötü şeklindeki yargıları, meşiete göre değil şeriate göredir. Önceki bölümlerde, insanlara göre kötü görünen şeylerin özlerinde iyi olduğu, kötülüğün göreceli olduğu ve şeriate veya insanların örfüne göre kötü görüldükleri birkaç defa vurgulanmıştı.

İbn Arabî'nin âleme ve olaylara dair bu yaklaşımı, birtakım soruları gündeme getirmektedir. Bunlardan bir tanesi insanın hür bir iradeye sahip olup olmadığıdır. Bir diğer soru da, bir önceki soruya bağlı olarak insanın eylemlerinden dolayı sorumlu tutulup tutulmayacağıdır. Önceki soruların cevaplarının olumsuz olması hâlinde sorulacak son soru da şu şekilde olabilir: İnsan hür ve sorumlu değilse, Allah neden peygamberler gönderir ve insanın eylemlerine karşılık olarak neden ceza veya ödül vaat eder?

Doğrusu bu soruların cevaplarını anlamak her zaman kolay olmaz. Görülebildiği kadarıyla İbn Arabî'nin sisteminde, bizim anladığımız manada hür bir iradede söz etmek mümkün değildir. Bilindiği gibi İbn Arabî'ye göre insan fiilleri de dâhil bütün fillerin gerçek faili Allah'tır. Buna ek olarak Şeyh, insanlar da dâhil hiç kimsenin, eylemlerini seçerken hür olmadığını ileri sürer.⁵⁶⁴

563 FS, 165-166; FT, 6:119.

564 İbn Arabî'nin, insanın hürriyetine dair fikirlerini doyurucu bir şekilde ele alan bir makale Prof. El-Mesbahî tarafından İstanbul'daki İbn Arabî Sempozyumu'nda sunulmuştur. Kısaca özetlenecek olursa: Varlıkta Hak'tan başkası hür değildir. Çünkü O, her şeyden müstağnidir. Hakk'ın uluhiyet ve rubûbiyyet veçhesi olan Allah ve Rab ise hür değildirler. Çünkü ilah bir melûha ve Rab'de bir merbûba muhtaçtır. Buna göre, varlığını Hakk'a borçlu olan bir kulun hürriyetinden de söz etmek mümkün değildir. Allah-kul ilişkisinde kul köledir. Kulun hürriyetinden ancak, kulun başkalarıyla olan ilişkilerinde söz edilebilir. İnsan, Allah'a olan kulluğunu kuvvetlendirdikçe

Allah'tan başka kimsenin bir fiili olmadığı gibi, varlıkta seçimle gerçekleşen bir fiil de yoktur. Âlemde bilinen bütün seçimler cebirden kaynaklanır ve herkes seçiminde mecburdur. Gerçek fiilde ise, bir zorlama olmadığı gibi bir seçim de yoktur, çünkü onu Zât gerektirir ve bu gerçekleşmiştir.⁵⁶⁵

Görüldüğü gibi İbn Arabî'ye göre bir hür iradedden bahsetmek mümkün değildir. Ancak o, bizi bundan daha büyük bir şeyle şaşırtmaya devam eder. Ona göre Allah da hür değildir. Yukarıdaki alıntının son kısmında İbn Arabî, bir zorlama veya seçimin olmadığı gerçek fiilin sahibi olarak Zât mertebesini işaret eder. Hatırlanacağı gibi, varlığın ilk mertebesi olan Zât mertebesi bizim için bilinemez olan bir sırdır. O, bu ilk mertebede hiçbir şeye muhtaç olmayandır. Hakk'ın ilah veçhesiyle zuhur ettiği ve Allah adını aldığı mertebe ise ikinci mertebedir. İlginç olan şudur ki, bu mertebede ilâhî isimleriyle bulunan ilah, ilahlığını uygulayabileceği bir objeye muhtaçtır.

İlah sahibi olmakla O'nu ilah kıldık. Biz bilinmedikçe, O bilinmez. Allah'ı en iyi bilen kimse olan Peygamber, 'Nefsini bilen rabbini bilir.' demiştir.⁵⁶⁶

âlemdeki diğer şeylere karşı özgür olur. Bunun tersi de mümkündür. İnsan başka şeylerin kölesi olunca Allah'a kulluktan uzaklaşır. Bk. Mohamed El-Mesbahî, "Tezatlar Üzerinden Yazmak: İbn-i Arabî'de Hürriyetin Derin Tecellileri", *Modern Çağ ve İbn-i Arabî* (İstanbul: Kültür A.Ş. Yayınları, 2008), 155-189.

565 FT, 3:106.

فلا فعل لأحد سواه ، ولا فعل عن اختيار واقع في الوجود ، فالاختيارات المعلومة في العالم من عين الجبر ، فهم المجبورون في اختيارهم ، والفعل الحقيقي لا جبر فيه ولا اختيار لأن الذات تقتضيه فتحقق ذلك

566 FS, 81

فنحن جعلناه بمألوهيتنا إلها ، فلا يعرف حتى نعرف. قال عليه السلام : « من عرف نفسه عرف ربه » وهو أعلم الخلق بالله.

Âlem, Allah'ın isimlerinin fonksiyonlarını icra edebildikleri bir alandır. Böylelikle âlem, varlığını Allah'a muhtaç olurken, Allah da ilah olması bakımından âleme muhtaçtır. Âlem, Hakk'ın bir nevi gıdasıdır.⁵⁶⁷ Öyleyse ne âlem hürdür ne de Allah. İbn Arabî bu duruma şu şekilde değinir:

Allah seni başarıya erdiresin bilmelisin ki hürriyet, ilâhî değil zâtî bir makamdır. Kul için (hürriyet) kesinlikle gerçekleşmez. Çünkü kul, Allah'ın özgürlük kabul etmeyen kölesidir. 'İlah' olması bakımından Hak için hürriyeti imkânsız saydık. Zira efendinin kölesiyle, mal sahibinin malıyla ve hükümdarın mülküyle irtibatlı olması gibi İlah da melûhu ile irtibatlıdır...⁵⁶⁸

Hiç kuşkusuz Hak, özgür ve hiçbir şeye ihtiyacı olmayandır. Yukarıda kastedilen durumun, İbn Arabî'nin altını çizdiği gibi ulûhiyet mertebesiyle alakalı olduğu unutulmamalıdır.⁵⁶⁹

Peki, bu bakış açısından hareketle, dünyada yapılan iyi ve kötü eylemlerin sorumluluğu kime yüklenmelidir? Bu konuda İbn Arabî bizi şaşırtmaya devam eder. Bir tarafta sorumluluğu insana yükleyen İbn Arabî, bir başka tarafta Hakk'ı işaret eder. Afîfî, bu durumun İbn Arabî'nin Vahdet-i Vucûd teorisinin bir gereği olduğunu kaydeder. Afîfî'ye göre bu sistemde insan, 'Ben sorumluyum'. dese de olur; 'Hak sorumludur.' dese de olur.⁵⁷⁰

İbn Arabî'nin bu konudaki ifadeleri Afîfî'yi haklı çıkarıyor görünmektedir. Bu ifadelerin ilki, onun kaderle alakalı

567 FS, 81.

568 FT, 3:341.

اعلم وفقك الله أن الحرية مقم ذاتي لا إلهي ولا يتخلص للعبد مطلقا فإنه عبد الله عبودية لا تقبل العتق ، وأحلناها في حق الحق من كونه إلها لارتباطه بالمألوه ارتباط السيادة بوجود العبد والمالك بالملك ،
والمالك بالملك

569 FT, 3:342.

570 Afîfî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, 152.

açıklamalarında geçer. İbn Arabî'ye göre Allah, sır olan Kader'in bilgisini, tamamını değilse de kısmî olarak arif olan kullarına açar. Bu konuyla ilgili olarak değişik yerlerde açıklamalar yapan İbn Arabî, bu sırrın kendilerine açıldığı ariflerin, gerçekleri gördüklerini ifade eder. Bu gerçeklere göre bizim, Hakk'ın yaptığını iddia ettiğimiz şeyler, Hak'tan değil, bizim hakikatlerimizden kaynaklanır.⁵⁷¹

Bu, ariflerin bu (dünyada) keşfettikleri bir iştir. Onlar, kendilerine Hakk'ın yaptığını iddia ettikleri şeyi, Hakk'ın yapmadığını ve söz konusu şeyin kendilerinden kaynaklandığını görürler. Hak, onları ancak üzerinde bulundukları duruma göre bilir... O'nun meşiet (dilemesi) tek bir şeyle ilgilidir. O da, ilme tabi olmaktır. İlim ise mâlûma tabidir. Mâlûm ise, sen ve senin hâllerindir. İlmin mâlûmda bir etkisi yoktur. Bilakis mâlûmun ilimde bir etkisi vardır. O (mâlûm), ilme, hakikatinin üzerinde bulunduğu durumu haber verir.⁵⁷²

Görüldüğü gibi, insanların yaptığı bütün eylemlerin kaynağı yine kendileridir. Allah, insanların hakikati olan a'yân-ı sâbitelelerinden aldığı bilgiyle hareket etmektedir. O, bu bilgiler (meşiet) ışığında eylemlerin var olmasını diler (irade). Bizden kaynaklanan eylemlere Allah'ın tek katkısı, fiile varlık vermektir. Yani fiili yaratmasıdır. Ancak özünde hiçbir kötülük barındırmayan fiil, kullanıldığı yere göre iyi veya kötü yargısıyla karşılaşır. Bu yargılara göre övülen veya yerilen eylemlerin gerçek kaynağı insan olduğu için, övülecek veya yerilecek kişi sadece insandır:

571 FS, 59-60, 81-83.

572 FS, 82.

وهو الأمر الذي كشفه العارفون هنا فيرون أن الحق ما فعل بهم ما ادعوه أنه فعله وأن ذلك منهم ، فإنه ما علمهم إلا على ما هم عليه... فمشتته أحدية التعلق وهي نسبة تابعة للعلم. والعلم نسبة تابعة للمعلوم والمعلوم أنت وأحوالك فليس للعلم أثر في المعلوم ، بل للمعلوم أثر في العلم فيعطيه من نفسه ما هو عليه في عينه.

Hüküm sahibi olan Hak ise eğer, sana varlık vermekten başka O'na ait bir şey yoktur. (Bu durumda) senin hakkında verilen yargı sana aittir. Öyleyse sen, kendinden başkasını övme ve kendinden başkasını kınama! Hakk'a hamd etmenin tek sebebi, sana varlık vermesidir; çünkü (varlık vermek) sana değil, O'na aittir. Dolayısıyla sen, yargılarla/hükümlerle O'nun gıdası, O ise varlıkla senin gıdandır. Senin üzerinde belirlenen şey, Hakk'ın üzerinde de belirlenmiştir. O hâlde emir, Hak'tan sana ve senden O'na'dır. Ancak sen 'sorumlu' diye isimlendirildin. Onun seni sorumlu yapması, senin hâl dilinle ve üzerinde bulunduğu durumla 'Beni sorumlu yap.' demiş olman sebebiyledir. O ise sorumlu diye isimlendirilmez.⁵⁷³

Hak'tan mümkünlere dönen şey, onların zatlarının kendi hâlleri hakkında verdikleri (bilgidir)... (O hâlde mümkün) iyiliği, kendisinden başkası vermediği gibi, bunun tersini de veren kendisinden başkası değildir. Bilakis nimeti de acıyı da kendisine o verir. (Bu durumda) kendinden başkasını övmesin ve kendinden başkasını kınamasın.⁵⁷⁴

Bu alıntılardan anlaşıldığı kadarıyla, insanın fiillerini yaratan Allah, bunu, insanın hakikatinden almış olduğu bilgiye uygun olarak yapar. Bu durumu gerekçe gösteren İbn Arabî, insanı sorumlu ilan eder. Ancak durum bu görülenden çok daha karmaşıktır.

573 FS, 83.

وإن كان الحاكم الحق ، فليس له إلا إفاضة الوجود عليك و الحكم لك عليك . فلا تحمد إلا نفسك ولا تذم إلا نفسك . وما يبقى للحق إلا حمد إفاضة الوجود لأن ذلك لا لا لك . فأنت غذاؤه بالأحكام وهو غذاؤك بالوجود . فتعين عليه ما تعين عليك . فالأمر منه إليك ومنك إليه . غير أنك تسمى مكلفا وما كلفك إلا بما قلت له كلفني بحالك وبما أنت عليه ، ولا يسمى مكلفا اسم مفعول .

574 FS, 96.

فلا يعود على الممكنات من الحق إلا ما تعطيه ذواتهم في أحوالها... فما أعطاه الخير سواء ولا ضد الخير غيره ؛ بل هو منعم ذاته ومعذبها . فلا يذمن إلا نفسه ولا يحمدن إلا نفسه .

Geriye giderek, içinde insanların da olduğu mümkün varlıkların arketipleri olan a'yân-ı sâbitenin nereden neşet ettiğini hatırlayalım. Eğer a'yân-ı sâbite, Hak'tan bağımsız, paralel bir varlıktan gelmiş olsa ve Allah, onlardan aldığı bilgiye uygun olarak onların bu dünyadaki eylemlerine hayat veren olsaydı, mümkün varlık olan insana sorumluluk yüklememiz doğal olurdu. Ancak Afîfî'nin de daha önce değindiğimiz ifadesinde yer aldığı gibi, Varlık tektir ve Hakk'a aittir. Dışarıdan gelen bir şey yok ki sorumluluğu ona yükleyelim. A'yân-ı sâbite dediğimiz hakikatler, ilk tecelli ile birlikte Hak'tan zuhur etmişlerdir. O hâlde eylemlerinden dolayı insanın yerilmesi geçici bir durumdur ve gerçek adres Hak'tır.

Durum bu belirtilen gibi de olsa, söz konusu eylemlerden dolayı Hakk'ın yine de kötülük yaptığı söylenemez. Zira bu eylemler özünde kötülük değilken, insanın eliyle gerçekleştikleri mekâna, zamana, örf ve şeriate göre kötü diye adlandırıldı. Perde arkasında ise kötü bir şey yoktur ve bu yüzden Hakk'ın, kötülüğü yarattığı iddia edilemez. Fakat bu eylemler perdenin ardında kötülük değilse bile, perdenin önü olan âlemde ya övülendir ya da yerilendir. Ancak varlıkta Hak'tan başkası da yoktur. O hâlde insanlar tarafından övülse de yerilse de bütün işler Hakk'a döner. Zira yaratılmış olan mümkünlerin sıfatlarıyla zuhur eden Hak'tan başkası değildir.

Görmez misin ki Hak, yaratılmışların sıfatlarıyla, eksik ve yerilmiş sıfatlarla görünür ve bu durumu haber verir. Görmez misin ki yaratılmışlar baştan sona kadar Hakk'ın sıfatlarıyla görünür. Ve nasıl ki o sıfatlar Hakk'ın, sonradan yaratılmışların sıfatları da Hakk'ın sıfatlarındandır. Allah'a hamdolsun. Öven ve övülen herkesten övgünün sonuçları Hakk'a döner. 'Emrin bütünü O'na döner.' (Hûd

11:123) Bu ifade kınanan ve övülen her şeyi kapsar; övülen ve kınanandan başka bir şey de yoktur.⁵⁷⁵

Daha önce, bu dünyada mümkünlerin başına gelen her şeyin onların hakikatlerinde bulunan bilgilere uygun olduğunu ve bu yüzden sorumluluğun kendilerine ait olduğunu ifade eden İbn Arabî, son yaptığımız alıntı ile bu sefer Hakk'ı işaret eder gibidir. Daha önce anlatılanların, halk için yapılan zâhirî anlatım diline uygun yapıldığını belirten İbn Arabî, bu sırrın daha iyi açıklamasının son yaptığımız alıntıya da uygun olarak şöyle yapılabileceğini belirtir:

Bu meselede bu (anlatılanlardan) daha büyük bir sır şöyledir: Mümkünler, asılları olan yokluktadırlar. Varlık ise mümkünlerin hakikatlerinde bulundukları hâllerin sûretleriyle zuhur eden Hakk'ın varlığından başkası değildir. Böylece haz alanın ve acı çekenin kim olduğunu öğrendin.⁵⁷⁶

Böylelikle konu en nihayetinde anlaşılmış oldu. Zaten İbn Arabî'nin varlık anlayışına uygun olarak başka türlü olması da beklenemezdi. Varlıkta Hak'tan başkası yoksa O'ndan başkasının da acı çekmesi veya haz alması düşünülemezdi.

Ancak bu yaklaşımın birtakım tehlikeleri vardır. Gerçek varlığın Hakk'a ait olmasından dolayı acı çekenin O olduğu gerçeği, suistimale açık bir konudur. Bu durumu yanlış anlayarak panteizmle karıştıranlar olacağı gibi, bir adım daha ileri giderek,

575 FS, 80-81.

ألا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات ، وأخير بذلك عن نفسه ، وبصفات التقص وبصفات الذم ؟ ألا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق من أولها إلى آخرها وكلها حق له كما هي صفات المحدثات حق للحق. الحمد لله : فرجعت إليه عواقب الشاء من كل حامد ومحمود «وإليه يرجع الأمور كله» فعم ما دم وما ثم إلا محمود أو مذموم.

576 FS, 96.

ثم سر الذي فوق هذا في هذه المسألة أن الممكنات على أصلها من العدم وليس وجود إلا وجود الحق بصور أحوال ما هي عليه الممكنات في أنفسها وأعيانها. فقد علمت من يلتذ ومن يتألم.

kendini Hakk'ın bir parçası olarak gördüğünden dolayı her şeyi yapmayı kendine mübah görenler de olacaktır. Çünkü böylelerine göre; ne yaparlarsa yapsınlar, yapan kendileri değil Hak'tır. Ancak durum hiç de sanıldığı gibi değildir.

Âlemdeki her mümkünün, varlığını Hak'tan ödünç almış olması, onun Hakk'ın bir parçası olduğunu göstermez. Bilgisayar ekranına yansıyan görüntü, varlığını elektrik enerjisine borçludur. Ama bu durum hiçbir zaman görüntü ile elektriğin aynı şeyler olduğu anlamına gelmez. Bilgisayar programlarındaki birtakım hatalardan dolayı görüntünün kötü olması, elektriğin değil programın suçudur ve sorumluluk programa aittir. Ancak durum anlattığımız gibi de olsa, ekrandaki bozuk görüntü, programdan geçerek ekrana yansıyan elektriktir. Bu örnekten hareketle, elektrik enerjisini varlığa, programı mümkünlerin a'yân-ı sâbitesine ve ekranı da âleme benzetelim. Ekrandaki bozuk görüntüler de âlemdeki kötülükler olsun. Nasıl ki program (dışarıdan bakan için) görünen bir şey değilse, mümkünlerin hakikatleri de görünmez ve nasıl ki ekrana yansıyan program değil o programdan geçen elektrik ise, âlemde görülen mümkün varlıklar da aynı şekilde a'yân-ı sâbite değil, a'yân-ı sâbite ile renklenmiş *Varlık*'tır. O da Hak'tır. Daha önce elektrik ve görüntünün nasıl aynı şey olmadığı açıklandıysa, Hak ve âlemdeki mümkünler de aynı şey değildir. *Kul kuldur ve Rab de Rab*'dir.⁵⁷⁷ O hâlde bu örneğe göre sorumlu, mümkünlerin hakikatleridir.

İbn Arabî'nin, "acı çekenin ve haz alanın Hak olduğunu" ileri sürdüğü ifadeleri de yine aynı bakış açısıyla değerlendirilebilir. Daha önceki bölümlerde bu tür hislerin, duyu organlarının beyne ulaştırdıkları elektrik sinyallerinin beyin tarafından yapılan yorumları olduğuna değinilmişti. Beynimizin 'acı' olarak tanımlandığı his, dış varlıkta gerçekleşen bir eylemden kaynaklanır. Bu tanımlı

577 FT, 1:15.

koyan beynin kendisi de bir dış varlıktır. Dıştaki bu varlıklar bize değil Hakk'a aittir. O hâlde acı çekenin, varlığın gerçek sahibi olan Hak olduğunu söylemek makuldür. Ancak bizi biz yapan şey, sadece dış varlık değildir.

Varlığın tek olduğu ve onun da Hakk'a ait olduğu düşüncesi-ni göz önünde tutarak, dış varlığa (bedene) sahip olan insanların, Hakk'ın bir parçası olduğu düşüncesine varılabilir. Buradan hareketle de İbn Arabî panteist ilan edilebilir. Fakat durum bu kadar basit değildir. Hatırlanacağı gibi varlığın mertebelerinin anlatıldığı ilgili bölümde, Hakk'ın aşkın olduğuna dikkat çekilmişti. Âlemin yaratılması süreci ise ulûhiyet mertebesindeki Allah tarafından sürdürülür. Dolayısıyla ilk mertebede bulunan ve mutlak aşkın olan Hakk'ın, âlem ile zâtî bir ortaklığı yoktur. Âlem, Hakk'ın ilah veçhesi olan Allah'ın esmasının bir tezahürüdür ve bütün bu anlatılanlarda kastedilen O'dur. İbn Arabî'nin sistemi bu yüzden hiçbir şekilde panteizmle karıştırılamaz.

Tekrar konumuza dönersek; her ne kadar insan (dış) varlığını Hak'tan ödünç alsa da, insan sadece dış varlık değildir. İnsanı insan yapan, aynı zamanda ondaki 'ben' bilincinin de oluşmasını sağlayan 'idrak'tir. Bize ait diğer şeyler gibi bu idrak de hakikatimiz olan a'yân-ı sâbitemizden kaynaklanır. Şöyle bir soru sorulabilir: İyi ama daha önce bu hakikatlerin, başka bir yerden gelmediği ve Hakk'ın ilk tecellisinde ortaya çıktığı görülmüştü, bu durumda iş yine dönüp dolaşıp aynı noktaya gelmiş olmuyor mu? Bu sorunun cevabını vererek bu konuyu kapatalım.⁵⁷⁸ Varlık mertebelerinin ilkinin bilinemez bir sır olduğunu belirtmiştik. Mümkün varlıkların arketipleri olan a'yân-ı sâbite, ilk tecelli sonrası oluşan ikinci mertebede ortaya çıkar. Ancak onların daha önce, bizim için tamamen gayb olan ilk mertebede nasıl bir duruma sahip

578 İbn Arabî'nin konuyla alakalı geniş açıklamaları için ayrıca bk. FS, 60, 80-83, 96; FT, 2:451; 5:376; 6:160; 7:68, 257.

olduklarıyla ilgili hiçbir fikrimiz yoktur. Bu yüzden bu konuda yorum yapma imkânına sahip değiliz. İbn Arabî bunu kader sırrı olarak görür.

Mazharın dışta zuhurunu bilmemiz, Hakk'ı bilmemizin ta kendisidir. Kader ise, zuhuru bakımından Zât ile Hak arasında bulunan ve asla bilinemeyen bir mertebedir.⁵⁷⁹

Bilinmesi mümkün olmayan bu sırrı öğrenmek isteyenler Allah tarafından azarlanmıştır. Kader sırrına ilgili bölümde değinilecektir, ancak özet olarak şunları söylemek mümkündür; değişik sebeplerle ahlâkî kötülük olarak nitelenen eylemlerimizin sorumlusu bizleriz. Çünkü bu eylemlerin kaynağı, hakikatlerimiz olan a'yân-ı sâbitedir. Bu hakikatlerin nasıl oluştuğu ise kader sırrıdır.

İkinci Yaklaşım

İbn Arabî'nin ahlâkî kötülüğe dair tavrını ikiye ayırarak incelememin sebebi, bu ikisinin birbiriyle çelişkili olduğunu düşündüğümünden değil, bilakis bu konuda araştırma yapanların yaklaşımlarını sergilemektir. Nitekim Afîfî, bir önceki maddede ele aldığımız görüşleri işaret ederek, İbn Arabî'nin, bizlere, örnek alınacak ahlâkî bir sistem değil daha çok ahlâkî bir determinizm teorisinin metafizik izahını bıraktığını ileri sürer. Ona göre İbn Arabî, yapmamız gerekeni değil, işlediğimiz fiilleri nasıl yaptığımızı ve fiillerin asıl failinin kim olduğunu bize bildirmektedir.⁵⁸⁰

Afîfî'nin, konu hakkında kesin hüküm verdiği ilgili satırlar doğrusu bize biraz insafsızca geldi. Hâlbuki İbn Arabî'nin sadece *Tehzîb'ul-ahlak* ve *Fütûhât* adlı eserlerine bakmak bile konuya

579 FT,3:96.

فإن علمنا بظهور في العین هو عین علمنا بالحق والقدر مرتبة بین الذات و بین الحق من حیث ظهوره لا یعلم أصلاً

580 Afîfî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, 158.

farklı yaklaşmamızı gerekli kılar. İbn Arabî bu eserlerinde tasavvuf terbiyesi altında nefsini tezkiye etmeye çalışan sâlike tavsiyelerde bulunur. İbn Arabî'nin daha önce 'birinci yaklaşım' başlığı altında özetlemeye çalıştığımız düşünceleri, ahlâkî kötülüğün bir metafizik izahını yapsa da, o, Affî'nin dediği gibi sadece bu izahı yaparak bir kenara çekilmiş değildir. İbn Arabî, köklerini yine metafizikte bulan bir 'model ahlak' teklif eder.

Renkli cam örneğinden hatırlayacağımız gibi İbn Arabî'ye göre insanların hepsi bir değildir ve renkli camların ışığı farklı yansıtması gibi farklı karakterlere sahiptirler.⁵⁸¹ Nitekim Şeyh'e göre doğuştan kötü huylu olan insanlar vardır. Bunun nedeni insanın doğasıdır. Ne yazık ki doğasına uyarak kötü alışkanlıkları sergileyen insanlar çoğunluktadır. Öyle olmakla beraber, insanların büyük bir bölümü güzel ahlakı kabul edebilecek kabiliyettedirler ve isterlerse çalışıp gayret ederek bunu başarırlar.⁵⁸² Bunu başarabilmelerine bağlı olarak insanlar, en üstte kâmil insan ve en altta da hayvan insan olmak üzere değişik derecelerde olurlar.⁵⁸³

Şimdiye kadar yazılanlardan, İbn Arabî'nin ahlâkî kötülüğün metafizik kaynağına dair düşüncelerini öğrenmiş bulunmaktayız. İnsan karakterinin oluşmasında yaratılıştan gelen bu metafizik kaynağın yanı sıra, sonradan elde edilen ahlâkî özelliklerin olduğuna da dikkat çekilmişti.⁵⁸⁴ Bir önceki maddede Allah'ın, insanoğlunun eylemlerini, insanın hakikatinden aldığı bilgilere uygun olarak yarattığını ve bu yüzden de insanın sorumlu olduğunu belirtmiştik. İnsanın hakikati olan a'yân-ı sâbitenin neşet ettiği varlık mertebesi bizim için bilinemez ve kader sırrıdır.⁵⁸⁵

581 FS, 103.

582 İbn 'Arabî, *Tehzîbu'l-Ahlâq*, 13-15.

583 FT, 2:383; 5:46-47; 6:6.

584 FT, 3:366.

585 FT, 3:96.

Bilinemez olan bu sırrın, eylemlerimizin sorumluluğunu sırtımıza yüklüyor olma olasılığı vardır ve bu yüzden, insanın gelişi güzel bir hayat sürme lüksü yoktur. O hâlde insan olarak yapmamız gereken, hayatımızın hatalarına devam etmek değil, kendimizi tekâmül ettirmeye çalışmaktır. Nitekim insanların cennetten yeryüzüne inişleri, ceza çekmeleri için değil tekâmül etmeleri içindir. İnsanlar dünyada tekâmül edecek, Allah'ın yeryüzündeki halifeleri olacak ve mutlu insanlar olarak cennete geri döneceklerdir:

Yaratılış önce cennette başlamış sonra yeryüzüne inilmiştir. Bunun sebebi günahın cezası değil, halifelikti. Çünkü ceza, avret mahallinin ortaya çıkmasıyla zaten verilmişti... İnmenin sebebi olarak geriye sadece halifelik kalır. O hâlde (cennetten) iniş; peygamberler, veliler, nebiler ve müminlerin içinde olduğu mutlu evlatlarla ahirete dönmek üzere, şereflendirme ve ikram inişiydi.⁵⁸⁶

Öte yandan insanın en büyük sınavı, onun Allah'ın sûretine göre yaratılmasıdır. Zira insan bu özellikleriyle, Allah'ın yeryüzündeki halifesi ve diğer yaratıkların hâkimidir. Ancak diğer yaratıklardan farklı olarak Allah'ın sûreti üzere yaratılan insan, sahip olduğu bu üstünlüğü suistimal ederek kul olduğunu unutabilir.

Allah'ın insanı sınadığı en büyük fitnelerden biri, onu kendi suretine göre yarattığını insana bildirmesidir. Allah bununla şunu görmek ister: İnsan kulluğuyla ve imkân hâliyle kalacak mıdır? Yoksa bundan dolayı kibirlenecek midir? (İnsanın) bu sûretten payı sadece isimlerin hükmü-

586 FT, 5:73-74.

و لما كانت النشأة ظهرت في الجنان أولا واتفق هبوطها إلى الأرض من أجل الخلافة لا عقوبة المعصية فإن العقوبة حصلت بظهور السوءات ... فلم يبق النزول إلا للخلافة ، فكان هبوط تشریف و تكريم ليرجع إلى الآخرة بالجم الغفير من أولاده السعداء من الرسل و الأنبياء و الأولياء و المؤمنين

dür ki, o bununla, Hakk'ın tam yetkili bir halifesi (vekili) olarak âlemde hüküm verir.”⁵⁸⁷

İnsanın Allah'ın sûretine göre yaratılmış olmasından kaynaklanan bu özelliği ona bazı hatalar yaptırır. Örneğin âlemde ondan başka hiçbir varlık rablik iddiasında bulunmamıştır.⁵⁸⁸ İnsanı diğer varlıklara üstün kılan aklı, zamanla, onun etrafında kalın bir nefis (ego) perdesi örür.⁵⁸⁹ Bu durum insanı Rabbinden uzaklaştırır. Rabbinden uzaklaşan kul ise, güzel ahlaktan uzaklaşır. Sûfilere göre bu durumun ıslah edilmesi insanın aslı yaratılışına geri döndürülmesiyle mümkün olur. İnsan Allah'ın sûretine göre yaratıldığına göre, yapılması gereken, Allah'ın sıfatlarıyla vasıflanmak ve ona benzemektir. Sûfiler buna “Allah'ın isimleriyle ahlaklanmak” derler. İbn Arabî, farklı kelimelerle ifade etseler de filozofların da aynı şeyi düşündüğünü ileri sürer:

“Bu nedenle filozoflar, kul için arzulanan gayenin İlah'a benzemek olduğunu söylemişlerdir. Sûfiler ise bunu, isimlerle ahlaklanmak, diye dile getirirler. Böylelikle ibareler değişse bile anlam aynıdır. Biz ilâhî isimlerle ahlaklanışımızda, kulluğumuzdan bizi perdelememesini Allah'tan diler ve niyaz ederiz.”⁵⁹⁰

Peki, filozofların “ilaha benzemek” veya sûfilerin “Allah'ın isimleriyle ahlaklanmak” dedikleri şey nasıl gerçekleştirilecektir?

587 FT, 3:284.

ومن أعظم الفتن التي فتن الله بها الإنسان تعريفه إياه بأن خلقه على صورته ليرى هل يقف مع عبوديته وامكانه أو يزهو من أجل مكانة صورته ، إذ ليس له من الصورة إلا الحكم الاسماء فيتحكم في العالم تحكم المتخلف القائم بصورة الحق على الكمال.

588 İbn Arabî, “Kitâbu'n-Nakşî'l-Fusûs”, 394.

589 İzutsu, *İslam mistik düşüncesi üzerine makaleler*, 321-322.

590 FT, 3:187.

و لهذا تشير الحكماء بأن الغاية المطلوبة للعبد للشبه بالإله ، و تقول فيه الصوفية التخلق بالأسماء ، فاختلفت العبارات و توحده المعنى ، و نحن نرغب إلى الله و نضرب أن لا يحجبنا في تخلقنا بالأسماء الإلهية عن عبودتنا.

İbn Arabî'ye göre bunu başarmak, ancak üstün ahlaka sahip olan İnsan-ı kâmil'e benzemekle mümkün olur.⁵⁹¹ İbn Arabî'nin peygamber ve velileri İnsan-ı kâmil olarak kabul ettiğini biliyoruz. O, peygamber ve velilerden söz ettiği *Füsûs*'taki bir bölümde, velayetin nasıl gerçekleştiği ile ilgili bilgiler verir. Bu aynı zamanda nasıl İnsan-ı kâmil olunacağını da reçetesidir. Ona göre 'Veli' ismi, Allah için her zaman bâki iken, biz kullar için ancak üç şeyi yerine getirmekle gerçekleşebilir.

Veli ismi Allah için bâkidir. Kulları için ise ahlaklanma (tahalluk), gerçekleşme (tahakkuk) ve yapışma/*asılma* (taalluk) ile mümkün olabilir.⁵⁹²

İbn Arabî'nin veli olmak için gereken şartları açıkladığı bu cümlesindeki muğlak olan üç kavramı bize, onun şârihleri olan Kâşânî (öl. 1329), Molla Câmî (1492) ve Bâlî Efendi (öl. 1572) açıklar. Bu kavramlar aynı zamanda, tasavvuf terbiyesi altında sey-rûsulûk yapan sâlikin gerçekleştirmeye çalıştığı önemli safhalardır. Buna göre İnsan-ı kâmil olmak için yola çıkan bir kişinin önce Allah'ın ahlakıyla ahlaklanması (tahalluk) gerekir. Şârihlere göre ahlaklanma, kişinin kendi sıfatlarını terk ederek Allah'ın sıfatlarıyla vasıflanmasıdır. Daha sonra zâtını da terk eden sâlik, Allah'ın zâtı ile bir ve aynı olmayı gerçekleştirir (tahakkuk). Böylelikle kişi, kendini Allah'ın varlığında tamamıyla yok eder. İlk ikisi, tasavvufta 'Allah'ta fenâ olmak' ile anlatılan tecrübedir. Bundan sonra gelen üçüncü ve son tecrübe, tasavvufta 'Bekâ' olarak bilinen tecrübedir. Kendi sıfatlarından ve zatından soyutlanarak gerçek bir varlığa sahip olmadığını anlayan sâlik, bu mertebede, fiillerinin de varlığını gerçek sahibi olan Hakk'a ait olduğunu görür.⁵⁹³

591 FT, 3:366.

592 FS, 136.

والولي اسم باق لله تعالى ؛ فهو لعيده تخلقا وتحققا وتعلقا.

593 Kâşânî, *Şerhu'l-Fusûsi'l-hikem*, 169-170; El-Câmî, *Şerhu'l-câmî 'alâ Fusûsü'l-hikem*, 321.

Rabbini tanımak ve onun sıfatlarıyla ahlaklanmak için yola çıkan sûfinin aslında yaptığı tek şey kendini tanımaktır. Çünkü:

Nefsini bilen Rabbini bilir.⁵⁹⁴

Sıkça hatırlattığımız gibi insan, Allah'ın suretine göre yaratıldığı için onun özelliklerini barındırır. Rabbini tanımak isteyen kişinin, kendine dönüp kendi özelliklerini tanımaya çalışması en kolay yoldur. Kendini tamamıyla tanıyıp yukarıdaki safhaları tek tek geçen insan, Rabbini tanır ve İnsan-ı kâmil olur. Zira sadece İnsan-ı kâmiller Allah'ı hakkıyla tanıyabilirler.⁵⁹⁵ Böylelikle kendilerinde potansiyel olarak bulunan Allah'ın özelliklerini aktif hâle getirip insanlıklarını tamamlar ve Allah'ın tam bir mazharı olurlar. Allah'ın tam bir mazharı olan insan, Allah'ın halifesi olmayı hak etmiştir.⁵⁹⁶ Daha önce belirtildiği gibi insanlar, Allah'ın halifesi olmak için dünyaya gelirler ve halife olmak, kâmil olmaktan geçer. Böylelikle yaratılışın bir gayesi yerine getirilmiş olur.

Yaratılışın bir diğer gayesi de Allah'ın hakkıyla tanınmasıydı. Zira bu olmadan yaratılış tamamlanmış olmaz. Hatırlanacağı gibi yaratılışın bu gayesi, gizli hazine olan Hakk'ın bilinmeyi arzulamasıydı. O'nun bilinmesi ise ancak kâmil insanlar tarafından gerçekleştirilebilir.

Geriye dönerek bilgilerimizi gözden geçirmenin ve boşlukları doldurmanın tam zamanıdır. Zira vardığımız nokta, ahlâkî olarak insan için hedeflenen gayeyi ortaya koyacaktır. İnsanın, Allah'ın ahlakıyla ahlaklanması sonucu İnsan-ı kâmil olmasıyla, üç hedef hayata geçirilir ve bu üç hedef, daha önce sözünü ettiğimiz üç boyutlu resimle ilgilidir. Bunlardan birincisi Allah ile ilgilidir ve

594 FS, 69, 81, 215.

من عرف نفسه عرف ربه

595 FS, 50.

596 FT, 5:46-47.

yukarıda belirtildiği gibi “Allah’ın bilinmesi”⁵⁹⁷ ile gerçekleştirilmiş olur. Gizli bir hazine olan Hakk’ı ancak onun tam bir mazharı olmayı başarmış İnsan-ı kâmil bilebilir. Böylelikle o, Allah’ın kendini gördüğü ayna olur. Bir diğer hedef olan “yeryüzü halifeliği” ise âlemle ilgilidir. İnsanın, yeryüzünde Allah’ın halifesi olmasıyla âlem tamamlanmış ve insan, âlemin cilası ve ruhu olmuştur.⁵⁹⁸ İnsansız âlem eksik olurdu.

Üçüncü hedef ise insanın kendisiyle alakalıdır. İnsan, kâmil olmakla elde ettiği Hakk’a ait bilgi ile çok büyük bir haz sahibi olur ve mutluluğu yakalar.⁵⁹⁹ İnsan için hedeflenen şey, onun hem dünyada hem de ahirette mutlu olmasıdır ve bu, onun, İnsan-ı kâmil olmaya yaklaşmasıyla doğru orantılıdır. Her ne kadar Allah’ın sûretine göre yaratılan insan, Allah’ın isim ve sıfatlarını potansiyel olarak barındırsa da, onun, dünya ve ahiret mutluluğunun yolu, mazharı olduğu bu isimlerin kendisindeki paylarını birbiriyle uyumlu bir hâlde geliştirip harmanlamasından geçmektedir. Aksi takdirde doğacak bir kargaşa, kişiye birçok hatalar yaptıracak, günah dediğimiz ve kötü gördüğümüz fiilleri işletecektir.⁶⁰⁰ Sözü edilen ahengi/*harmoni*yi en iyi biçimde İnsan-ı kâmil gerçekleştirebilir, çünkü bu isimlerin kaynağı olan Allah’ı en iyi o tanır.

İbn Arabî, kişinin kemale ulaştıktan sonra tarifi imkânsız büyük bir haz aldığını ifade eder. Bu kadar güçlü bir hazzı, insan ya kemale erdiğinde ya da kendisine çok benzeyen bir varlığa kavuştuğunda alır. Âlemdaki her bir şey insandan sadece bir parça

597 FT, 3:167; FS, 203.

598 FS, 49.

599 FT, 3:285.

600 İnsanın mutlu olması, ilâhi isimlerden kendisinde bulunan payları ahenk içinde bir araya getirmesine bağlıdır. Chittick’in bu yöndeki mülâhazaları için bkz: Chittick, *Varolmanın Boyutları*, 124-125, 207; *Hayal Âlemleri*, 54-56, 61, 65-69.

taşır ve bu yüzden insan hiçbir zaman onlara kendini kaybedecek kadar âşık olmaz. Ama kendisine çok benzeyen türdeş olan bir başka insana karşı durum farklıdır:

“İnsan, hazzın en güçlüsünü kendi kemalinden ve kendisine benzediği (şeyden) alır. Bunun ispatı, haz almanın, bir erkek veya kadına âşık olmak dışında hiçbir zaman insanın tamamına yayılmaması, bir şeyi görmekten dolayı kendini kaybetmeyişi veya aşk ve sevginin onun bedenini ve ruhunu kaplamamasıdır. Bunun nedeni, insanın, aynı sûret üzere olmasından dolayı o (erkek veya kadının) tam bir benzeri olmasıdır. Âlemdeki her şey insanın bir parçasıdır. Ama sadece insandaki bu parçaya karşılık olarak benzerdir (daha fazlası değil). Bu yüzden insan, hiçbir şeye kendini kaybedecek kadar âşık olmaz. Kendi (tam) benzeri müstesna!⁶⁰¹

Âlemdeki her şey insana bir yönüyle benzemekle birlikte tam bir benzerlikten bahsedilemez. Bu yüzden insan, dünyada kendisine en çok benzeyen türdeşinden, yani insandan haz alır. Ancak İbn Arabî, bundan daha büyük olan bir zevkten söz eder. İnsan, en çok çevresindeki diğer insanlara benzemekle beraber, tüm insanların kendisine benzediği mükemmel sûret, ilâhî sûrettir. İnsanın bu sûreti tanıdığı anda elde ettiği haz, Leyla'ya olan aşkıdan dolayı aklını yitiren Mecnun'un (Kays) aldığı hazla kıyaslanamayacak kadar yüksektir:

Leyla'ya olan aşkıdan dolayı kendini kaybeden deli Kays'ı görmez misin? Aynı şekilde gördük ki, Allah sevgisinden

601 FT, 3:285.

والتذاد الإنسان بكماله أشد التذاد ، فالتذاد بمن هو على صورته أشد التذاد ، برهان ذلك أن الإنسان لا يرى في كله التذاد ولا يفنى في مشاهدة شيء بكماله ولا تسري المحبة والعشق في طبيعة روحانيته إلا إذا عشق جارية أو غلاماً ، وبسبب ذلك أنه يقابله بكماله لأنه على صورته ، وكل شيء في العالم جزء منه فلا يقابله إلا بذلك الجزء المناسب ، فلذلك لا يفنى في شيء بعشقه إلا في مثله

dolayı kendinden geçenlerin aldıkları lezzet, hemcinsini (/türdeşini)⁶⁰² sevenlerin aldıklarından çok daha güçlü ve fazladır. (Bunun nedeni) ilâhî sûretin insanda, onun benzeri olan hemcinsinden daha tam olmasıdır.”⁶⁰³

O hâlde insanlara en büyük hazzı verecek ve bu dünyada onların mutlu olmalarını sağlayacak yol, Allah’ı bilmekten geçiyor. Allah’ı bilmek ve tanımak ise, ancak insanın kendini bilmesi ve tanınmasıyla mümkün olur. Kendini tanıyan insan ise kendisi için neyin iyi ve neyin kötü olduğunu öğrenir. Bunu öğrenen ve gereklerini yerine getiren insan, insanlığını tamamlar ve İnsan-ı kâmil olur. Âlemin, mükemmeliyete duyduğu muhabbetle hareket etmesi gibi, insan da kendi mükemmeliyetine muhabbet etmeli ve ona doğru hareket etmelidir. Zira hareket, sevgiden kaynaklanır.

3. Kader

Sizden olan ve / olmakta olan her şey yazılmıştır.

O’nun varlıkta yaptıkları / Hayr ve şerr olarak,

Takdir edilip vakti belirlenmiştir / Buydu bize Zebur’da gelen.

Ölüm biriken bir zehirdir / Haşr ise daha acı.

Bedenlerinizdir geminiz / Dünya denizinde yüzen.

Ve siz onun yolcuları / Bir tehlikedesiniz siz.

Bir sahiliniz yoktur / Kaza ve kaderden başka!

Süre isteyip gayret ediniz! / Yoktur Allah’tan kaçış.”⁶⁰⁴

602 Taksonomik sınıflandırmalarda genel olarak insan (Homo) ‘cins’, düşünen insan (Homo Sapiens) ise ‘tür’ olarak kabul edildiği için tercümede ikisine de yer verildi.

603 FT,3:285.

ألا ترى إلى قيس المجنون في حب ليلي كيف أفناه عن نفسه لما ذكرناه؟ وكذلك رأينا أصحاب الوله والمحبين أعظم لذة وأقوى محبة في جناب الله من حب الجنس، فإن الصورة الإلهية أتم في العبد من مماثلة الجنس

604 FT,5:168.

Kader konusu bu çalışmanın öncelikli konularından olmamakla beraber, insanın başına gelen olaylarla kader inancı arasında kurulan ilişki dolayısıyla, kısa da olsa İbn Arabî'nin bu konudaki görüşlerine yer vermek gerekmektedir. Aslında şimdiye kadar anlatılanlar onun kader konusundaki görüşlerini ortaya koymaktadır ve bu yüzden tekrara düşmemek için bu konuyu kısa bir özet şeklinde sunmaya çalışacağım.

Kuşkusuz onun kaderle alakalı düşünceleri adım adım geriye gidilerek çözülebilir. Bu dünyada yaşayan insanların, nasıl bir ortamda doğup büyüyeceği, kimlerle arkadaşlık edeceği ve olaylar karşısında nasıl tavırlar sergileyeceği bellidir. Bunu belirleyen meşiettir. Kişi, meşiete aykırı hareket edemez. Meşiet ise, Allah'ın, mümkün varlıkların a'yân-ı sâbitesinden aldığı bilgilere göre hüküm veren ilâhî iradesidir. İbn Arabî'nin kader anlayışında kilit unsur a'yân-ı sâbitedir ve birinci taayyün ile zuhur etmiştir. Ancak a'yân-ı sâbitenin birinci taayyün gerçekleşmeden önce nerede ve nasıl olduğu bizim için bir muammadır. Bu konuda gelebileceğimiz son nokta burasıdır ve burası kader sırrıdır. Bu sır hiçbir zaman bilinemez.⁶⁰⁵ Bu konuda ısrarcı olan bir peygamber bile olsa faydası yoktur.⁶⁰⁶

İbn Arabî'ye göre, kader bilgisinin gizlenmesinin amacı, eşyanın hakikatlerini bilmede kimsenin Hakk'a ortak olmamasıdır. Kulun, kaderin hükümlerini bilmesi hâlinde bağımsız olacağı ve Allah'a ihtiyaç duymayacağını ileri süren İbn Arabî, kendisi hakkında bir bilgiye sahip olmayan kulun ise muhtaç olacağını ve bu yüzden boyun eğip yakaracağını ifade eder. Öte yandan, kader bilgisinin kendisine verildiği insan, bununla büyüklük taslayabilir.⁶⁰⁷

605 FT, 3:96.

606 FS, 136; FT, 3:96-97.

607 FT, 3:97-98.

Varlık mertebelerinin birincisinde nasıl bir durumda olduğunu bilmediğimiz a'yân-ı sâbite, ortaya çıktığı ikinci mertebede bütün özellikleri belirlenmiş ve sabitlenmiş zihnî bir varlıktır. A'yân-ı sâbitenin artık değiştirilemeyen bu son hâlini ve neler içerdiğini Allah, bazı veli kullarına açar.⁶⁰⁸ Bu yüzden bu bilgiye sahip olan Allah'ın seçilmiş kulları, kendileriyle alakalı olayların ne zaman, nerede ve nasıl gerçekleşeceğini bilirler. Kendilerine verilen bu bilgiden dolayı onlar, gerçekleşmeyeceğini bildikleri istekler için dua etmezler. Zira her şey sabitlenmiştir ve değişmez. Onlar dua ettikleri zaman, zaten gerçekleşeceğini bildikleri şeyi isterler. Onların bu istekleri, onlar dua etse de etmese de gerçekleşecektir. Buna rağmen dua etmeleri kulluklarının gereğidir. İçinde bulundukları hâl dua etmelerini gerektirdiği için dua ederler, değilse susar ve işlerini Allah'a havale ederler. Onların tek bir amacı vardır; o da, efendilerinin emrine bağlanmaktır.⁶⁰⁹

608 FS, 60, 82.

609 FS, 59.

SONUÇ

“Rab Hak’tır, kul Hak’tır Keşke bilebilseydim kimdir mükellef

Kuldur desen, o ölümlüdür!

Rab’dır desen, O nasıl sorumlu olabilir ki?”⁶¹⁰

İbn Arabî’nin kötülüğe dair düşüncelerini öğrenmeye çabaladığımız bu çalışmamızda onun varlık sistemini referans aldık. Şimdiye kadar tasvir etmeye çalıştığımız ontolojik sistemine binaen aşağıdaki tezleri ileri sürmek mümkün görünmektedir. Maddeler hâlinde sıraladığımız tezlerin akabinde kısa bir açıklama verilecektir.

1. **Tez – Vahdet-i Vucûd:** İbn Arabî’nin eserlerinde ‘vucûd’ olarak adlandırılan varlık tektir ve Hakk’a aittir.
2. **Tez – Metafizik Kötülük:** Kötülük, mümkün varlıkların, hakikatleri gereği varlığı tam yansıtamıyor olmalarından kaynaklanır.
3. **Tez – Doğal Kötülük:** Allah mükemmel olduğu için, O’nun sûreti üzere yaratılmış âlem de mükemmeldir.
4. **Tez – Ablâkî Kötülük:** Farklı parçaların bir araya gelmesiyle oluşan âlem, bir bütün olarak Allah’ın sûreti iken, insan tek başına Allah’ın suretidir ve mükemmeldir.
5. **Tez – Görecelilik:** Kötülük düşüncesi objektif değil sübjektiftir.

Kötülüğün dünyadaki varlığı insanlar tarafından sık sık tartışılmış ve bazıları tarafından Tanrı'nın yokluğunu ispat etmede delil olarak kullanılmıştır. Zira bu kimselere göre, dünyada bulunan bunca kötülüğe rağmen mutlak iyi olan bir Tanrı'nın var olduğunu iddia etmek büyük bir çelişkidir. Problemin neredeyse insanlığın düşünce tarihi kadar eski olması bir tesadüf değildir. Çünkü sorun sadece felsefecileri değil insanlığın tekâmülü için zihnî bir uğraş içerisinde olan herkesi, doğrudan veya dolaylı olarak meşgul etmektedir. Hangi alanda çalışıyor olursa olsun her bilim insanı, aslında kötülüğe karşı mücadele vermektedir. Hastalıkları yok etmeye çalışan bir tabip ile adaleti sağlamaya çalışan bir hukukçunun hedefi aynıdır ve kötülük olarak gördükleri şeyleri yok ederek mükemmele ulaşmaya çalışmaktırlar. O hâlde dünya hayatının, insanların kötü gördükleri şeylere karşı bir mücadele olduğunu söylemek hatalı olmaz. Bu mücadele, insanları, içinde kötülüğün olmadığı mükemmeliyete taşır.

Kötülüğün dünyadaki varlığı ve insanların onunla mücadele etmek zorunda oluşlarının ne gibi bir anlamı olduğu kafa karıştırmaktadır. Tanrı pekâlâ, kutsal kitaplarda tarifi yapılan cennet gibi, içinde kötülüğün olmadığı bir dünya yaratarak insanların acı çekmesine engel olabilirdi. Ancak Tanrı tercihini yapmıştır ve teist düşünürler, ateist düşünürlerden farklı olarak bu ilâhî tercihin ne anlama geldiğini bulmaya çalışırlar. Bu alanda söz söylemiş sayısız teist düşünürlerden bir tanesi de Müslüman sûfî İbn Arabî'dir.

İbn Arabî bir sistem filozofudur. Tasavvuf tarihinde onu önemli kılan şey, onun varlığa dair geliştirdiği sistemdir. Bu sistem anlaşılmadan onun herhangi bir konudaki fikrini kavrayabilmek mümkün olmaz. Muhyiddin İbn Arabî'nin varlığa dair geliştirdiği sistem, iç içe geçmiş birçok teori ile beslenir. Bu sistem içerisinde, 'Varlığın birliği Teorisi'nin yanı sıra 'Tecelli Teorisi' ve 'İsimler Teorisi'nden söz etmek mümkündür. Buna göre varlık tektir ve

İbn Arabî ona Hak der. Ona göre sadece Hak vardır ve O'ndan başkasına yer yoktur. O hâlde kendisine var olacak bir saha bulamayan 'mutlak yokluk' hiçbir şeydir ve bu yüzden düşüncemizin objesi olamaz.

Gizli bir hazine olan Hak bilinmek istediğinde âlemi yarattı. İbn Arabî'ye göre yaratma yoktan var etme değildir, çünkü mutlak yokluk yukarıda ifade edildiği gibi hiçbir şeydir. Yaratma, izafi yoklukta bulunan ve İbn Arabî'nin a'yân-ı sâbite adını verdiği zihnî varlıklara Hakk'ın tecelli etmesidir. Tecelli, Hakk'ın bu varlıklara görünmesi, yani varlık vermesidir. Bu, tıpkı aynaya bakan kişinin aynada kendi sûretini görmesine benzer. (İzafi) yokluk aynasına bakan Hakk, orada kendi sûretini görmüştür. O hâlde âlem, Hakk'ın sûretidir. Hakk'ın aynaya bu bakışı ile Hakk, gizli bir hazine olmaktan çıkmış ve kendini kendinde görmüştür. Ancak İbn Arabî'ye göre buradan hareketle Hak ile aynada görülen sûretin aynı şeyler olduğunu düşünmek hatalıdır ve bu yüzden panteizm şüphesi reddedilmiştir. Nasıl ki aynada görülen sûret hiçbir zaman aynanın karşısında duran o sûretin gerçek sahibi ile tıpatıp aynı değilse, Hak da âlem ile aynı değildir. Aynanın karşısında duran nesnenin oradan çekilmesiyle aynadaki görüntü kaybolurken, aynanın karşısında duran nesne aynanın karşısından çekilse de var olmaya devam eder. Buradan hareketle İbn Arabî birtakım sonuçlara ulaşır. Buna göre gerçek varlık Hakk'ın iken, âlem, tıpkı aynadaki o sûret gibi hayâlidir ve gerçek varlığı yoktur. Âlem, varlığını daimi olarak Hakk'a borçludur. Hakk, bir an bile tecellilerini (yani aynaya görünmesini) terk etse âlem yok olur.

Hakk'ın tecellileri sonsuz ve devamlıdır. Onun tecellileri sonucu oluşan varlık âlemini İbn Arabî üç mertebeye ayırarak incelerken, sonraki yüzyıllarda gelen kimi takipçileri dörde, beşe, altıya ve yediye ayırarak inceler. En fazla kullanılan ve bu çalışmada temel alınan beşli taksim *Hazerât-ı Hamse* olarak da

bilinir. Buna göre Hakk, müteâl olan ilk mertebede gizli bir sırdır ve bilinemez. Buna karşın ilk tecellisi/*taayyünü* ile oluşan ikinci mertebede O, karşımıza ilah veçhesiyle çıkar. Bu mertebedeki adı Allah'tır ve âlem, Allah'ın sûreti üzere yaratılır. Yokluk aynasına Allah veçhesiyle bakan Hakk, kendini görmüştür. Aynada görülen âlem, Allah'ın yansımasıdır. Nasıl ki Allah, her türlü eksiklikten münezze ve mükemmel ise, Allah'ın aynadaki görüntüsü olan âlem de mükemmeldir. Ondan daha mükemmelinin olduğunu düşünmek, ondan da daha mükemmelinin olabileceği ihtimalini doğuracağı için, bizi sonu gelmez bir yola sokar. İbn Arabî, kendisinden önceki Gazzâlî ve kendisinden sonra gelen Leibniz gibi bir optimisttir ve "İmkânda bu âlemden daha mükemmeli yoktur." ifadesini defalarca tekrarlar.⁶¹¹

İbn Arabî'nin optimist yaklaşımı, kötülüğün inkarına dayalı bir görüş değildir. O, dünyadaki kötülüklerin reel varlığını inkâr etmez. Ona göre kötülüğün âlemdaki varlığı mükemmeliyetin gereğidir. Kötülük olmaksızın âlem eksik olurdu. Allah'ın rahmet sıfatı, her şeyi kuşattığı gibi, kötü şeyleri de kuşatmış ve onlara varlık vermiştir. Öyle olmasaydı, Allah'ın rahmet sıfatının her şeyi kuşattığı iddiası geçersiz olurdu.

Öte yandan, İbn Arabî'nin sisteminde bulunan isimler teorisi gereği âlem, Allah'ın isimlerinin fonksiyonlarını icra ettikleri bir mecradır. Allah'ın, Rahîm ve Rezzak gibi cemal isimlerinin yanı sıra, Kahr ve Muntakîm gibi celal isimleri de vardır. Bütün ilâhî isimlerin eksiksiz bir şekilde görevlerini yerine getirmeleri sonucu, âlemden bizi mutlu eden nimetlerin yanı sıra bize acı veren bela ve afetler de ortaya çıkar. Aksini düşünmek bazı ilâhî isimlerin işlevsiz kalmasını gerektirecekti ki, böyle bir şey mümkün değildir. Bunu kabul etmek, bizi eksik bir ilah anlayışına götürür.

611 FS, 172; FT, 2:440; 3:517; 5:16; 6:33.

Ancak İbn Arabî, bu kötülüklerin göreceli olduğunu iddia eder. Ona göre özünde kötü olan hiçbir şey yoktur. Kötü olarak görülen şeyler, ya kişinin mizacına/*doğasına* uygun olmadığı için ya gelenek ve göreneklere ters düştüğü için, ya da şeriat öyle hüküm verdiği için kötü görülürler. Örneğin şeriat, özü gereği kötü olmayan cinsel ilişkiyi, erkeğin eşiyle birlikte olması durumunda iyi görürken, yabancı bir kadınla olması hâlinde kötü görmüştür. Ancak bu durum, cinsel ilişkinin özünde temiz ve iyi olduğu hakikatini değiştirmez. Allah sadece iyiyi yaratır. Fiilleri de yaratan Allah'tır. Bu durumda cinsel ilişki fiilini de Allah yaratmıştır ve iyidir. Kötü olan, bu fiilin kişinin elinde yanlış şekilde kullanımıdır. Benzer şekilde aklın kötü gördüğü şeyler vardır ve bunlar da özünde kötü değildir. Akıl, yağmur sularının hasta ve yaşlı bir kadının evini yıkmasını kötü görebilir, ancak bu örnekte de durum aynıdır. Kötü olan yağmurun yağması değil, evin zayıf yapılmasıdır. Ayrıca İbn Arabî, insanların kötü ve iğrenç buldukları şeylere, mesela bok böceğine soru sorma imkânımızın olması hâlinde, belki de kendisinin iyi ve temiz, bizim ise kötü ve çirkin olduğumuzu söyleyeceğini ileri sürer. Nitekim insanların çok sevdikleri gül kokusundan bok böceği hoşlanmaz. İbn Arabî'ye göre aslında ne bok böceği ne de gül kötüdür. Benzer şekilde bala alerjisi olan bir insanın bal yemesini örnek veren İbn Arabî, balın özünde iyi ve faydalı olduğunu, sorunun, onu yiyenin mizacının buna uygun olmaması olduğunu ileri sürer. Bu örnekteki kötülük, süjenin mizacının objeye uygun olmamasından kaynaklanır. Dünyadaki kötülüğün objektif değil subjektif olduğunu savunan İbn Arabî'nin verdiği bu tür örneklerden yola çıkarak, onun bu konuda üç otoriteyi ön plana çıkarttığı söylenebilir. Bunlar akıl, örf ve şeriattır.

Felsefe tarihinde olduğu gibi İbn Arabî'nin sisteminde de kötülüğü üçe ayırarak incelemek mümkün görünmektedir. Bunlar; metafizik kötülük, doğal kötülük ve ahlâkî kötülüktür. Ancak İbn

Arabî'nin ontolojik sisteminde, diğer kötülük çeşitlerini domine eden şey, kötülüğün metafizik kaynağıdır.

İbn Arabî, diğer teist düşünürlerde görmeye alıştığımız gibi metafizik kötülüğü eşyanın tabiatıyla ilgili görür. Ona göre iyilik varlıktan, kötülük yokluktandır. Mutlak varlık olarak gördüğü Hakk, mutlak iyidir. Ancak âlemi oluşturan mümkün varlıklar için bunu söylemek mümkün değildir. Zira mümkünler, varlık ve yokluk arasında ara bir bölgede bulunurlar ve onların varlığını yokluğuna tercih edecek bir râcihe ihtiyaç duyarlar. Bu râcih Hak Teâlâ'dır. Ara bölgede bulunan mümkünlerin bir tarafı varlığa bakarken diğer tarafları yokluğa bakar. Mümkünler, iyiliği varlıktan alırken, kötülük yokluktan kaynaklanır.

Öte yandan her mümkün varlığın bir 'ayn-ı sâbitesi ve her 'ayn-ı sâbitenin de farklı bir kapasitesi vardır. İlahî rahmet ile gelen varlığı her mümkün, ancak kendi 'ayn-ı sâbitesinin kapasitesine göre kabul edebilir. Kötülük olarak ortaya çıkan sorunlar, mümkünün kendi 'ayn-ı sâbitesinin, varlığı eksik kabulünden kaynaklanır. Bu durum onun sınırlı varlık oluşunun bir gereğidir. Sınırsız olan ve bu yüzden mutlak iyi olan sadece Hak'tır.

İbn Arabî direkt olarak doğal kötülükle ilgilenmez, çünkü ona göre doğal kötülüğün kökeni metafiziktir. Deprem, yangın, sel ve kuraklık gibi doğadan kaynaklanan ve insana acı veren şeylerden nadiren bahseder. Onun bu tür hadiselerle yaklaşımı metafizik kötülük için yapılan açıklamalardan farklı değildir. Zira Metafizik kötülük bölümünde gördüğümüz gibi kötülük, mümkün varlıkların, hakikatleri gereği varlığı tam yansıtamıyor olmalarından kaynaklanır ve doğada gördüğümüz düzensizlik bu durumla alakalıdır. Onun bazı doğal kötülüklerle ilgili yaptığı bir diğer açıklama da, yaşlı kadının evini yıkan yağmur ile bala karşı alerjisi olan kişi örneğinde olduğu gibidir. Buna göre söz konusu örneklerdeki kötülük objektif değil sübjektiftir. Ne yağmur ne de bal özünde kötüdür.

İbn Arabî ahlâkî kötülük konusunda da bizi şaşırtmaz. Yalan, iftira, cinayet ve savaş gibi insan kaynaklı ortaya çıkan ahlâkî kötülükler, ona göre ontolojiktir ve insanın yaratılışından gelir. Allah'ın bir sûreti olarak yaratılan insan, âlemdeki diğer yaratıklardan farklı olarak O'nun tüm isimlerinin mazharıdır. Dolayısıyla insan, Allah'ta bulunan tüm isimleri potansiyel olarak kendisinde barındırır. Bunlar, birbirine zıt olan cemal ve celal isimleridir. Birbirlerine zıt olan bu isimlerin insanda aynı anda var olmasının bir kaosa neden olmaması, insanın dünya hayatında göstereceği çaba ile mümkün olabilir. Bu isimleri kendisinde uyumlu bir şekilde bir araya getirebilen insan mutluluğu yakalayabilir. Görüldüğü gibi, her ne kadar insan karakterinin bahsi geçen ontolojik bir kaynağı (huluk) var ise de, İbn Arabî, insan karakterinin oluşumunda etkin olan ikinci bir etkenden söz eder. Ona göre, insanın dünya hayatında mutluluğu yakalayabilmek için gösterdiği çaba (tahalluk), insanın karakterine son şeklini verecektir. Güzel ahlak sahibi olmak, ancak mükemmel olan İnsan-ı kâmil'e benzemeye çalışmakla mümkün olur.

İbn Arabî'ye göre insanların cennetten inişi bir ceza değildi. Ceza onlara, bedenlerinde örtülmesi gereken yerlerin çıplak bırakılmasıyla zaten verilmişti. İnsanların dünyaya inişleri, onların burada kendilerini geliştirip, insanlıklarını tamamlayarak yeniden cennete dönmeleri içindir. İbn Arabî'nin bu söylemi, bize İrenaeuscu "Ruh yapma" teodisesini hatırlatır.

İbn Arabî'ye göre insan, yaratılışın amacıdır. Çünkü Hakk, gizli bir hazine iken bilinmek istemiş ve âlemi yaratmıştır. Âlem bir bütün olarak Allah'ın sûreti iken, insan tek başına Allah'ın sûretidir. İnsan, O'nun tüm isimlerinin tam bir mazharıdır ve bu yüzden sadece insan Allah'ı hakkıyla bilebilir. O hâlde insan olmasaydı Allah bilinemeyecek ve yaratılışın amaçlanmış gayesi yerine getirilemeyecekti. Öte yandan insan yaratılmasaydı âlem de

eksik kalacaktı. İnsan âlemin ruhu ve cilasıdır. O, aynı zamanda Allah'ın yeryüzündeki halifesidir.

İbn Arabî'nin sisteminde Allah, âlem ve insan bir resmin farklı boyutları gibidir. Allah iyi ve mükemmel olduğuna göre, O'nun sûretine göre yaratılan âlem ve âlemin bütün özelliklerini kendinde cemedan insan da mükemmeldir. Bunların birincisi metafizik, ikincisi doğal ve üçüncüsü ahlâkî kötülükle alakalı alanlara işaret ederler.

Diğer yandan burada sözü edilen insan ile İnsan-ı kâmil'in kastediliyor olduğu unutulmamalıdır. İnsan-ı kâmil, insanlık türünün bir nevi ideası veya prototipi gibidir. Ancak ne yazık ki birey olarak insanlar, bu mükemmel modele uygunlukta her zaman aynı başarıyı göstermezler. İnsanlar bu modele benzedikçe mükemmelleşir ve mükemmelleştiği oranda da mutlu olur. Bir sûfî olan İbn Arabî, eserlerinde, insanlara İnsan-ı kâmil olmanın gereklerini açıklayarak bir model ahlak ortaya koyar. Bu model, Allah eksensidir. Kişi, Allah'a benzemeye çalışarak tekâmül edebilir. Bunu başarmanın en kolay yolu da İnsan-ı kâmil olmuş kişileri örnek almaktır. Peygamberler ve veliler birer İnsan-ı kâmil'dirler. Tasavvufta fenâ ve bekâ tecrübeleriyle bildiğimiz uzun bir yolun sonunda insan tekâmül edebilir. İnsan tekâmül edip İnsan-ı kâmil olursa, dünyadaki hiçbir şeyle kıyaslanamayacak kadar büyük bir zevk sahibi olur ve mutluluğu yakalar. Sûfilere zevk ehli denmesinin sebebi budur.

Sonuç olarak İbn Arabî de diğer birçok teist düşünür gibi içinde yaşadığımız âlemi, mümkün alternatifleri içinde yeterli görür ve bundan iyisinin olamayacağını iddia eder. Ona göre kötülük görecelidir ve aslında her şey özünde iyidir. Çünkü her şey Hak'tan gelmektedir. Ancak İbn Arabî'nin açıklamalarında açıkta kalan ve cevabı verilmemiş önemli bir soru vardır. İnsanların bu dünyada yapıp ettikleri her şeyin onların hakikatleri olan a'yân-ı sâbiteye

göre gerçekleştiğini ileri süren İbn Arabî, a'yân-ı sâbitenin neye göre neşet ettiğini açıklamamıştır. Âlemi yaratan ilâhî kudret ilâhî iradeye tabidir. O da ilm-i ilâhiye, ilm-i ilâhî de mâlûma tabidir. Mâlûm ise a'yân-ı sâbitedir. Allah âlemdaki şeyleri onların hakikatlerinden, yani a'yân-ı sâbiteden aldığı bilgiye göre yaratır. O hâlde İbn Arabî'nin sisteminde kilit nokta a'yân-ı sâbitedir. A'yân-ı sâbite Hakk'ın ilk tecellisi ile ortaya çıkar. Ancak a'yân-ı sâbitenin nasıl ve hangi kıstaslara göre oluştuğu ve ortaya çıkmadan önceki hâli bilinmemektedir. İbn Arabî, buna kader sırrı demektedir. Konu, her teistin gelip dayanmak zorunda kaldığı kaderin bilinemezliğine bağlanmıştır.



Şekil 9: Kader sırrı

Âlemi yaratan ilâhî kudret ilâhî iradeye tabidir. O da ilm-i ilâhîye, ilm-i ilâhî de mâlûma tabidir. Mâlûm ise a'yân-ı sâbitedir. Allah âlemdeki şeyleri, onların hakikatlerinden yani a'yân-ı sâbiteden aldığı bilgiye göre yaratır. O hâlde İbn Arabî'nin sisteminde kilit nokta a'yân-ı sâbitedir. A'yân-ı sâbite Hakk'ın ilk tecellisi ile ortaya çıkar. Ancak a'yân-ı sâbitenin nasıl ve hangi kıstaslara göre oluştuğu ve ortaya çıkmadan önceki hâli bilinmemektedir. İbn Arabî, buna kader sırrı demektedir.

KAYNAKÇA

Abdulhamit, İrfan. “Cebriyye”. *DİA*. 7:205-208. İstanbul: İSAM, 1993.

Abdulhamit, İrfan: “Eş’ari, Ebü’l-Hasan”. *DİA*. 11:444-447. İstanbul: İSAM, 1995.

Adam, Hüdaverdi. *İbn Arabi, Kaza ve Kader*. İstanbul: Feriât Yayınları, ts.

Addas, Claudia. *İbn Arabi, Kibrit-i Ahmer’in Peşinde*. Çev. Atilla Ataman. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004.

Afiî, Ebu’l-‘Alâ: “Ebu’l-Kâsım Kasiy ve Hal’un-Na’leyn isimli eseri”. *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*. Haz.-Çev. Ekrem Demirli, 301-338. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.

Afiî, Ebu’l-‘Alâ: “İbnü’l-Arabî’nin Fütûhâtü’l-Mekkiyye isimli eseri”. *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*. Haz.-Çev. Ekrem Demirli, 273-300. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.

Afiî, Ebu’l-‘Alâ: “İbnü’l-Arabî’nin Sisteminde ‘A’yân-ı Sabite’ ve Mu’tezile’deki ‘Ma’dûmât’”. *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*. Haz.-Çev. Ekrem Demirli, 259-272. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.

Afiî, Ebu’l-‘Alâ: “İbnü’l-Arabî’nin Tasavvuf Felsefesinin Kaynakları”. *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*. Haz.-Çev. Ekrem Demirli, 213-258. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.

Afiî, Ebu’l-‘Alâ: “Müslümanların Logos Kelime/Nazariyeleri”. *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*. Haz.-Çev. Ekrem Demirli, 61-106. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.

Afiî, Ebu’l-‘Alâ: *Muhyiddin İbnü’l-Arabî’de Tasavvuf Felsefesi*. Çev. Mehmet Dağ. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999.

Akti, Selahattin. "Die Gott-Welt-Beziehung in der Existenzphilosophie Ibn 'Arabîs". *Journal für Religionskultur*, 203 (Frankfurt-2015): 1-17.

Alauddin, Bakri. "İbn-i Arabî'de Yaratılış ve Sevgi Teorisi". *Modern Çağ ve İbn-i Arabî*, 27-42. İstanbul: Kültür A.Ş. Yayınları, 2008.

Albayrak, İsmail. "Kur'an ve Tefsir Açısından Hızır Kısası ve Ledün İlmi". *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları*, 5:187-210. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2003.

Almond, Ian. *İbni Arabi ve Derrida Tasavvuf ve Yapısöküm*. Çev. Kadir Filiz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.

Alper, Ömer Mahir. "İbn Sinâ". *DİA*, 20:319-322. İstanbul: İSAM, 1999.

Alper, Ömer Mahir. *İbn Sinâ*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

Altıntaş, Hayrani. "Dehriyye". *DİA*, 9:107-109. İstanbul: İSAM, 1994.

Altıntaş, Hayrani. *Tasavvuf Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.

Antes, Peter. "Warum gerade ich?" Leid als Herausforderung für das monotheistische Gottesbild". *Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam*, 21-30. Regensburg: Friedrich Pustet, 2008.

Asad, Muhammad. *Die Botschaft des Koran, Übersetzung und Kommentar*. Düsseldorf, Patmos Verlag, 2009.

Ateş, Süleyman. *İşari Tefsir Okulu*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.

Augustinus, Aurelius. "Enchiridion oder Buch vom Glauben, von der Hoffnung und von der Liebe (De fide, spe et caritate)". *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften*. Aus dem Lat. Übers. J. Kösel: F. Pustet. Kempten; München, 1925. www.unifr.ch/bkv/buch172.htm (Erişim: 4.6.2014, 13:49)

Aydın, Mehmet S. "İnsân-ı Kâmil". *DİA*, 22:330-331. İstanbul: İSAM, 2000.

Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002.

Aydınlı, Yaşar. *Fârâbi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.

Ayni, Mehmed Ali. *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?* İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2012.

Bardakçı, Mehmet Necmettin. "İbnü'l-Arabî Öncesi Endülüste Tasavvuf". *Tasavvuf Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)* 23 (2009): 325-355.

Bardakoğlu, Ali. "Hüs'n Ve Kubh Konusunda Aklın Rolü Ve İmam Maturidi". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (Kayseri, 1987): 59-75.

Bataille, Georges. *Edebiyat ve Kötülük*. Çev. Ayşegül Sönmezay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997.

Brockelmann, C. *Geschichte der arabischen Literatur*. Leipzig: C. F. Amelangs Verlag, 1909.

Bünting, Karl-Dieter. *Deutsches Wörterbuch*. Chur: Isis Verlag, 1996.

Câbiri, Muhammed Âbid. *Arap- İslâm Aklının Oluşumu*. İstanbul: Kitabevi, 2001.

Cebecioglu, Ethem. "Stephen Hirtenstein ile Ibn Arabî Society (İbn Arabî Topluluğu) Hakkında Söyleşi". *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1)* 21 (2008): 557-567.

Cebecioglu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 2004.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe*. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2007.

Ceyhan, Semih. "Modern Çağda Tahayyül Gücünün Yeniden Keşfi: İbn-i Arabî'de Hayalin Ontolojik ve Epistemolojik Gerçekliği". *Modern Çağ ve İbn-i Arabî*, 249-261. İstanbul: Kültür A.Ş. Yayınları, 2008.

Ceyhan, Semih. "Vârid". *DİA*, 42:519-520. İstanbul: İSAM, 2012.

Ceylan, Semih. "Tecelli". *DİA*, 40:241-243. İstanbul: İSAM, 2011.

Ceylan, Semih. "Vecd". *DİA*, 42:583-584. İstanbul: İSAM, 2012.

Chittick, William C. "Hayvâniyetin İrfanı". *Modern Çağ ve İbn-i Arabî*, 295-306. İstanbul: Kültür A.Ş. Yayınları, 2008.

Chittick, William C. *Hayal Âlemleri - İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*. Çev. Mehmet Demirkaya. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003.

Chittick, William C. *Science of the Cosmos, Science of the Soul*. Oxford: Oneworld Publications, 2007.

Chittick, William C. *Tasavvuf*. Çev. Turan Koç. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

Chittick, William C. *Varolmanın Boyutları*. Çev. Turan Koç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.

Cili, Abdülkerim. *İnsan-ı Kâmil*. Çev. Abdülaziz Mehdi Tolun. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

Cili, Abdülkerim. *Şerhu Müşkilât'il- Futûhât'il- Mekkiyye*. Thk. Yusuf Zeydân. Kahire: Dar'ul- Emîn, 1999.

Cornelius Mayer. "Gestalt und Werk Augustins- eine Hinführung von Prof. Dr. Dr. Cornelius Mayer". www.augustinus.de/bwo/dcms/sites/bistum/extern/zfa/augustinus/einfuehrung/index.html (Erişim: 4.6.2014).

Çağrı, Mustafa. "Gazzâlî". *DİA*, 13:489-505. İstanbul: İSAM, 1996.

Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.

Çelebi, Emin. "İbn Arabî'nin Epistemolojisinde Duyu ve Akıl". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010):43-56.

Çelebi, İlyas. "Hızır". *DİA*, 17:406-409. İstanbul: İSAM, 1998.

Çelebi, İlyas. "Mu'tezile". *DİA*, 31:391-401. İstanbul: İSAM, 2006.

Çelebi, İlyas. "Usûl-i Hamse". *DİA*, 42:211. İstanbul: İSAM, 2012.

Çelik, İsa. "İmam Rabbânî perspektifinden İbnül-Arabî'ye tenkidî bir yaklaşım". *Tasavvuf Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, 23 (2009): 149-179.

Çınar, Aliye. "Leibniz'de Kötülük Problemi Ve Teodise". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/1 (2005): 161-177.

Çınar, Hüseyin İlker. "Die Reise des Propheten Moses mit Hıdır im Koran". *Journal für Religionskultur*, 98 (Frankfurt, 2008): 1-18.

Demirli, Ekrem. *Fusûsül-Hikem Çeviri ve Şerh.* İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008.

Demirli, Ekrem. *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan, İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Ekolü.* İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2009.

Doru, Nesim. "İbn Arabî'nin Fahreddin Razi'ye Gönderdiği Mektup". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/1 (2002): 99-105.

Dostoyevski, Fyodor Mihayloviç. *Suç ve Ceza.* İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.

Durusoy, Ali. "İbn Sinâ". *DİA*, 20:322-331. İstanbul: İSAM, 1999.

El-Câmi, Mullâ Abdurrahmân. *Şerhu'l-câmi 'alâ Fusûsül-Hikem.* Thk. 'Âşım İbrâhim Kayyâlî. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-'ilmiyya, 2009.

El-Hakîm, Suâd. "Akıl Eleştirisi/ İbn Arabî'nin Bilgi Tecrübesi Hakkında Bir Görüş". *Modern Çağ ve İbn-i Arabî*, 307-319. İstanbul: Kültür A.Ş. Yayınları, 2008.

El-Hakîm, Su'âd. *Al-mu'ğam aş-Şûfî.* Beyrut: Dandara, 1981.

El-Mesbahî, Mohamed. "Tezatlar Üzerinden Yazmak: İbn-i Arabî'de Hürriyetin Derin Tecellileri". *Modern Çağ ve İbn-i Arabî*, 155-189. İstanbul: Kültür A.Ş. Yayınları, 2008.

Eraydin, Selcuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar.* İstanbul: İFAV Yayınları, 2008.

Erginli, Zafer. "İbn Arabî'ye göre Hz. Âdem'de temel insan nitelikleri". *Tasavvuf Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1)*, 21 (2008): 161-197.

Ertuğrul, Fenni İsmail. *Vahdet-i Vücud ve İbn Arabî.* İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.

Es-Sâbüni, Nüreddin. *Matüridiyye Akaidi.* Thk. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.

Fischer, Peter. *Philosophie der Religion.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; UTB [u. a.], 2007.

Garrido, Pilar. "Yorum Basamakları: İbn Arabî'nin Selefî Kurtuba'lı İbn Masarra El- Gabalî'de Akıl ve Vahiy". *Modern Çağ ve İbn-i Arabî*, 221-237. İstanbul: Kültür A.Ş. Yayınları, 2008.

Ğazzālī, Ebū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad. *İḥyā' u 'ulūmu'd-dīn.* C. 4. Kahire: Dāru'ş-Şa'b, t.s.

Ğazzālī, Ebū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad. *Maḳāşidu'l-Felāsife.* Thk. Mahmud Beycū. Dimeşk: Maṭba'atu'l-ḍabbāh, 2000.

Giese, Alma. *Ibn Arabi - Urwolke und welt: Mystische texte des größten Meisters.* München: C.H. Beck Verlag, 2002.

Goldziher, Ignaz. *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung.* Leiden: E. J. Brill, 1920.

Görgün, Tahsin. "Leid als Teil der Welt des Lebens. Gibt es ein Theodizee-Problem aus islamischer Perspektive?". *Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam*, 31-48. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2008.

Güç, Ahmet. "Konfüçyanizm". *Yaşayan Dünya Dinleri*, 384-399. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.

Güç, Ahmet. "Taoizm". *Yaşayan Dünya Dinleri*, 401-409. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.

Gündüz, Şinasi. "Maniheizm". *Yaşayan Dünya Dinleri*, 493-505. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.

Gündüz, Şinasi. "Mecusilik". *Yaşayan Dünya Dinleri*, 507-527. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.

Güner, Günay. "Kötülük izleği bağlamında Necip Fazıl Kısakürek Şiiri". *Gökyüzü Dergisi* (Kocaeli-2007). (<http://gunayguner.blogcu.com/kotuluk-izlegi-baglaminda-necip-fazil-kisakurek-siiri/2365420>, Erişim:16.3.2014, 16:11)

Güneş, Merdan. "Begriffliche Entwicklung des Sufismus". *Journal für Religionskultur*, 158 (Frankfurt-2012): 1-11.

Haklı, Şaban. "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar Ve Eleştiriler". *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi 2* (2002): 195-211.

Hallac-ı Mansur. *Tavasın.* Çev. Yaşar Günenç. İstanbul: Yaba, 2008.

Hasker, R. William. "Tanrı Risk Alır". Çev. Emine Gören. *Din Felsefesine Dair Okumalar I.* Der. Recep Alpyağıl, 830-842. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

Havva, Said. *El-Esâs fi't-Tefsir*, 8. Çev. M. Besir Eryarsoy. İstanbul: Samil Yayınevi, 1990.

Herrmann, Wolfgang. *Die Weisheit der Propheten. Fusus al-Hikam*. Nach der Übertragung von Titus Burckhardt. Zürich: Chalice Verlag, 2005.

Hick, John. "Ruh-Yapma Teodisesi". Çev. Ferhat Akdemir. *Din Felsefesine Dair Okumalar I*. Der. Recep Alpyağlı, 768-779. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

Hirtenstein, Stephen. *Der grenzenlos Barmherzige: Das spirituelle Leben und Denken des Ibn Arabi*. Zürich: Chalice Verlag, 2008.

Hizmetli, Sabri. "Karmatiler". *DİA*, 24:510-514. İstanbul: İSAM, 2001.

Hoerster, Norbert. "Zur Unlösbarkeit des Theodizeeproblems". *Theodizee in den Weltreligionen*, 13-26. Ein Studienbuch von Alexander Loichinger und Kreiner Armin. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh, 2010.

Irenäus. *Gegen die Häresien (Contra Haereses)*. Aus dem Griechischen übersetzt von E. Klebba. (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 3) München, 1912. <http://www.unifr.ch/bkv/buch62.htm> (Erişim: 31.08.2014).

Izutsu, Toshihiko. *İbn Arabî'nin Fusûs-undaki Anahtar Kavramlar*. Çev. Ahmed Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.

Izutsu, Toshihiko. *İslam mistik düşüncesi üzerine makaleler*. Çev. Ramazan Ertürk. İstanbul: Ağaç Kitapevi Yayınları, 2010.

İbn Arabî, Muhyî'd-din Muḥammad. "İstilahâtü's-Şüfiyya". *Resâil ibn Arabî*. Thk. Muḥammad Abdu'l-Kerîm en-Nemrî, 407-417. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'ilmîyya, 2001.

İbn 'Arabî, Muḥyî'd-dîn Muḥammad. "İnşâu'd-devâ'ir". *Kleinere Schriften des Ibn 'Arabî*. Der. H. S. Nyberg. Leiden: E. J. Brill, 1919.

İbn 'Arabî, Muḥyî'd-dîn Muḥammad. "Kitâb Menzil el-kuṭb ve maḳâmahu ve ḥâlehu". *Resâ'il ibn 'Arabî*. Thk. Muḥammad 'Abdu'l-Kerîm en-Nemrî, 250-261. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'ilmîyya, 2001.

İbn 'Arabî, Muḥyî'd-dîn Muḥammad. "Kitâbu't-Tecelliyât". *Resâ'il ibn 'Arabî*. Thk. Muḥammad 'Abdu'l-Kerîm en-Nemrî, 322-350. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'ilmîyya, 2001.

İbn 'Arabî, Muḥyî'd-dîn Muḥammad. "Kitâbu'l-Elif ve huva Kitâbu'l-

eḥadiyya”. *Resā’il ibn ‘Arabī*. Thk. Muḥammad ‘Abdu’l-Kerīm en-Nemrī, 37-45. Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-‘ilmīya, 2001.

İbn ‘Arabī, Muḥyī’-d-dīn Muḥammad. “Kitābu’l-Ezel”. *Resā’il ibn ‘Arabī*. Thk. Muḥammad ‘Abdu’l-Kerīm en-Nemrī, 115-122. Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-‘ilmīya, 2001.

İbn ‘Arabī, Muḥyī’-d-dīn Muḥammad. “Kitābu’l-Fenā”. *Resā’il ibn ‘Arabī*. Thk. Muḥammad ‘Abdu’l-Kerīm en-Nemrī, 17-23. Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-‘ilmīya, 2001.

İbn ‘Arabī, Muḥyī’-d-dīn Muḥammad. “Kitābu’l-Mesā’il”. *Resā’il ibn ‘Arabī*. Thk. Muḥammad ‘Abdu’l-Kerīm en-Nemrī, 303-321. Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-‘ilmīya, 2001.

İbn ‘Arabī, Muḥyī’-d-dīn Muḥammad. “Kitābu’n-Nakṣi’l-Fuṣūṣ”. *Resā’il ibn ‘Arabī*. Thk. Muḥammad ‘Abdu’l-Kerīm en-Nemrī, 394-400. Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-‘ilmīya, 2001.

İbn ‘Arabī, Muḥyī’-d-dīn Muḥammad. “Risālatun ‘ilā’l-‘imām ar-Rāzī”. *Resā’il ibn ‘Arabī*. Thk. Muḥammad ‘Abdu’l-Kerīm en-Nemrī, 184-187. Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-‘ilmīya, 2001.

İbn ‘Arabī, Muḥyī’-d-dīn Muḥammad. *El-Futūḥātu’l-Mekkiyye*. 1-9. Cilt. Tkh. Ahmed Şamsu’d-dīn. Beyrut: Dāru’l-kutubi’l-‘ilmiya, 1999.

İbn ‘Arabī, Muḥyī’-d-dīn Muḥammad. *Fuṣūṣu’l-Ḥikem*. Thk. Abu l-‘Alā ‘Afīfī. Beirut: Dāru’l-Kitābi’l- ‘Arabī, 1946.

İbn ‘Arabī, Muḥyī’-d-dīn Muḥammad. *Tarcumānu’l-aşwāk*. Beyrut: Dār’u Sadr, 2003.

İbn ‘Arabī, Muḥyī’-d-dīn Muḥammad. *Tehzību’l-aḥlāq*. Thk. Abdurrahman Hasan Mahmud. Âlemu’l-Fikr, 1986.

İbn Arabī, Muhyiddin Muhammed. “Kitābu’l-yakīn”. Çev. Abdülvehhab Öztürk. İstanbul: Sultan Yayınevi, t.s.

İbn Kesr. *Muḥtaşar Tafsīr ibn Keṣīr*, 2. Cilt. Thk. Muḥammad ‘alī eş-şabūnī. Beirut: Daru’l-Kur’ānu’l-kerīm, 1981.

İbn Sevdakin. *İdris Fassı*. Çev. Veysel Akkaya. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2013.

İbn Sinâ. *Kitâbu's-Şifâ- Metafizik*, 2. Cilt. Çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

İbn Tufeyl. *Hayy bin Yakzan*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

İkbal, Muhammed. *İslamda Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*. Çev. Sofi Huri. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999.

İlhan, Avni. "Bâtiniyye". *DİA*, 5:190-194. İstanbul: İSAM, 1992.

Kakae, Ghasem. "Dinler arası Diyalog: İbn-i Arabî ve Meister Eckhart". *Modern Çağ ve İbn-i Arabi*, 93-112. İstanbul: Kültür A.Ş. Yayınları, 2008.

Kam, Ferit. *Vahdet-i Vücûd*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1994.

Kant, Immanuel. "Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee". *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken Bände und Verknüpfungen zu den Inhaltsverzeichnissen*, Abteilung 1/Band VIII: 253-271. <http://www.korpora.org/kant/verzeichnisse-gesamt.html> (Erişim: 2.6.2014, 10:30).

Kara, İhsan. "İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf İstilahlarına Etkisi ve Seyyid Mustafa Rasim Efendi'nin İstilâhât-ı İnsan-ı Kâmil'i Örneği". *Tasavvuf Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, 23 (2009): 583-600.

Karadağ, Cağfer. "Muhyiddin İbn 'Arabî'ye göre İnsan-ı Kamil". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 7/7 (1998): 453-465.

Ḳāşānī, Abdurrazzāk. *Mu'cam İştîlâhâtü's-Şüfiyye*. Thk. 'Abdu'l-'âl Şāhīn. Kahire: Daru'l-manār, 1992.

Ḳāşānī, Abdurrazzāk. *Şerhu'l-Fuşûşi'l-hikem*. Kahire: t. s.

Kaya, Mahmut. "Fârâbî". *DİA*, 12:145-162. İstanbul: İSAM, 1995.

Kayseri, Dâvûd. *Mukaddemât- Fusûl Hikem'e Giriş*. İstanbul: İnsan Yayıncılık, 2011.

Keats, John. *The Letters of John Keats*. Ed. By M.B. Forman, 4th ed. London: Oxford University Pres, 1952.

Kılıç, Mahmut Erol. "El-Fütühât'ul-Mekkiyye". *DİA*, 13:251-258. İstanbul: İSAM, 1996.

Kılıç, Mahmut Erol. *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş.* İstanbul: Sûfî Kitap, 2010.

Kılıç, Mahmut Erol. *Tasavvufa Giriş.* İstanbul: Sûfî Kitap, 2012.

Kitab-ı Mukaddes. <https://www.bibleserver.com/start> (Erişim: 28.03.2018).

Konevi, Sadreddin. *Füsûsu'l- Hikem'in Sırları.* Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.

Konevi, Sadreddin. *İlâhî Nefhalar.* Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Konevi, Sadreddin. *Vahdet-i Vücûd ve Esasları / en- Nusûs fî Tabkiki Tavri'l-Mahsûs.* Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.

Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi.* 1-4. Thk. Mustafa Tahralı; Selçuk Eraydın. İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010-2011.

Küçük, Osman Nuri. "İbnü'l-Arabî düşüncesinde varlığın tasavvufi yorumunun sayı Metafizliğinde uzanan yansımaları". *Tasavvuf Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, 23 (2009): 373-411.

Laktanz. "Vom Zorne Gottes (De ira dei). 13. Alles in der Welt dient zum Nutzen des Menschen". *Des Lucius Caelius Firmianus Lactantius Schriften.* Aus dem Lateinischen übersetzt von Aloys Hartl. (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 36). München, 1919. <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel501-12.htm> (Erişim: 20.08.2014 18:32).

Landolt, Hermann. "Der Briefwechsel zwischen Kaşanî und Simnâni über Wahdat al-Wuğûd". *Der Islam* 50 (1973): 29-81.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Die Theodicee.* Orijinal adı: Essais de théodicée sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Almancaya çev. Julius Heinrich von Kirchmann. Leipzig: Dürr, 1879. Ed. Michael Holzinger, Berliner Ausgabe 2013.

Loichinger, Alexander; Kreiner, Armin. *Theodizee in den Weltreligionen- Ein Studienbuch.* Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2010.

Lorenz, Stefan. "Theodizee". *Historisches Wörterbuch der Philosophie.* Hrsg.

von Joachim Ritter, Karlfried Gründer u. Gottfried Gabriel. Neu bearbeitete Ausgabe von Rudolf Eisler. Bd. 10. Basel: Schwabe Verlag, 1971-2007. 1066-1073.

Lory, Pierre. "İbn Arabî'nin eserlerinde Dil ve Harfler sembolizmi". Çev: Mustafa Çakmaklıoğlu. *Bilimname*, 10/1 (2006): 173-182.

Manafov, Rafiz. "Meşşâî Felsefe Ve Kelâm Düşüncesinde 'Adl-i İlahî' (Teodise) Meselesi". *SÜİFD*, 28. (Konya-2009): 105-124.

Manafov, Rafiz. *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.

Masek, Michaela. *Geschichte der antiken Philosophie*. Wien: Facultas Verlags, 2012.

Mâturidi, Ebu Mansur. "Risâlet'ul-Akâid". *Akâid Risâleleri*. Çev. ve düz. Ali Nar. İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.

Miftâh, Abdülbâki. "Fusûsu'l-Hikemde Sayılar". *Tasavvuf Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, 23 (2009): 641-655.

Mutahhari, Murtaza. *Adl-i İlahî*. Çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: Kevser Yayıncılık, 2005.

Nablusi, Abdülğani. *Gerçek Varlık- Vahdet-i Vücûd'un Müdafaası*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Ebü Zeyd, Naşr Hâmid. *Hâkezâ tekellem ibn 'Arabî*. Kahire: El-hey'e-tu'l-mişriyye el-'âmma li-lkitâb, 2002.

Nasr, Seyyid Hüseyin. *Tasavvufi Makaleler*. Çev. Sadık Kılıç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.

Nasr, Seyyid Hüseyin. *Üç Müslüman bilge-İbn Sina, Subreverdi, İbn Arabî-*. İstanbul: İnsan yayınları, 2009.

Nesefi, Ömer ibni Muhammed. "Metn-i Akâid". *Akâid Risâleleri*. Çev. ve düz. Ali Nar. İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.

Nyberg, H. S. *Kleinere Schriften des Ibn al-Arabî*. Leiden: E. J. Brill, 1919.

Ormsby, Eric Lee. *İslam Düşüncesinde 'İlahî Adalet' Sorunu (Teodise)*. Çev. Metin Özdemir. Ankara: Kitâbiyât, 2001.

Ögke, Ahmet. “İbnü’l-Arabî’nin Fusûs’l-Hikem’inde Ayna Metaforu”. *Tasavvuf Dergisi (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-2)*, 23 (2009): 75-89.

Öngören, Reşat. “Tasavvuf”. *DİA*, 40:119-126. İstanbul: İSAM, 2011.

Özdemir, Metin. “Kötülük Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (2000): 225-257.

Özdemir, Metin. *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2001.

Özköse, Kadir. “Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin İbn Rüşd ile görüşmesi”. *Tasavvuf Dergisi (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-2)*, 23 (2009): 221-240.

Öztürk, Mustafa. “Bilge Kul-Musa Kıssası ve İslam Kültüründe Hızır Mitosu”. *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14-15 (2003): 245-281.

Öztürk, Mustafa. “İblis’in Trajik Hikayesi; Allah, Şeytan, İnsan ve Kötülüğe Dair”. *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/1 (Ocak-Haziran 2005): 40-65.

Pietsch, Roland. “İbn ‘Arabî - Grundzüge seiner Lehre von den göttlichen Urwahrheiten”. *Spektrum Iran* 2 (2008): 26-45.

Plantinga, Alvin. “Özgür İrade Savunması”. *Din Felsefesine Dair Okumalar I*. Der. Recep Alpyağıl, 780-796. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

Plantinga, Alvin. *God, Freedom and Evil*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Co., 2002.

Platon. *Der Staat: über das Gerechte*. Übers. u. erl. von Otto Apelt. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989.

Rahmati, Fateme. *Der Mensch als Spiegelbild Gottes in der Mystik Ibn ‘Arabîs*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2007.

Renz, Andreas [u.a.]. *Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam*. Regensburg: Friedrich Pustet, 2008.

Ritter, Joachim; Gründer, Karlfried; Gabriel, Gottfried. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Neu bearbeitete Ausgabe von Rudolf Eisler. Basel: Schwabe Verlag, 1971-2007.

Schimmel, Annemarie. *Myistische Dimensionen des Islam*. Frankfurt am Main/Leipzig: Insel Verlag, 1995.

Schimmel, Annemarie. *Sufismus*. München: Verlag C. H. Beck, 2003.

Schuon, Frithjof. *İslam'ın Metafizik Boyutları*. Çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.

Sinanoglu, Mustafa. "Seneviyye". *DİA*, 36:521-522. İstanbul: İSAM, 2009.

Swinburne, Richard. *Tanrı Var mı?* Çev. Muhsin Akbaş. Bursa: Arasta Yayınları, 2001.

Şeyh Mekki (Ebü'l-Feth), Muhammed b. Muzafferuddin. "el-Cânibü'l-garbi fi halli müşkilâtî's-şeyh Muhyiddin İbni'l-Arabi". *İbn Arabi Müdafaası*. İstanbul: Harf Yayınları, 2011.

Taji-Farouki, Suha. "Çağdaş Batı'da Tasavvuf ve Tasavvuf Manevîyatı: Beşara Hareketi Vakası". *Modern Çağ ve İbn-i Arabi*, 275-294. İstanbul: Kültür A.Ş. Yayınları, 2008.

Takım, Abdullah. *Koranexegese im 20. Jahrhundert: islamische Tradition und neue Ansätze in Süleyman Ateş's "Zeitgenössischem Korankommentar"*. İstanbul: Yeni Ufuklar, 2007.

Tek, Abdurrezzak. "İbnü'l-Arabi'yi Müdâfaa Amacıyla Kaleme Alınan Fetvalar". *Tasavvuf Dergisi (İbnü'l-Arabi Özel Sayısı-2)*, 23 (2009): 281-301.

Topaloğlu, Bekir. "Mâtürîdî". *DİA*, 28:157-159. İstanbul: İSAM, 2003.

Tosun, Necdet. "İmam Rabbânî'ye göre Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Şühûd". *Tasavvuf Dergisi (İbnü'l-Arabi Özel Sayısı-2)*, 23 (2009): 181-192.

Ulfing, Alexander. *Lexikon der philosophischen Begriffe*. Köln: Komet Verlag, 2003.

Uluç, Tahir. "İbn Arabi'de Mistik Sembolizm". *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, 1 (2006): 147-183.

Uludağ, Süleyman. "Halvet". *DİA*, 15:386-387. İstanbul: İSAM, 1997.

UNHCR/BM Mülteci Örgütü - Türkiye. http://www.unhcr.org/tr/18778-grand-urges-aid-turkeys-refugee-hosting-effort.html?et_fb=1 (Erişim: 25.3.2018).

Von Scheliha, Arnulf. “Zwischen Annahme und Rebellion. Christlicher Umgang mit Leid in biblischer und theologiegeschichtlicher Perspektive”. *Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam*, 64-79. Regensburg: Friedrich Pustet, 2008.

Vorländer, Karl. *Geschichte der Philosophie*. 1. Cilt. 2. Baskı. Leipzig: Verlag der Dürr’schen Buchhandlung, 1908.

Vorländer, Karl. *Geschichte der Philosophie*. 2. Cilt. 3. Baskı. Leipzig: Verlag der Dürr’schen Buchhandlung, 1911.

Warburton, Nigel. *Felsefeye Giriş*. Çev. Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayınları 2000.

Welter, Patrick; Mihm, Andreas. “Nach der Weltklimakonferenz: Kanada zieht sich aus Kyoto-Protokoll zurück”. Frankfurter Allgemeine Zeitung. (13.12.2011). <http://www.faz.net/aktuell/politik/nach-der-weltklimakonferenz-kanada-zieht-sich-aus-kyoto-protokoll-zurueck-11560807.html> (Erişim: 13.8.2014 12:25).

Yaran, Cafer Sadık. *Kötülük ve Teodise*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.

Yasa, Metin. “İbn Arabî’nin ‘arada olma’yı Anlatımı”. *Tasavvuf Dergisi (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-2)*, 23 (2009): 91-108.

Yasa, Metin. “Tanrı hakkında paradoksal konuşmak. İbn Arabî ve Karl Barth Örneği”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (2004): 147-157.

Yasa, Metin. *İbn Arabî ve Spinoza’da Varlık*. Ankara: Elis Yayınları, 2003.

Yasa, Metin. *Tanrı ve Kötülük*. Ankara: Elis Yayınları, 2003.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Eş’ariyye”. *DİA*, 11:447-455. İstanbul: İSAM, 1995.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Kelam”. *DİA*, 25:196-203. İstanbul: İSAM, 2002.

Yazarsız. *El-Mu’ğamu’l- ‘arabî’l- ‘esâsî*. Tunis: Larous, 1988.

Yazarsız. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1988.

Yazır, E.Hamdi. *Hak Dini Kur’an Dili*. 5. Cilt. İstanbul: Şura yayınları, t. s.

Yazoğlu, Ruhattin. “Süreç Teolojisinde Kötülük Sorunu”. *Din Felsefesine Dair Okumalar I.* Der. Recep Alpyağıl, 816-825. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

Zeydân, Yusuf. “Temhid”. *Şerhu Mûşkilât’ül- Futûhâti’l- Mekkiyye.* Kahire: Dar’ul- Emîn, 1999.

Dizin

Addas, Claude Addas 283

Afîfî 30, 31, 107, 115, 116, 123, 124,
125, 126, 139, 151, 165, 176,
178, 179, 191, 229, 232, 236,
239, 243, 265, 266, 283

Ahlâkî kötülük 7, 70, 210, 283

akıl 45, 51, 52, 62, 69, 79, 92, 109,
118, 130, 133, 134, 135, 160,
174, 178, 191, 209, 259, 283

Alexandre Pope 54, 283

Alvin Plantinga 57, 72, 73, 283

Antony Flew 73, 283

Arthur Schopenhauer 54, 283

Augustinus 22, 56, 59, 60, 61, 72,
267, 283

a' yân-ı sâbite 24, 176, 177, 178, 179,
184, 186, 188, 189, 213, 220,
222, 225, 229, 239, 241, 242,
252, 257, 283

Bataille 20, 100, 267, 283

Beshara School 35, 283

Chittick 23, 28, 33, 34, 35, 110, 135,
144, 145, 157, 185, 190, 229,

249, 268, 283

Chittick, William 268, 283

Cîlî 26, 105, 121, 191, 269, 283

Corbin, Henry 283

David Hume 46, 54, 283

Davud el-Kayserî 26, 116, 283

determinizm 75, 77, 243, 283

Doğal kötülük 210, 283

Dostoyevski 19, 270, 283

Ehadiyye 283

el-feyzu'l-akdes 169, 170, 176, 283

el-feyzu'l-mukaddes 169, 170, 177,
283

Epikür 45, 46, 283

Ervâh 9, 179, 183, 184, 283

Eş'ariyye 91, 94, 96, 283

Eyüp 52, 53, 100, 283

Fârâbî 56, 82, 83, 84, 85, 124, 267,
275, 283

Füsûsü'l-Hikem 283

Fütûhâtü'l-Mekkiyye 113, 115, 283

- Gazzâlî 22, 66, 80, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 200, 258, 269, 283
 Görecelilik 255, 283
- Hallac 117, 124, 125, 191, 272, 283
 hayal 34, 35, 59, 76, 120, 123, 140, 156, 167, 168, 283
 Hayal 28, 34, 144, 145, 184, 229, 249, 268, 283
 Hazarât 8, 168, 171, 172, 283
- Izutsu, Toshihiko 273, 283
 İbn Rüşd 107, 108, 109, 278, 283
 İbn Sînâ 22, 31, 56, 85, 86, 124, 142, 266, 270, 274, 283
 İbn Tufeyl 135, 136, 274, 283
 İkbâl, Muhammed 275, 283
 İlham 132, 134, 283
 İlm-i ilâhî 131, 284
 İnsan-ı kâmil 34, 161, 190, 191, 192, 193, 195, 196, 197, 217, 228, 229, 230, 246, 247, 248, 249, 251, 261, 262, 284
 İnşâu'd-devâ'ir 171, 176, 284
- İrenaeus 22, 57, 61, 62, 63, 64, 72, 284
- İsa 55, 71, 110, 111, 185, 269, 284
 İsimler Teorisi 8, 164, 166, 256, 284
- John Hick 8, 42, 43, 47, 48, 51, 57, 59, 61, 65, 78, 84, 86, 93, 277, 284
- Kader 9, 92, 221, 236, 243, 251, 264, 265, 284
 Kant 21, 51, 52, 53, 54, 275, 284
 Kâşânî, Abdurrezzâk 284
 Keşf 122, 133, 202, 284
 Kitab-ı Mukaddes 52, 53, 64, 276, 284
 Konevî, Sadreddin 276, 284
 Konuk, Ahmed Avni 276, 284
- Lactantius 45, 46, 276, 284
 Ledünnî 133, 284
 Leibniz 8, 18, 21, 22, 44, 51, 54, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 200, 258, 269, 277, 284
- Manihaizm 49, 50, 284
 Mâturidiyye 91, 97, 284
 meşiet 230, 231, 232, 233, 237, 284
 Metafiziksel kötülük 284
 Mevcûd 142, 143, 147, 148, 150, 153, 284
 Misal 284
 Mu'tezile 79, 284
 Nasr, Seyyid Hüseyin 278, 284
 Nicholson, Reynold A. 284
 Nyberg, Henrik Samuel 284
- Optimist, optimizm 284
 Ömer Hayyâm 45, 284
- Palacios, Miguel Asin Palacios 284

- Pesimist 54, 55, 284
 Pesimizm 284
 Platon 33, 45, 56, 59, 69, 167, 168,
 178, 192, 279, 284
 Privation 61, 284

 Ruh-Yapma Teodisesi 59, 61, 63, 64,
 65, 272, 284

 Schuon 22, 23, 33, 185, 279, 284
 Sudûr 160, 161, 284
 Süreç Felsefesi 8, 72, 74, 284

 Taoizm 49, 271, 284
 ta'ayyün 168, 169, 172, 284
 Tecelli 8, 156, 157, 158, 159, 160,
 169, 256, 257, 268, 284
 teodise 21, 22, 49, 51, 52, 53, 55, 58,
 65, 71, 78, 79, 87, 90, 92, 210,
 214, 222, 284
 The Muhyiddin Ibn 'Arabi
 Society 35, 36, 284
 Titus Burckhardt 28, 31, 272, 284
 Ulûhiyye 175, 285

 Vahdet-i Vucûd 255, 285
 Vahdetu'l-vucûd 185, 285
 Vâhidiyye 9, 171, 172, 174, 175, 183,
 184, 285
 Varlığın mertebeleri 285
 Varlık 2, 8, 14, 27, 88, 130, 139, 140,
 141, 142, 143, 145, 146, 147,
 148, 152, 155, 184, 185, 212,
 213, 222, 226, 239, 240, 241,
 242, 252, 278, 281, 285
 Vehb 285
 Voltaire 18, 54, 285
 Vücûd 8, 129, 140, 142, 143, 144,
 145, 147, 148, 150, 153, 154,
 160, 174, 175, 177, 182, 183,
 185, 195, 210, 223, 270, 275,
 276, 278, 280, 285
 Yusuf Zeydan 105, 121, 285

İBN ARABÎ'DE VARLIK VE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

SELAHATTİN AKTİ

Evrende kötülüğün var olduğu herkes tarafından kabul edilir. Ancak bu kötülüğün varlık sebebi tartışma konusudur. "Tanrı, biz insanlar için -cennet örneğinde olduğu gibi- içinde kötülüğün olmadığı bir dünya yaratamaz mıydı?" sorusu sıkça sorulmuştur. Bu tür soruları soranlar, âlemin kötülükle olan metafizik ilişkisini bilmek ister. Kötülüğün fizikî sebeplerini açıklamak zor değildir. Örneğin bir Tsunami dalgasının fizik kurallarına göre nasıl meydana geldiği bilim adamları tarafından açıklanmaktadır. Ancak bu açıklamalar, âlemi var eden yaratıcının, neden böylesi bir evren tasavvuruna ihtiyaç duymuş olabileceğiyle ilgili bize bir izah sunmaz. Ateistler için de bu sorunun bir cevabı yoktur, çünkü onlara göre Tanrı yoktur. Ancak âlemin bir yaratıcısı olduğuna inananlar açısından soru anlamlıdır ve her anlamlı soru gibi bunun da bir cevabı olmalıdır. Elinizdeki bu kitap, söz konusu soruya İbn Arabî'nin bir cevabının olup olmadığını irdeler.



ISBN: 978-605-2023-39-6

