

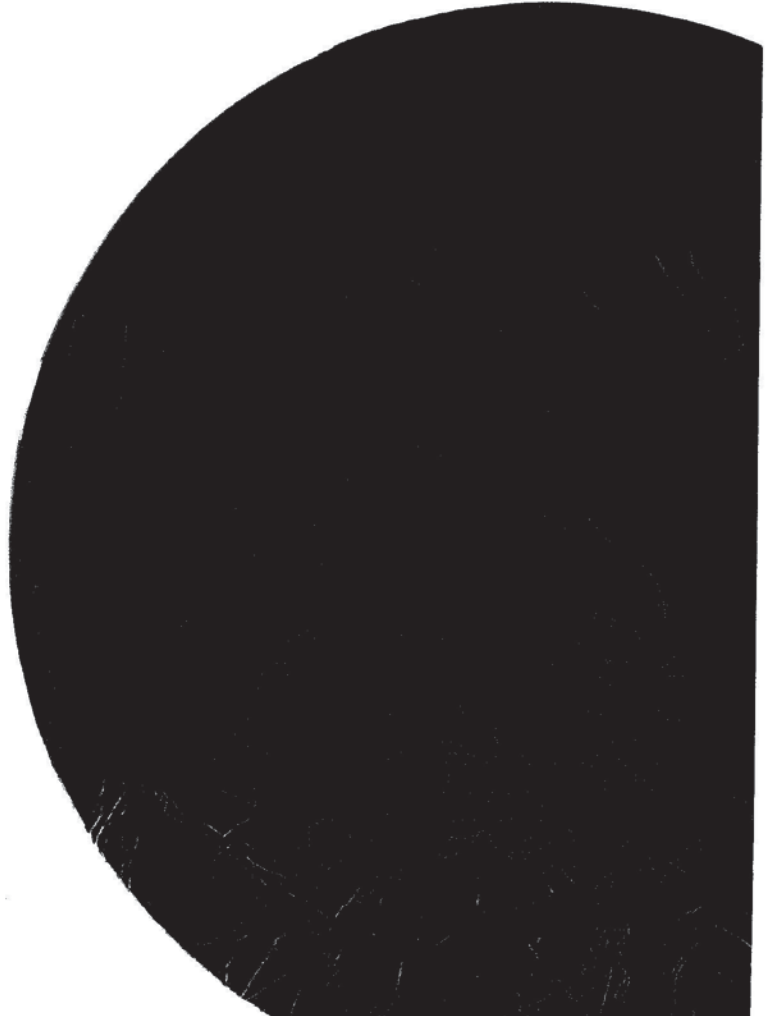
ilahî takdir açısından kötülük

Metin ÖZDEMİR

Prof.Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Bu makalenin amacı, insanın başına gelen musibet ve felaketlerin ve doğrudan insan iradesine bağlı olarak ortaya çıkan kötülüklerin ilahi takdir, dolayısıyla da insanın kaderiyle ilişkisini ve bu ilişkiye bağlı olarak ortaya atılan problemleri tartışmak ve onlar üzerinde birtakım değerlendirmelerde bulunmaktır.

Bu problemlere işaret eden önemli sorulardan bazılarını şöyle sıralamak mümkündür: Allah'ın kötülüğe izin vermesini, Onun rahmet, adalet ve iyicilik gibi sıfatlarıyla nasıl örtüştürebiliriz? Allah her şeyi önceden belirlemiş, yazmış ya da takdir etmiş midir? "Eğer Allah, her şeyi ezeli bilgisine göre önceden takdir etmiş ve buna rağmen insana bazı sorumluluklar yüklemiş ise, insanın bu sorumlulukları yerine getirme imkânından ne ölçüde söz edebiliriz? Kadere iman ile özgürlük düşüncesi arasında bir zıtlığın bulunmadığı söylenebilir mi? Eğer kader inancısı, başımıza gelen felaket ve musibetlerden ve hatta kötülöklere bulaşmaktan kaçınma imkânımızı ortadan kaldırmıyorsa, bunu rasyonel olarak nasıl temellendirebiliriz? Tedbir-kader ilişkisi bağlamında



insanın sorumluluğunun nerede başlayıp bittiğini tespit etmek mümkün müdür?

Bu çerçevede öncelikli olarak takdir, kader ve kötülük kavramlarının anlam kapsamını, ardından kötülük ile ilahi adalet arasındaki ilişkiyi ve nihayet asıl konumuz olan kader-kötülük ilişkisi meselesini incelemeye çalışacağız.

ANLAMSAL ÇERÇEVE

Bu başlık altında, *takdir, kader ve kötülük* kavramlarının yalnızca konumuza ışık tutacağını düşündüğümüz anlamları üzerinde duracak ve ardından kısaca kötülüğün problematik boyutuna temas etmeye çalışacağız.

Takdir ve kader kavramları Kur'an'da, bir şeyin ölçüsünü, miktarını ve var oluş keyfiyetini belirlemesi gibi anlamlara gelirken Kelâmî terminolojide, Allah'ın ezeli bilgisine ve sonsuz hikmetine bağlı olan bir önceden belirleme ve takdiri ifade eder.

I. A. Takdir ve Kader

Takdir, Arapça'da *kaddera* fiilinin mastarıdır. Kadertü eş-şeyy: "Bir şeyin sayısını, ölçüsünü, miktarını, boyutunu, hacmini, sınır ya da sınırlarını ve zamanını belirledim, onu belli bir hesap ve ölçüye göre yaptım" demektir.

Takdir kökünden gelen *kaddera* fiilinin bir başka anlamı da, Allah'ın eşyaya ve insana varlığını sürdürebilmesi için bazı imkânlar, güç ve kuvvet vermesidir. Örneğin, "Kadderahu'llâhu Alâ Kezâ=Allah ona herhangi bir işi yapması için güç verdi; onu şu işi yapmaya muktedir kıldı" denilir.

Kur'an'ı Kerim'de k-d-r fiili ve türevleri çoğunlukla bu iki anlam grubu içinde kullanılmıştır.¹ Yalnızca bir iki yerde onun rızkın daraltılması anlamında kullanıldığına² tanık olmaktadır. Ancak bu anlamın da zımnen bir ölçü ve takdir anlamına işaret ettiği söylenebilir.³ Dolayısıyla Kur'an'da kader kavramı, yaygın olarak anlaşıldığı şekliyle alın yazısı ya da olayların ezelde belirlenmesi anlamında kullanılmamıştır. Daha doğrusu bu kavramın bir belirlemeye işaret ettiği yerlerde açık bir zamansal tahdit ve tayinden söz edilmemiştir.

Kur'an'da, yazgı, önceden belirleme, takdir ve tayin etme gibi anlamlar için daha çok Levh-i Mahfûz, Kitâbun Mubîn ve İmâmün Mubîn gibi kavramlar⁴ kullanılmıştır.

Kelâmî terminolojide ise kader; "ilahî iradenin, eşyanın kendilerine özgü (var oluş) vakitleriyle olan ilişkisini ifade eder. Buna göre kader; nesnelere niteliklerinden her birisinin belli bir zamana ve sebebe bağlanmasıdır. Bir başka deyişle, o, mümkün varlıkların peyderpey kazaya uygun olarak yokluktan varlık alanına gelmesidir. O halde kaza ezelde, kader ise devam eden zaman içerisinde verilen hükümdür. Bu ikisi arasındaki fark, kazanın bütün varlıkların Levh-i Mahfûz'daki toplamından, kaderin ise bunların objeler âlemindeki şartları oluştuğuça ayrı ayrı var olmalarından ibarettir."⁵

Kelamcılar bu kader anlayışlarını ezeli ilahî bilgi anlayışlarına bağlı olarak şöyle temellendirirler. "Allah'ın bilgisi tektir. Onun bilgisi, zorunlu ve kazanılmış (mükteseb) olmadığı gibi, istidlal ve düşünmeye (nazar) bağlı bir ilim de değildir. Allah bütün bilinebilecekleri/bilinenleri (ma'lûmât) kuşatır; var olan şeyleri bu bilgisiyle bilir. Kısacası, O bütün bilinenleri; olmuşu ve olacağı bildiği gibi, olmayacağı da, sayet olsaydı nasıl olacaksa öylece bilir. O, imkânsızların (muhâlât) imkânsızlığını da bilir."⁶ Bir başka ifadeyle, "Allah'ın ilmi, mahlûkatın her var olanından önce gelen bir ilimdir. Allah, mahlûkatı sağlam ve değişmesi mümkün olmayan bir takdirle belirlemiştir. Onun bu takdirini ne bozabilecek ne eleştirebilecek (muakkib) ne ortadan kaldıracabilecek ne değiştirebilecek ve ne de başka bir şeye dönüştürebilecek bir kimse vardır. Onun göklerde ve yerdeki mahlûkatında hiçbir eksiklik ve fazlalık yoktur."⁷

Allah'ın eşyayı yalnızca oluşu anında bilebileceğini, dolayısıyla bir alınyazısı anlamında kaderin bulunmadığını iddia eden bazı kelamcılar⁸ bulunsa da müslümanlar arasında genellikle yukarıdaki anlamda bir kader anlayışı kabul görmüştür. Mutezile gibi anti kaderci zannedilen grupların çoğunluğu da söz konusu ezeli ilahî bilgi anlayışına dayalı kader anlayışını benimsemişlerdir. Onların bu konuda, Ehl-i Sünnet ile ayrı düştükleri nokta, olayların önceden takdiri meselesi değil, yalnızca insan fiillerinin yaratılış keyfiyetidir. Mutezile'nin çoğunluğuna göre insan fiilleri, bizzat insanın kendisi, Ehl-i Sünnet'e göre ise Allah tarafından yaratılır.

Kısacası, takdir ve kader kavramları Kur'an'da, bir şeyin ölçüsünü, miktarını ve var oluş keyfiyetini belirlemesi gibi anlamlara gelirken Kelâmî terminolojide, Allah'ın ezeli bilgisine ve sonsuz hikmetine⁹ bağlı olan bir önceden belirleme ve takdiri ifade eder.

I. B. Kötülük

Filozofların bir kısmına göre kötülük; yokluk türünden/ademîdir. Bunun açık anlamı şudur: Kötülük, ontolojik olarak bizatihi var olan bir şey değildir. Daha basit bir söylemle o, dış dünyada, bardak, su ve masa gibi açık bir şekilde gösterebileceğimiz; kendisine işaret edebileceğimiz bir şey değildir. Dolayısıyla aslında bizatihi varlığın, var olanın kendisi iyidir. Varlık salt iyilikten ibarettir. O halde kötülük nedir? Kötülük varlıktaki kemalin/yetkinlik ve mükemmelliğin belli ölçülerdeki yokluğudur. Kısacası, kötülük yokluktan ibarettir.¹⁰

Bu tanımlama aşırı optimistik olup bazı açılardan eleştiriye açık gözükmektedir. Çünkü iyilik ya da kötülük varlığın zafî ve aslî bir niteliği değil, arızî/geçici, dolayısıyla da görece nitelikleridir.¹¹ Örneğin; bıçak, bizatihi ne iyi ne de kötüdür. Onunla ekme kesersek iyi, haksız yere birini yaralarsak kötüdür.

Fakat bu noktada iyi ve kötünün mutlak görece değil, görece mutlak bir durum ve nitelik olduğunu unutmamak gerekir. Örneğin, adam öldürmek bir durumda iyi başka bir durumda kötü olabilir. Ancak haksız yere adam öldürmek daima kötüdür.¹²

Birbirinin karşıtı olan iyi ve kötünün, yukarıdaki tanımın dışında pek çok tanımı¹³ bulunmakla birlikte, bunlar arasındaki en çok kabul gören tanımın kemal/yetkinlik ve tamlığa göre yapılan tanım olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre iyi; ilim gibi, bir şeyin kemal (yetkin) sıfatlı olması, kötü; cehalet gibi, noksan sıfatlı olmasıdır. Daha kapsayıcı olan bir başka tanıma göre ise, iyi; övgüye değer bulunan, kötü; yergiyi hak edendir.¹⁴

Kötülüğün bu ikinci anlamdaki tanımından hareketle şu sonuca varmamız mümkündür: Doğal afetler, hastalıklar, yıkımlar, savaşlar vb. ilk bakışta kötü olarak görülen hadiseler, övgüye değer sonuçlar doğurabilirler. Nitekim onlar, sabırla karşılanıp Allah'a tam bir tevekkül ile karşılandıkları takdirde, ahrette ebedî kurtuluş vesilesi olabilirler. Yine acı bir ilaç,

hoşumuza gitmese de sonucu itibariyle övgüye değer bulunabilir. Dolayısıyla bütün bunlar, kötülüğün, aslî ve zafî bir unsur değil, birtakım etkilere ve ilişkilere bağlı olarak ortaya çıkan arızî/geçici bir durum ve nitelik olduğunu göstermektedir.

KÖTÜLÜĞÜN PROBLEMATİK BOYUTU

Sıradan insanlar için kötülüğün varlığı bir sorun oluşturmaz. Onlar kötülüğe karşı yalnızca kendilerini tehdit ettiği zaman bir refleks ve tepki gösterirler. Kötülüğün kaynağının ne olduğu, niçin var olduğu gibi entelektüel düzeydeki sorular onları pek fazla ilgilendirmez. Ancak felsefi düşünce eğilimi ve sorgulama alışkanlığı olan insanlar, kötülüğün kaynağı ve niçin dünyamıza girdiği meselesiyle ilgilenebilir; sonuçta zihinlerini zorlayan bir takım sorunlarla karşı karşıya oldukları kanısına varabilirler.¹⁵

Kötülük, ontolojik olarak bizatihi var olan bir şey değildir. Daha basit bir söylemle o, dış dünyada, bardak, su ve masa gibi açık bir şekilde gösterebileceğimiz; kendisine işaret edebileceğimiz bir şey değildir.

Bunlar için en ciddi sorun, kötülüğün varlığı ile adil, merhametli ve iyicil bir Tanrı'nın varlığının uzlaşmaz görünmesidir. Kötülüğün metafiziksel bir sorun olduğunu düşünen bu tür insanlara göre Tanrı, eğer sonsuz iyi ve mutlak kudret sahibi ise, kötülüğü önlemeyi istemiş olmalıdır. Kötülük var olduğuna göre, Onun sonsuz iyi ve mutlak kudret sahibi olduğu düşünülemez. O halde onlara göre sonsuz iyi ve mutlak kudret sahibi olarak tasavvur edilen bir Tanrı yoktur.¹⁶

Bu tür düşünen insanların çoğu karamsar bir dünya görüşüne sahiptir. Onlar için Tanrı'nın iyi bir dünya yarattığı söylenemez. Onlara göre, dünyanın kötülüklerle dolu olduğunu; iyiliğe nispetle kötülüğün pek çok bulunduğunu anlamak için hastaneleri, hapishaneleri ve savaş meydanlarını dolaşmak, yıkıcı depremlerin ve felaketlerin artlarında bıraktıkları trajik sonuçlara bakmak yeterlidir.¹⁷

Ne yazık ki bu karamsar yaklaşım bazı müslüman düşünürlere de sirayet etmiştir. Bunların çarpıcı örneklerinden bir tanesinde bakınız Ömer Hayyam (ö. 517/1123) Tanrı'ya nasıl sitem ediyor:

Yaratıcı, unsurları uzlaştırıp düzenledikten,
yarattıktan 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 elleri
Niçin meydana getirdi, niçin kırdı?¹⁸

Bu tür yaklaşımların hemen hepsindeki ortak yön,
Tanrı'nın, âlemde yalnızca merhamet, adalet, iyicilik
ve sonsuz kudret gibi sıfatlarının yansıması ge-
rektiğinin var sayılmış olunmasıdır.

**Sonsuz merhamet, iyilik, adalet ve kudret
sahibi olan bir Tanrı, hiçbir günahın
işlenmediği en küçük bir kötülüğün bile
bulunmadığı harika bir dünya yaratabilirdi.
Ancak unutulmamalıdır ki O, hiçbir günahın
işlenmediği melekût âlemini yaratmış,
orada bütün günahlardan uzak olan
melekleri var etmiştir.**

Elbette sonsuz merhamet, iyilik, adalet ve kudret sa-
hibi olan bir Tanrı, hiçbir günahın işlenmediği en kü-
çük bir kötülüğün bile bulunmadığı harika bir dünya
yaratabilirdi. Ancak unutulmamalıdır ki O, hiçbir
günahın işlenmediği melekût âlemini yaratmış, ora-
da bütün günahlardan uzak olan melekleri var etmiş-
tir. Buna karşın O, günahın ve kötülüğün boy göster-
diği başka bir âlemi de var etmiş, orada insanın ken-
di aklı ve hür iradesi ile beşeri kemalin/olgunluğun
zirvelerine yükselerek Kendisinin ilim ve kudretini
takdir etmesini dilemiştir.¹⁹

Kelamî açıdan bakıldığında mesele şöyle ifade edi-
lebilir: Allah bütün varlığın kaynağıdır ve her türlü
yaratmayı en iyi şekilde bilendir.²⁰ Onun ezeli olan
sonsuz bilgisinde insanın tasavvur edebildiği ve ede-
mediği tüm mümkün iyilik ve kötülükler mevcuttur.
Çünkü İlk ve Son, Odur. Ondandır hiçbir varlık
bulunmadığı gibi, Onun son bulması, varlığının bel-
li bir süre sonunda yok olması da mümkün değildir.
O, bütün zamanların ve mekânların sahibi olan za-
man üstü bir varlıktır. Böyle olduğu için de Varlığı
kendi zatının bir gereğidir. Dolayısıyla varlığında
hiç kimseye muhtaç değildir. Tam aksine diğer tüm

varlıklar varlığını Ona muhtaçtırlar. Çünkü onlar za-
man ve mekâna bağlı, sonradan olan ve sonlu varlık-
lardır. Hiçbirisinde kendisini yoktan var edecek bir
akıl, irade ve güç yoktur. Böyle oldukları için, var-
lıkları, varlığı kendinden olan, varlığında hiçbir şey
muhtaç olmayan, her türlü yaratmayı bilen ve her şe-
yi var etmeye gücü yeten Zorunlu Varlık'a/Vâcibu'l-
vücud'a bağlıdır.

İşte insandan beklenen böylesine yüce bir Zat'ın ve
Yaratıcı'nın sonsuz kemal sıfatlarını, Onun eserle-
rinden hareketle anlamak, kavramak ve takdir et-
mektir. İnsan, akıl ve tefekkür gibi bu sorumluluğu-
nu ve görevini yerine getirebilecek melekelerle do-
natılmıştır. Dünyadaki tüm şartlar, onun bu sorumlu-
luğunu ve görevini yerine getirebilmesine imkân
sağlayacak ölçüde hazırlanmıştır. Kötülük olgusu,
bu görevin hür bir şekilde yerine getirilebilmesi için
gerekli olan şartlardandır. Aklı, vicdanı ve hür irade-
siyle kemale erme yolculuğunda bulunan insanın, iyi
ve kötü gibi birbirinin karşıtı olan alternatifler ara-
sında seçim yapmak durumunda kalmasından daha
doğal ne olabilir? Böylesine bir seçme zorunluluğu-
nun bulunmadığı bir ortamda kemâle ermeden, beşeri
anlamda yetkinliğin zirvesine ulaşmadan söz edi-
lebilir mi? Bu bakımdan iyilik ve kötülüğün varlığı,
bu kemale erme yolculuğunun tamamlanabilmesi
için Allah tarafından özellikle seçilmiş ve insanın
doğasına her ikisine de eğilim gösterebilme imkânı
yerleştirilmiştir.²¹

Şu halde kıtlık, depremler, seller ve salgın hastalık-
lar gibi doğal felaketler, bir yönüyle insanın bu ke-
male erme yolculuğu esnasında karşısına çıkmış fir-
satlardır. Çünkü insan, bu tür hadiseler aracılığıyla
sabır, tevekkül ve tahammül gibi beşeri kemalin pek
çok tamamlayıcı unsurlarını anlama ve onları elde
etme imkânı bulabilir.

Allah, insandan Kendisini anlamasını, tanımmasını ve
takdir etmesini neden böyle bir süreci izleyerek iste-
me ihtiyacı hissetmiştir? Bu amaç hiçbir günahın ve
kötülüğün bulunmadığı bir dünya aracılığıyla da
gerçekleştirilemez miydi?

Bu elbette mümkündü ve O zaten böylesine bir dün-
yayı yaratmıştı. Günahsız melekler hiçbir kötülüğün
bulunmadığı melekût âleminin sakinleriydi. Onlar
her halükarda Allah'ı hamd ile tesbih etmekteydiler.
Ancak her türlü yaratmayı bilen ve sonsuz imkânla-
ra sahip olan Allah, başka bir ontolojik mertebede,

insanı ve Onun şahsiyetine uygun şartlarla donatılmış dünyayı yarattı ve ondan Kendi ilminin ve kudretinin yüceliğini takdir etmesini istedi. Ne yazık ki bazıları Onun bu yönlerini gereği gibi takdir edemediler.²² Zira onlar nefislerinin ve sapkın arzularının kölesi olmuşlardı.²³

İLAHİ TAKDİR AÇISINDAN KÖTÜLÜK

Bu başlık altında, başımıza gelen her türden felaket, musibet, sıkıntı ve ıstırapların kaderimizle ilişkisinin mahiyetini, anlamaya çalışacağız. Temel sorumuz şudur: Bunların hepsi Allah'ın değiştirilemez yazgısı mıdır? Eğer değiştirilemez iseler, niçin insanlar tehlikelerden uzak durmakla sorumlu tutulmuşlardır? Aksine, değiştirilebilir iseler, onların Allah tarafından takdir edilmiş olmalarının anlamı nedir?

Öncelikle şunu ifade etmemiz gerekir ki, bu tür sorulara temelde iki tür cevap verilmektedir: Bunlardan birincisi, başımıza gelen her şey, kaçınılmaz ve değiştirilemez bir yazgıya göredir. Kader karşısında insan, rüzgârın önünde sürüklenen bir yaprak gibidir. İnsan iradesi ve kudretinin eylemlerinde hiçbir rolü yoktur. İkincisi, insan hür bir varlıktır. Dolayısıyla hür olarak gerçekleştirdiği bütün eylemlerinden sorumludur.

İslâm Kelâmı'nda birinci yaklaşımın temel dayanağı, Allah ile insan arasındaki mutlak benzersizliğe dayanan katı bir tenzih anlayışıdır. Bu yaklaşımın mantık örgüsü basit olarak şöyledir: Allah hiçbir yönden yaratıklarından herhangi birisine benzemez. Allah gerçek anlamda fail olduğuna göre insanın fiillerini yapan olması Allah'a benzemesi anlamına gelecektir. O halde insan gerçek anlamda fiillerini yapan değildir. Gerçek anlamda fail olabilmek için irade ve kudret sıfatları gerekli olduğu için insan irade ve kudret sahibi de değildir. Dolayısıyla insana fiilleri, batmanın güneşe nispet edilmesi gibi mecazi anlamda nispet edilir.²⁴

İkinci görüş taraftarlarının en somut dayanağı insanın özgürlük bilincine sahip olmasıdır. Herkes fiillerini yapmada ya da terk etmede özgür olduğu şuuruна sahiptir.²⁵ Ancak Bu görüşte olanlar, insan fiillerinin ilahî sıfatlarla irtibatı noktasında farklı yaklaşımlara sahiptirler.

Bu görüşte olan kelamcıların çoğunluğu Allah'ın ezelde her şeyi bildiğini ve olayları henüz gerçekleşmeden önce bu bilgisine göre takdir ettiğini savunur.

Cehm b. Safvan (ö. 128/745), Hişam b. el-Hakem ve Muhammed b. Numan gibi azınlıkta olan bir grup ise, Allah'ın olayları yalnızca oluşları anında bildiğini iddia eder. Bu görüşte olanlar, insani bilgi ile ilahi bilgi arasında mahiyet farkı gözetmezler. Onlara göre ilim henüz var olmayan "yok" ile ilintili değildir. Dolayısıyla henüz var olmayan bir şey malum/bilinen kategorisinde değerlendirilemez. Ayrıca bunların bir kısmına göre, Allah'ın eşyayı ezelde bildiğini söylemek, eşyanın ezeli olduğu anlamına gelir. Diğer bir kısmının Allah'ın eşyayı ezelde bilmesine itiraz etmelerinin, Onun her şeyi ezelde bilmesi durumunda, deneme ve imtihanın anlamsız olacağı endişesinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır.²⁶

Aklı, vicdanı ve hür iradesiyle kemale erme yolculuğunda bulunan insanın, iyi ve kötü gibi birbirinin karşıtı olan alternatifler arasında seçim yapmak durumunda kalmasından daha doğal ne olabilir?

Çağdaş düşünürlerden İkbâl gibi süreç felsefecilerinin yaklaşımlarından etkilenen istisnai bir grup ise, Allah'ın ezelde yalnızca sonsuz mümkünleri bildiğini savunur.²⁷ Bu bakış açısına göre, 'A' zamanında gerçekleşen bir 'X' olayı ezeli bilgide yalnızca sonsuz mümkünlerden bir mümkün olarak mevcuttur. Söz konusu 'X' olayı gerçekleştiği anda Allah onu bilfiil olarak bilir.

Allah'ın bilgi sıfatının malumat/bilinenler ile ilintisinin mahiyetini açıklamaya çalışan bu her üç yaklaşım da birtakım eleştirilere maruz kalmıştır. Allah'ın ezelde her şeyi olduğu gibi bildiğini savunan yaklaşımların dışındaki bütün yaklaşımlar, muhafazakâr kelamcılar tarafından, Onun bilgisinin eksik olduğu sonucunu doğurduğu, dolayısıyla da her türlü noksanlıktan münezze olan Allah tasavvuru ile çatıştığı için kabul edilemez bulunmuştur. Allah'ın ezelde her şeyi olduğu gibi bildiğini savunan yaklaşım ise, özgürlükçü kelamcılar tarafından, insan özgürlüğü ile çelişkili görüldüğü için sakıncalı ve tutarsız kabul edilmiştir.

Allah'ın ezelde her şeyi olduğu gibi bildiğini savunan kelamcılarının insan özgürlüğüne temel dayanak olarak ileri sürdükleri aksiyom, ilmin maluma tabii olduğudur.²⁸ Buna göre, Allah'ın ezeli bilgisinin

olaylar üzerinde cebri/zorlayıcı bir etkisi yoktur. Çünkü Allah ezelde malumu ne ise o olarak, yani mümkünü mümkün, zorunluyu zorunlu ve muhal/imkansız olanı da imkansız olarak bilmektedir. Bu açıdan kısaca ifade etmek gerekirse, Allah ezelde bizatihi mümkün olan bir olayın, imkân alanından fiili alana geçeceğini bilmektedir. Yoksa söz konusu olay Allah'ın bilgisinden dolayı meydana gelmiş değildir.

Allah'ın ezelde her şeyi olduğu gibi bildiğini savunan kelimcilerin insan özgürlüğüne temel dayanak olarak ileri sürdükleri aksiyom, ilmin maluma tabii olduğudur. Buna göre, Allah'ın ezeli bilgisinin olaylar üzerinde cebri/zorlayıcı bir etkisi yoktur.

Ancak İbn Rüşd (ö. 1198 M.) gibi pür rasyonel filozoflar açısından bu tür bir çözümleme burhana/kesin delile dayanmamaktadır. Çünkü Ona göre ezeli ilahî bilginin maluma tabii kılınması çelişik bir durumdur. Ezeli olan, hiçbir zaman başka bir şey tarafından öncelenemez. Bu açıdan, ezeli bilginin maluma tabii olduğunu söylemek, sonrasız olanın sonralı olana tabii olduğunu kabul etmek demektir. Bu ise mantığın en açık kurallarından olan çelişmezlik ilkesine aykırı sırf çelişik bir durumdur. Sonuçta İbn Rüşd açısından Allah'ın bilgisi asla değişmeyen tek bir ezeli bilgi olduğundan, O bir şeyi nasıl biliyorsa onun öylece gerçekleşmesi zorunludur. Kısacası ilahî bilgi nesnesini/malumu zorunlu kılan bir bilgidir.²⁹

Bazı kelimciler ve düşünürler ise İbn Rüşd'ün bu itirazına maruz kalmamak için kayda değer bir ara formül üretmişlerdir: Bunlara göre, Allah her şeyi daimi bir şimdide bilmektedir.³⁰ Bunun açık anlamı şudur: Allah'ın bilgisi, insani bilgi gibi geçmiş, an ve gelecek gibi zaman kategorileriyle sınırlı ya da kuşatılmış değildir. Yani Onun bilgisi tarihsel bir bilgi değil, tarih üstü bir bilgidir. Bir başka deyişle Allah ezelden ebede, bütün zamanların üstünde, onların hepsini kuşatan zaman üstü bir varlıktır. Bu itibarla Allah'ın zatını, dolayısıyla onun bilgisini, ezeli ve ebet boyutlarıyla kuşatılmış gibi düşünmek insan zihninin bir yanılsamasıdır. Ezeli ve ebet kavramlarının Allah'ın zatından ayrı ontolojik bir gerçeklikleri

yoktur. Biz onlardan yalnızca Allah'ın zatına nispetle söz edebilmekteyiz. Bu bakımdan ilahi bilgiyi bir ışık kaynağından çıkıp sonsuza doğru hızla ilerleyen bir ışığın hareketini an be an kaydeden bir fotoğraf makinesine benzetmek yanlıştır. Zira Allah'ın zatına nispetle henüz tamamlanmamış bir zamandan söz etmek mümkün değildir. Bu türden bir varsayım Allah'ın tarihsel bir varlık olduğunu kabul etmeye götürür. Bu durumda Onun tarihin içerisinde yer alan sıradan varlıklardan bir farkı kalmaz.

Albert Einstein'in (1879-1955) izafiyet teorisi ile birlikte zaman algımızda yeni ufuklar açılmış³¹, böylece geçmiş, an ve gelecek gibi zaman kategorilerine bölünmeden tek bir zaman kategorisini, yani daimi bir şimdi olarak var olan zaman algısını kavramamız biraz daha kolaylaşmış gözükmektedir. Daimi bir şimdi olarak nitelenebilecek bir zaman kategorisinde ilim ile onun ilintili olduğu nesnesi/malumu arasında bir öncelik ve sonralık ilişkisinden söz edilemez. Çünkü her ikisi de bir ve tek olan bir zaman içindedir. Sonuç olarak söylemek gerekirse, daimi bir şimdide var olan ilim ve malum için geçmiş, an ve gelecek kategorileri söz konusu edilemeyeceğinden her ikisi ontolojik anlamda eşzamanlı, yalnızca epistemolojik bakımdan farklıdır. İlim epistemolojik olarak daima nesnesi olan maluma bağlıdır. Malum ne ise bilgi ona uygun olmalıdır. Doğru bir bilgi asla nesnesi olan maluma aykırı olmaz. İşte ilahî bilginin maluma tabii olmasını bu şekilde anladığımızda, İbn Rüşd gibi düşününlerin itirazları anlamını yitirmiş olacaktır.

Bu noktada, özgürlüğün temellendirilmesi çerçevesinde Ehl-i Sünnet ile Mutezile arasındaki tartışmanın, aslı değil lâfzî olduğuna işaret etmemizde yarar vardır. Her iki ekolde Allah'ın ezelde her şeyi mahiyetine uygun olarak yani şeyleri kendi durumları, nitelikleri ve sebepleriyle birlikte oldukları gibi bildiğini kabul etmektedir.³² Aralarındaki ihtilaf kulun fiilini kendisinin mi yoksa Allah'ın mı yarattığı noktasındadır. Bu tartışma ise paradigma farklılığından kaynaklanmaktadır. Mutezili paradigmanda kul kendi fiilinin yaratıcısıdır. Bu tez, Mutezili paradigmanın beş temel ilkesinden birisi olan adalet ilkesinin kaçınılmaz bir sonucudur. Geleneksel Sünni paradigmanda ise kulun fiilleri dâhil her şeyin yaratıcısı yalnızca Allah'tır. Bu tez ise, geleneksel Sünni paradigmanın tevhit anlayışının bir gereğidir. Buna karşın her iki ekol de kader inanışının temelini oluşturan ilahi

bilgi meselesinde büyük ölçüde hemfikirdirler.

Kötülük olgusunu bu son anlayış doğrultusunda değerlendirildiğimizde onun kaderle ilişkisini basit bir şekilde şöyle ifade edebiliriz: Dünyada insan fiilleriyle doğrudan ilişkili olsun ya da olmasın, bütün olayların ve doğrudukları sonuçların oluş anlarındaki ontolojik konumları ne ise, onların ezeli ilahi bilgideki aynlarının/ezeli hakikatlerinin ontolojik konumları da aynıdır.³³ Daha somut bir ifadeyle, grizu patlaması ya da deprem felaketi gibi herhangi bir tikel olay, oluşu ve sonuçları itibarıyla ne tür bir karakter taşıyorsa, ezeli ilahi bilginin onlara ilişkin kesin öngörüsü bundan farklı değildir. Örneğin, yüzde yüz insan hatasına bağlı olarak gerçekleşmiş bir grizu patlaması ve doğurduğu trajik sonuçlar, oluş tarzı itibarıyla tamamen önlenemez bir karakter taşıdığı için, bilirkişinin 'eğer gerekli tedbirler alınmış olsaydı, ne bu olay ne de doğurduğu trajik sonuçlar olurdu' şeklinde verdiği rapor, ezeli ilahi bilgidde de aynıyla mevcuttur. Öyle ise bu tür bir olay için kaçınılmaz alinyazısı demek doğru değildir. Zira ilahî yazgı onu, kendi mahiyetine, hakikatine, karakteri ve oluş tarzına uygun şekilde yazmıştır.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Kader meselesi kelim tarihinde ilk olarak ortaya çıkan meselelerden bir tanesidir. O, insanın değiştirilemez kesin yazgısı olarak anlaşıldığı sürece çoğu kez istismar edilen bir mesele olmuştur. Kralar ve hükümdarlar onu halklarını daha rahat yönetmek için kullanırken, tembeller, beceriksizler ve sorumsuzlar, kendilerine bir sığınak ve mazeret olarak görmüşlerdir. Elbette ondan olumlu yönden istifade edenler de yok değildir. Alın yazısına inanan liderler ve halk kahramanları ondan aldıkları güçle daha cesurca ve yiğitçe atılımlarda bulunmuşlardır. Bununla birlikte o iki tarafı keskin bir bıçak gibidir. Nerede kime nasıl yarar ya da zarar vereceği önceden kestirilemez. Bu bakımdan her yönüyle tutarlı ve doğru bir kader anlayışına ihtiyacımız vardır.

Konumuzun başından itibaren ele aldığımız yaklaşımları göz önünde bulundurursak, Allah'ın hadise-leri oluşlarından önce bilmesinin insan zihninde doğurduğu problemlerin, beşeri zaman algısının ilahi sıfatlara uyarlanmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz. İnsanın Allah'ın da kendisi gibi bildiğini ve karar verdiğini düşündüğü sürece kader problemini çözmesi mümkün gözükmemektedir. Bu itibarla ka-

der meselesinde iki nokta ön plana çıkmaktadır. Bunlardan birisi, bize ait olan zaman algısıyla Allah'ın zatına nispet edilen zamanın aynı görülemeyeceği, diğeri de özgürlük bilincimizdir.

Allah'ın önceden her şeyi bilmesi, insana çoğu kez kendinin bir sınavdan geçiriliyor oluşu açısından anlamsız ya da özgürlük bilinciyle çelişkili gözükmiştir. Burada iki temel soru vardır. Birinci soru şudur: Eğer Allah önceden her şeyi biliyorsa onun insanoğlunu denemesinin ve bu yüzden pek çok kötülüğün meydana gelmesine izin vermesinin anlamı nedir? Diğeri ise ilahi bilgi ile kader arasındaki ilişkiye dair bir sorudur: Eğer Allah her şeyi ezeli bilgisine göre önceden takdir etmiş ise, benim başka türlü davranma imkânım var mıdır?

Her iki soru da Allah'ı doğrudan insanı ise dolaylı olarak ilgilendirmektedir. Doğrudan Allah ile ilgili olan sorulara insanın Onun adına kendisinin cevap vermesi varsayımdan öteye geçmeyecektir. Bu bağlamda insanın yapabileceği en anlamlı şey, onun kendi adına Allah'a yönelttiği bu tür sorulara aldığı cevapları doğru anlamak olacaktır.

Dünyada insan fiilleriyle doğrudan ilişkili olsun ya da olmasın, bütün olayların ve doğrudukları sonuçların oluş anlarındaki ontolojik konumları ne ise, onların ezeli ilahi bilgideki aynlarının/ezeli hakikatlerinin ontolojik konumları da aynıdır.

Birinci sorunun cevabını yüce Yaratıcı, bizzat kendisi mucize olan³⁴ son Kitabı'nda şöyle vermektedir: "Yedi göğü ve yerden de bir o kadarını yaratan Allah'tır, Allah'ın her şeye Kadir olduğunu ve Allah'ın ilminin her şeyi kuşattığını bilmeniz için Allah'ın buyruğu bunlar arasında iner durur."³⁵

Bu ayete şöyle yaklaşmamız mümkündür: Allah sonsuz bilgi sahibidir. O aynı zamanda yaratmanın her türlüünü gerçekleştirebilecek güce sahiptir. Bütün kemal sıfatlarına sahip olan bu yüce Yaratıcı, hiçbir kötülüğün bulunmadığı melekût âlemini yaratmıştır. Bu âlemin konukları olan melekler hiçbir kötülük işleyemezler. Ama onlar insanlar gibi yiyip içen bedensel varlıklar da değildir. Allah onların yanında bir de kendi ilminin ve kudretinin yüceliği-

ni hür iradeleriyle takdir edebilecek kabiliyette olan insanı yaratmıştır. İnsan, Onun ilmindeki sonsuz mümkünlerden biridir sadece. Şimdi Allah, niçin birtakım asiler itiraz edecek diye, bu varlığı yaratmaktan vazgeçsin? Allah insanı da yaratmış, Ona kendisini tanıyıp takdir edebileceği bütün imkânları vermiştir. Bu konuda onu yalnız ve çaresiz bırakmamış, ona peygamberleri aracılığıyla da rehberlikte bulunmuştur. Kötülük bu insanın karşısında yalnızca alternatiflerden birisidir. Dünya kötülüklerden daha çok iyiliklerle doludur. Hal böyle iken kötülüklerden kaçınma imkânına sahip olan insan, niçin kendisini değil de kötülüğe izin verdiği için Yaratıcısını sorgular? Elbette bu sorgulamayı yalnızca kendilerini hakikatin ölçüsü olarak gören, dolayısıyla da Allah'ın rolünü çalmaya çalışan insanlar yapabilir. Onların akılları başlarına ancak kıyamet gününde cehennem o dehşetli azabını gördükleri zaman gelecek ve ne yazık ki o vakit kendilerine hiçbir fayda sağlamayacak şu itirafta bulunacaklardır: "Eğer [Allah'ın sözlerine] kulak vermiş ya da kendi aklımızı kullanmış olsaydık [bu gün] çılgın alevli cehennem halkından olmazdık."³⁶

Allah'ın hadiseleri oluşlarından önce bilmesinin insan zihninde doğurduğu problemlerin, beşeri zaman algısının ilahi sıfatlara uyarlanmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz. İnsanın Allah'ın da kendisi gibi bildiğini ve karar verdiğini düşündüğü sürece kader problemini çözmesi mümkün gözükmemektedir.

İkinci sorunun cevabı ise en açık biçimiyle şöyledir: "De ki: 'Gerçek Rabbinizdendir. Dileyen inansın, dileyen inkâr etsin.'³⁷

Şimdi bize düşen yukarıdaki sorulara verilen bu cevapları doğru anlamak olduğuna göre şunları söyleyebiliriz: Allah'ın ezeli bilgisinde bütün mümkünlerin ve imkânsızların bilgisi mevcuttur. İnsan fiilleri mümkünler kategorisindedir. Allah ezelde hem bütün insanların ne türlü davranabileceklerini hem de X şahsının ne türlü davranacağını bilmektedir. Burada biz eğer Allah'ın ezeli bilgisini kendi zaman algımızla değerlendirirsek her şey anlamsız olacaktır. Ama Allah'ın her şeyi daimi bir şimdide bildiğini,

Onun bilgisinin bizim bilgimiz gibi geçmiş, an ve gelecek zaman kategorileriyle sınırlanmasının mümkün olmadığını, bizim şimdimizin aslında Onun daimi şimdisi içinde ne ise o olarak bulunduğunu düşündüğümüz takdirde her şey daha bir anlam kazanacaktır. Bize zor ve kavranılması güç gelen bu durumun, modern bilimin görece zaman ve mekân algısıyla daha da anlaşılabilir hale geldiğine yukarıda değinmiştik. Bugün bilim artık bize yeryüzünde yaşayan birisi ile uzayın boşluğuna doğru ışık hızıyla giden birisinin zaman algısının aynı olamayacağını rahatlıkla söyleyebilecek düzeye gelmiştir. Hal böyle iken insan nasıl olur da zaman mekân ve tarih üstü olan bir Varlık'ın bilgisi ile kendi tarihsel bilgisini aynileştirerek Onun hakkında bir yargı da bulunabilir?

Diğer taraftan Allah'ın bize nispetle³⁸ her şeyi önceden biliyor olmasının bizim davranışlarımızı zorunlu kılmadığı da bu gün artık modern bilimin verileriyle daha anlaşılır hale gelmiştir. Bu durumu fizikçilerin sabit bir kaynaktan iki delikli tungsten bir levhaya gönderilen elektron deneyinden hareketle şöyle açabiliriz: Elektronlar tungsten levhaya aynı şartlar altında gönderildikleri halde, onların hangi delikten içeri sızacakları bir türlü önceden kestirilememiştir. Bu elektronların doğasıyla ilgili bir durum olsa gerektir. Bütün olasılıkları mutlak bilgisiyyle kuşatan Allah, fizikçilerin aksine o elektronların her defasında hangi delikten içeri sızacaklarını bilir. Ancak Onun bu bilgisi, başlangıçta elektronun aynı şartlar altında farklı davranma şeklinde takdir edilen kaderine hiçbir cebri etkide bulunmaz.

Şimdi bu teorik çerçevenin Kur'an içindeki görünümüne de kısaca göz atarak konumuzu tamamlayalım.

Kader kavramının Kur'an'da günlük dilde kullandığımız şekliyle bir alın yazısı anlamında kullanılmadığını, bununla birlikte Kur'an'da, Levh-i Mahfûz ve Kitâbun Mübîn gibi olayların önceden bilinip kaydedildiğini gösteren kavramların bulunduğunu belirtmiştik. Allah'ın olayları önceden bilip takdir etmesinin mahiyeti ve anlamı üzerinde yukarıda durduğumuzdan burada sadece Kur'an'ın bu konuda niçin farklı üsluplar kullandığına değinmeye çalışacağız.

Kur'an, insanın hem aklına hem de gönlüne hitap eden bir kitaptır. O, insana tam anlamıyla bir sorum-

luluk duygusu aşlamaya çalışır. Bu yüzden insana sahip olduğu imkânları hatırlatarak onları en iyi şekilde kullanmasını öğütler. Bununla birlikte ona, sahip olduğu imkânlardan dolayı bir gurur ve aldanış içerisine düşmeden Allah'ın azamet ve celâli karşısında saygıyla eğilmesi gerektiğini de hatırlatır. Bu itibarla Kur'an'ın kendisine özgü eşsiz retorliğini değerlendirirken bu ahlakî boyutu dikkatlerden kaçırılmamak gerekir. Nitekim Kur'an, insanda bu iki boyutlu ruh halini oluşturmak için bir bağlamda ona, Allah'ın kendisine verdiği nimetlerle ahiret yurdunu gözetmesini ancak bu arada dünyadaki nasibini de unutmamasını öğütler.³⁹ Başka bir bağlamda, ona sahip olduklarıyla şımarıp kul olduğunu unutmaması ya da elinden kaçırdıklarına üzülen sorumluluklarını yerine getirmede gevşeklik göstermemesi için başına gelen her musibetin gerçekleşmeden önce bir Kitap'ta yazılı olduğundan⁴⁰ söz eder. Daha başka bir yerde ise Allah'a rağmen hiçbir şeyin olamayacağını, Onun izni olmadan herhangi bir şeyin gerçekleşemeyeceğini hatırlaması için ona Hz. Peygamber'in diliyle şöyle seslenir: "Allah'ın bize yazdığından başkası başımıza gelmez. O bizim Mevla'mızdır, inananlar Allah'a güvensin."⁴¹ Buna karşın, kendi sorumluluklarından kaçıp yapmış oldukları hataların faturasını tümüyle kadere çıkarmamaları için ona daha başka bağlamlarda şu uyarılarda bulunmayı da ihmal etmez: "İnsanların elleriyle işledikleri yüzünden karada ve denizde fesat çıkar; Allah da belki dönerler diye yaptıklarının bir kısmını böylece kendilerine tattırır."⁴² "Başkalarını iki misline uğrattığınız bir musibete kendiniz uğrayınca mı: 'Bu nereden?' dersiniz? De ki: 'O, kendi tarafınızdandır'. Doğrusu Allah her şeye Kadir'dir."⁴³

Görüldüğü üzere Kur'anî retorik açısından son derece anlamlı ve önemli olan ifadeleri alt alta yazıp değerlendirmek yerine onları kendi özel bağlamları içerisinde ele almak, Kur'an'ı doğru anlamak açısından son derece önem arz etmektedir.

Sonuç olarak, insan hür ve kabiliyetli bir varlık olduğu için Allah'ın yeryüzündeki halifesi olma payesini hak etmiştir. O bu payeye layık olmak yerine, kendisini merkeze alıp Yaraticısının rolünü çalmaya kalkıştığında, yeryüzünün en tehlikeli ve zararlı varlığı olmuştur. İnsanlık tarihi bunun acı örnekleriyle doludur. Bu bakımdan kimileri kötülüğü Allah'ın varlığına bir itiraz olarak kullanmışlar, kimileri de yaptıkları kötülüklerin sorumluluğundan kaçınmak

için alın yazısı olarak gördükleri kadere sığınmışlardır. Konumuzun başından itibaren yapmış olduğumuz değerlendirmeleri dikkate aldığımızda, bu her iki tutumun da insanın fitratına, saf aklına ve Kutsal Kitaplar'da yer alan ilahî uyarılara aykırı olduğunu söylememiz mümkündür.

Kur'an, insanın hem aklına hem de gönlüne hitap eden bir kitaptır. O, insana tam anlamıyla bir sorumluluk duygusu aşlamaya çalışır. Bu yüzden insana sahip olduğu imkânları hatırlatarak onları en iyi şekilde kullanmasını öğütler.

dipnotlar

- ¹ Bu anlamların geçtiği ayetler için bkz., el-En'am 6/91; el-Hicr 15/60; Tâhâ 20/40; el-Hacc 22/74; ez-Zümer 39/67; el-Kamer 54/12; el-Vâkı'a 56/60; et-Talâk 65/7; el-Müddessir 74/19-20; el-Mürselât 77/22; el-A'lâ 87/3. Kur'an'da, k-d-r fiili ve türevlerinin geçtiği bağlamlardaki anlamları için bkz., Daud Rahbar, God of Justice, Leiden 1960, 109 vd.
- ² Bkz., et-Talâk 65/7; el-Fecr 89/16.
- ³ Bkz., Hüseyin Atay, Kur'an'da İman Esasları, Ankara 1998, 133-134.
- ⁴ Bu kavramların geçtiği yerler için bkz., el-En'am, 6/59; Yunus 10/61; Hüd 11/6; en-Neml 27/75; Sebe 34/3; Yâsin 36/12; el-Burûc 85/22.
- ⁵ Cürcânî, Ta'rifât, tahkik: Dr. Abdulmun'im el-Hafnî, Riyad 1991, 196; Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf, Mısır 1325H., VIII, 180. Kezâ bkz. Tahânevî, Keşşâfu Istilahâtî'l-Fünûn, Beyrut, tarihsiz, III, 134; Mu'cemu'l-Felsefi, Mecmeu'l-Lugati'l-Arabiyye, 1983, 146. Ayrıca bkz., Metin Özdemir, İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi, İstanbul 2001, 132-133.
- ⁶ el-Bağdâdî, Usûlu'd-Din, İstanbul, 1928, 95; Mezhepler Arasındaki Farklar, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara, 1991, 263. Bağdâdî'nin ilahî ilimle ilgili bu tanımının aynısını, Hâris el-Muhâsibî'de de görmemiz mümkündür. Bkz., el-Aklu ve Fehmu'l-Kur'ân, hazırlayan: Hüseyin el-Kuvvetli, Dâru'l-Fikr, ikinci baskı, 1978, 245. Krş., Metin Özdemir, Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti, İstanbul 2003, 41-42.
- ⁷ Ebu'l-Izz, Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye, tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Şuayb el-Arnâvut, Beyrut 1993, 353.
- ⁸ Ebu'l-Mu'in en-Neseffî, Tabsıra, tahkik: H. Atay, I. cild, Ankara 1993; I, 196; Albert N. Nâder, Felsefetu'l-Mu'tezile, İskenderiye 1950, I, 60.
- ⁹ el-En'am 6/96; Fussilet 41/12; er-Rum 30/27.
- ¹⁰ İbn Miskeveyh, Risâle Fî Mâhiyeti'l-Adl, E. J. Brill, Leiden 1964, 13; Fârâbî, et-Ta'likat, Haydarabad 1346H., 11; İbn Sinâ, eş-Şifâ (İlahiyat), tahkik: Ebu Kanvâtî, Sa'id Zâ-

durmaktadır? Ya da metafizik/ilâhiyat/ilm-i ilahî/ma-rifetullah adı altında, ama bundan oldukça uzak bir başka bilgi ve ürünü olan “en yüce mutluluk” yanılı-gısı mı bulunmaktadır? Veya biz Allah’la ileti-şim/ilişki adı altında aracısız bir ilişkinin olması ge-rektiğini söylerken çok fazla bir şey mi istemekteyiz? Dolayısıyla Allah ile ilişki gerçek manada imkânsız bir durum mudur? İşte yazımızda bu soru ve cevap-ları hakkında bazı tespitlerimizi sunacağız.

İslâm Filozoflarında İnsan-Tanrı İlişkinin Se-rüveni ve Sonuçları

Müslüman filozofların mutluluk anlayışları, büyük oranda akıl ve bilgi anlayışlarına dayalıdır. Kindî (ö.866), Fârâbî (ö.950), İbn Sina (ö.1037), İbn Bac-ce (ö.1139) ve İbn Tufeyl (ö.1139) gibi Platon, Aris-to ve Plotinus etkisindeki filozoflar ile daha çok Aristo tesirindeki İbn Rüşd (ö.1198) de dâhil olmak üzere çoğu İslâm filozofunun mutluluk anlayışların-da akıl ve bilgi temeline dayalı bir insan Tanrı ilişki-si ve dolayısıyla mutluluk anlayışı görmek müm-kündür. Bunun yanında genellikle dinî riyazetlerle bu mutluluğu elde ettikleri ileri sürülen mutasavvıf-larda da filozoflara benzer birtakım yaklaşımlar ol-duğu görülmektedir. Bunların başında İbn Arabî gel-mektedir. Şimdi bu düşünürlerin konumuz çerçeve-sinde, önce görüşlerini kısaca özetleyecek, ardından değerlendirmemizi yapacağız.

Müslüman filozofların mutluluk anlayışları, büyük oranda akıl ve bilgi anlayışlarına dayalıdır. Çoğu İslâm filozofunun mutluluk anlayışlarında akıl ve bilgi temeline dayalı bir insan Tanrı ilişkisi ve dolayısıyla mutluluk anlayışı görmek mümkündür.

Genellikle ilk İslâm filozofu kabul edilen Kindî, akli, varlığın hakikatlerini kavrayan basit bir cevher olarak tanımlar. *Risale fi'l-akl* adlı eserinde akılla ilgili dü-şüncelerini Platon ve Aristo’ya dayanarak aktaran Kindî, akıl ile duyu organlarına konu olmayan varlık alanlarının bilgisini yani tür, cins ve apriori bilgi gibi bilgileri elde ettiğimizi belirtir. Ona göre duyularımız tikelleri, akıl ise tümeleri algılamaktadır.¹

Kindî, Aristo’yu referans göstererek akli dörde ayırır: 1. Sürekli fiil halinde bulunan akıl (Faal Akıl): Aristo’nun aktif aklına denk düşer. Ancak Kindî’nin risalesinden anlaşıldığı kadarıyla bu akıl insana dı-şarıdan etki eden bir güç olmayıp, nefsin fonksiyonu

olan tümel kavramlardan ibarettir. Kaya’nın yerinde tespitiyle Kindî, bu akli yani faal akli, ay feleğinin akli sayarak onu kozmik bir varlık şeklinde nitele-yen, onu Cebrail ile özdeşleştirip kutsallaştıran Fârâ-bî ve İbn Sina’dan çok farklı bir yere koymuştur.² 2. Nefiste güç halinde bulunan akıl (Bilkuvve Akıl): İnsanda doğuştan var olan bu akıl, faal akıl ona etki etmediği sürece pasif kalan bir güçtür. 3. Nefiste güç halinden fiil haline çıkan akıl (Müstefâd/Kazanılmış Akıl): Faal akıl, bilkuvve akla etki ederek onun so-yutlama yapmaya başlamasını ve bilgi üretmesini sağlar. Bu noktada akıl ile kavram birleşip özdeşle-şir. İsteddiği her an bilgi üretebilen bu aklın en belir-gin özelliği, önsel bilgileri, tümeleri yani varlığa ait tür ve cinsleri algılamasıdır. 4. Beyânî veya zahir akıl: Bu akıl müstefâd aklın aktif durumudur. Yani bilgiyle özdeşleşen aklın sahip olduğu bu bilgileri ortaya koymasındır. Yazı yazmayı bilen birinin bizzat yazarak bildiğini göstermesi buna örnek verilebilir.³

Kindî, bilgi kaynaklarını duyu ve akılla sınırlamaz. Ona göre arınıp saflaşan ve sezgiye açık bir kıvama gelen nefis (ruh-zihin) doğrudan bilgi edinme imkân-na sahip olur. Kötülüklerden temizlenip arınan in-san ona göre nefsinde varlığa ait tüm bilgi formları belirlemeye başlar. Nefis ne kadar temiz ve saf olursa, doğrudan ve net bilgi edinmesi de o derece fazla olur. Kindî’ye göre arınmada, arınan nefis, bilgiyle aydınlatılıp sezgiye hazır hale getirilmelidir. Bu ne-denle onun sezgi anlayışının rasyonel bir sezgi oldu-ğu söylenmektedir. Kindî’ye göre ruhları ve zihinle-ri böylesine arınan kişilerin gördüğü rüyalar gerçek çıkar. Ona göre sezgiyle vahiy birbirinden ayrıdır. Vahiy, peygamberlere özgüdür. Allah vergisi bir bil-gi olan vahiy bilgisi felsefi bilgidен üstündür.⁴

Kindî, her ne kadar bir ittisalden açıkça söz etmese de rasyonel gelişim sürecinde akli yetkinliği esas ka-bul etmesi, sezgisel bilgiye bu süreçte önemli bir yer vermesi, sezgiyle elde edilen bilginin kaynağını Tanrı olarak görmesi,⁵ onun bir çeşit ittisal kabul ettiğini, bunun da teorik ve pratik aklın karışımı olan bir yetkinlikle -ki bu yetkinlikte faal aklın etkisi esastır- gerçekleştiğini göstermektedir. Bu durum onun şu ifadelerinden anlaşılabilir: “Öyleyse sevdi-klerimizi yitirmemek ve isteklerimize ulaşmak istiyor-sak akıl âlemini gözetmeli; seveceğimizi, elde ede-ceğimizi ve isteklerimizi oradan beklemeliyiz.” “Ak-lî kavramlar birbirleriyle bağlantılı olup değişme-den sabit kalan ve ortadan kalkmayan yani sürekli idrak olunan şeylerdir. Duyu edinimlerine, duyu, haz

ve isteklerine gelince bunlar herkes için gelip geçici ve herkesin ulaşabileceği nesnelere dir.” “İsteğini gerçekleştiremeyen kimse mutsuz olur. Gelip geçici şeyleri arzulayan, edindiği ve sevdiği şeylerin bu türden olmasını isteyen kimse mutsuz, arzusu tam gerçekleşen ise mutlu olur.”⁶

Fârâbî ise öncelikle düşünce yetisini pratik ve teorik olmak üzere iki yönlü kabul eder. Pratik akıl, teorik aklın hizmetçisidir ve onun amaçları doğrultusunda hareket eder. Pratik akıl mutluluğa ulaştırmakla sorumludur.⁷ Onun düşüncesinde dış dünyaya dönük bilgilerimiz, duysal, tahayyülî ve düşünsel olmak üzere üç aşamada oluşur. Duyu organlarıyla alınan izlenimler ortak duyu, tahayyül ve temyiz etme yetileri aracılığıyla soyutlanmaları yapılarak akla ulaşır. Dolayısıyla aklın nesnel dünyasıyla direkt bir teması yoktur.⁸

Fârâbî’de akıl, çeşitli düzeyleriyle sınıflandırılmıştır: 1. Akıl henüz akledilir suretlerle ilişki içerisinde değilken bu ilişkiyi gerçekleştirme kuvvesine sahiptir. Bu noktada maddî bir yatkinlik olan akıl, bilkuvve (kuvve halinde) veya heyûlanî (maddî akıl) ya da münfail (edilgin akıl) adını alır. 2. Bundan sonra akıl, kuvve (potansiyel) halde bulunan akledilirleri maddelerinden soyutlayarak kavrar ve böylece hem akledilirler hem de akıl fiil haline geçer. Bu ikinci aşamada akıl, bilfiil akıl (etkin akıl) ismini alır. Ancak burada akledilirler ile aklın aynı öze işaret ettikleri de görülmektedir. 3. Daha sonra akıl, ikinci aşamada eksik kalan akledilirlerin hepsini veya çoğunu kavrayarak yeni bir seviyeye yükselir. Bu noktada akıl bütün akledilir suretleri kendi özünde bilfiil akıl ve bilfiil akledilir olarak kavrar. Daha önce maddelerinden soyutlanarak kavranan akledilir suretler bu üçüncü aşamada maddelerinden ayrı bilfiil akledilirler olarak aklın objesi haline gelirler. Böylece, bilfiil akıl, bilfiil akledilirler olmak bakımından kendisi için suret haline gelen akledilirleri düşündüğünde, daha önce bilfiil akıl iken artık müstefâd akıl (kazanılmış akıl) olur. Bu aşamada aklın artık maddî olana ihtiyacı yoktur. Etkinliğini kendi üzerinden gerçekleştirir duruma gelir. Zira bu aşamada bilfiil akıl ile bilfiil akledilir bir ve aynı olmuştur. Bu onun faal akılla iletişim kurmasını sağlar.⁹

Fârâbî’nin anlayışında akılların bir üst düzeye çıkmasında faal akıl etkilidir. Faal akıl, bilkuvve aklı bilfiil akıl, bilkuvve akledilirleri de bilfiil akledilir haline getiren ve insandaki akli gelişmeye önyak

olan harici ontik-metafiziksel bir etkidir. Faal akıl, sudur teorisinde onuncu akıl olarak akıllar silsilesinin en altında yer alır. İlk ilkeyi ve onun altındakileri sürekli akleder. Ondaki ilk ilkeyi akletmesiyle natik nefisler, ilk ilkenin altındakileri akletmesiyle ise suretler feyezân eder. Felekî nefisler de suretlerin kabul sebeplerini hazırlayarak faal akla yardım ederler. Bu nedenle faal akıl Fârâbî tarafından vâhibu’s-suver (suretleri bahşeden) olarak da adlandırılır. Faal akıl müstefâd akıl türünden bir akıldır. O, maddedeki suretleri meydana çıkarma gücüyle başkasına etki ederek maddelerdeki suretleri ortaya çıkartır. Sonra o suretleri müstefâd akıl ortaya çıkıncaya kadar yavaş yavaş ayrık akıllara yaklaşıtır. İşte müstefâd akıl düzeyinde insanın cevheri oluşur, bu da insan için en yüksek mutluluk noktasıdır. Fârâbî’ye göre faal akıl bu özelliklerinin yanı sıra mutlak manada etkin değildir. O bazen etki ettiği şeye tesadüf etmemekte, bazen de dışarıdan onun etkisini engelleyecek bir şey bulunmakta veya her iki durum birlikte gerçekleşmektedir. Dolayısıyla onda da bir eksiklik vardır, çünkü varlığı için bir ilkeye muhtaçtır.¹⁰

Duyu organlarıyla alınan izlenimler ortak duyu, tahayyül ve temyiz etme yetileri aracılığıyla soyutlanmaları yapılarak akla ulaşır.

Fârâbî’de akli bilgi, heyûlanî, bilfiil ve müstefâd akıl aşamalarından geçerek ortaya çıkarsa da müstefâd akıl noktasına vardığında bu bilginin gerçek bilgi olabilmesi için yukarıda özellikleri sayılan faal akıl- la irtibat kurması gereklidir.¹¹ İttisal adı verilen bu irtibat Fârâbî tarafından özetle şöyle anlatılır: Bilkuvve ve akıl bilfiil aklın, her ikisi yani münfail akıl müstefâd aklın, müstefâd akıl da faal aklın maddesi olarak ele alınıp hepsi birden tek bir şeymiş gibi değerlendirildiğinde bu insan, faal aklın kendisiyle özdeşleştiği (hall) insan olur. Bu durum insanın akıl gücünün teorik ve pratik kısmının her ikisinde, ardından da muhayyile gücünde gerçekleşirse bu insan artık kendisine vahyolunan bir insandır ve Allah ona faal akıl aracılığıyla vahyeder. Yüce Allah’ın faal akla feyzettiği şeyleri, faal akıl o insanın müstefâd akli aracılığıyla önce edilgin aklına sonra da muhayyile gücüne feyzeder. Faal aklın edilgin aklına feyzettiği şeyler sayesinde o insan tam manasıyla bilge, filozof ve akıl sahibi olur; muhayyile gücüne feyzettiği şeyler sayesinde ise ilahî âlemi akleden varlığıyla, gele-

cekte olacakları bildiren bir nebi, tikel varlıkların o andaki durumları hakkında bilgi veren bir haberci haline gelir. İşte bu insan insanlığın en üstün mertebesinde ve mutluluğun en yüksek derecesindedir. Onun nefsi faal akılla tam anlamıyla birleşmiştir.¹²

Fârâbî bu iletişimi ittisal, hulul, ittihad gibi terimlerle ifade etse de en uygun terimi ittisal olarak görür. Buradaki ittisal/ittihad/hulul gerçek manada bir olma veya birleşme değildir. Bu ittisal ile müstefâd akıl, faal akılla bir yakınlık kurar, ona benzer bir duruma gelir ve hatta maddesi ve konusu durumunda bulunur ve dolayısıyla Tanrısallaşır.¹³ İnsan akılının faal akılla bu ittisal noktası, insan varlığının en son hedefi ve en son yetkinliğidir ki bu da insanın elde edebileceği en yüce mutluluktur.¹⁴

İbn Sina'nın müstefâd akıl yanında ayrıca kudsi akli kabul etmesi Fârâbî'nin eksik kalan peygamberlik anlayışının eksiklik ve sıkıntılarını gidermesini sağlamıştır.

İbn Sina'ya gelince onun sisteminde de Tanrı'yla iletişim ve sonucunda ulaşılan mutluluk Fârâbî'deki durumdan pek farklı değildir. İbn Sina'da insan aklının teorik yönü bilkuvve, bilmeleke, bilfiil ve müstefâd akıl olmak üzere dört aşama katetmektedir. Onun Fârâbî'den farkı, bilkuvve ile bilfiil akıl arasında yer alan bilmeleke akıl aşamasını kabul etmesidir. İbn Sina'ya göre de insan varlığının en yüksek kemal derecesi müstefâd akıl seviyesidir. Faal akıl da Fârâbî'nin faal aklından başka bir şey değildir. İnsan aklının tüm aşamaları kaydetme sürecinde faal akıl etkindir. Müstefâd akıl düzeyine gelen insan akli, faal akılla ittisal eder. Faal akıl ona hakiki bilginin kazanılmış formlarını verir. Fârâbî'de olduğu gibi İbn Sina'da da müstefâd aklın faal akıldan kazanımları aynı değildir. Bazılarında bu kazanımlar öyle çoktur ki, böylelerinin herhangi bir öğretime ihtiyaçları yoktur. Bunlar İbn Sina'nın kudsi akıl dediği ve çok kimsede bulunmayan fitri bir güce sahiptirler. Bu akla sahip olanlar orta terimi doğrudan kavrarlar ve eğitim ve öğretime ihtiyaç duymazlar. İbn Sina'nın müstefâd akıl yanında ayrıca kudsi akli kabul etmesi Fârâbî'nin eksik kalan peygamberlik anlayışının eksiklik ve sıkıntılarını gidermesini sağlamıştır.¹⁵ Dolayısıyla Fârâbî'nin peygamber ve hakim insan için ortak kabul ettiği müstefâd akıl mertebesi, İbn Sina'da farklı iki akıl olarak müstefâd ve kudsi akıl olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbn Sina'da faal akıl, sudur nazariyesinde Tanrı'dan taşan akıllar silsilesinin onuncusudur. Bu akıl diğer akıllardan farklı olarak başlı başına bir akıl ve nefis meydana getirme gücüne sahip değildir. Faal akılla birlikte sudur ve zuhur bir deyişle insan ruhlarının çokluğunda dağılır. Bu akıl ruhlarımıza sudur eder. Ona dönüş ve yöneliş yeteneğini kazanan ruhların bilgisine, onun nurunun ışınması ile bilgi ideaları veya suretleri yansır. İnsan akli soyutlamada gücünü bu akıldan alır. Faal akıldan gelen tecelli, ışımaya veya ilham bilgisinin oluşmasında etkindir. Dolayısıyla hem Fârâbî hem İbn Sina'da faal akıl, ayrı ve insan aklının dışında bir varlıktır. Ve faal akıl her ikisinde de Tanrı'yla özdeş değildir.¹⁶ İbn Sina faal akla ayaltı varlıklara suretlerini bahsettiği için vâhibu's-suver adını da vermektedir.¹⁷ İbn Sina'ya göre müstefâd akıl düzeyine gelen akıl sonunda faal akıl ile ittisalde bulunur. İşte bu ittisal gerçek mutluluğun elde edilmesinden başka bir şey değildir.¹⁸

Endülüslü İbn Bacce ise faal akılla ittisalın gerçekleşebilmesi için aklın çeşitli aşamalardan geçmesi gerektiğini, bundan sonra faal akılla ittisalın mümkün olabileceğini düşünmektedir. İnsanın görevi tümel suretleri kavramaktır. Önce cisimsel akledilir suretleri sonra akılla his arasında kararsız nefis tasavvurlarını sonra da kendi zatını yani insanî akli ve sonunda da ayrik feleklerin akıllarını kavrar. İnsan bu derecelerle yükselmekle tikel duyulurlardan akıl üstüne ve ilâhî olana ulaşır. Bu yükselişinde insana yol gösterip onu irşad eden felsefe ve faal aklın parlattığı nurun aydınlığında tikellerin bilgisinden elde edilen tümel bilgidir. Bu tümel veya sonsuzun bilgisi dışındaki duyu ve tahayyüle dayalı bilgiler aldatıcıdır. Dolayısıyla insan akli olgunluğunu rasyonel bilgiyle bulur. Gayesi bütün akledilirler olduğu için rasyonel görüşe sahip olma en büyük mutluluktur. Bu nedenle insan aklının faal akılla ittisali en son kemeldir ve asıl mutluluk da budur. İbn Bacce'nin faal akli Fârâbî ve İbn Sina'nın faal aklından başkası değildir.¹⁹ Onun *Tedbiru'l-mütevahhid* adlı eseri, insanı faal akılla ittisale ileten bir seyahat rehberi gibidir. Faal akılla ittisali hedef alan kişiler ona göre de "medinetu'l-fazıla"yı (erdemli şehir) meydana getirebilir. Onun bu ideal devletinde hekimlere ve hâkimlere gerek yoktur; çünkü insanlar birey olarak uygun şekilde beslenecek ve birey olarak en üst kemale erişmiş olacaktır. İşte bu insanlar "mütevahhid"lerdir. İbn Bacce'ye göre insanın idrak ve eylemlerinin kaynağı, etkin nedeni, harekete geçireni faal akıldır. Faal akıl İbn Bacce'de ruhu'l-kudüs olarak da ifade edilmiştir.²⁰

İbn Bacce'nin çağdaşı İbn Tufeyl de aklın çeşitli aşamalardan geçerek faal akılla ittisali görüşünü benimsemiştir.²¹ Faal akıl İbn Tufeyl'in sembolik *Hay ibn Yakzan* eserinde ayaltı âleme suretleri veren bir ayırık zât olarak betimlenir. İbn Tufeyl'e göre kendisinden yukarıda olan ayırık akılların ne aynısı ne gayrısı olan bu akıl, dalgalı bir suda görülen güneşin suretine benzer.²²

İbn Rüşd'ün akılla ilgili görüşlerini ise şöyle özetlemek mümkündür: Ona göre insanın akletme fiilinde üç husus dikkate alınmalıdır: 1. İnsanın dış dünya ile bağlantısı hayali suretler üzerinden de olsa zorunludur. 2. Akletmede müfekkire ve hafıza güçlerinin yanında küllî idrakten sorumlu heyûlanî/bilkuvve akıl denen ilke söz konusudur. Bu ilkenin bir tabiat mı, ayırık manevî bir cevher mi, ya da her ikisi mi veya bütün insanlar için ortak mı ya da her insan için ayrı ayrı mı olduğu tartışmalıdır. 3. Akletmede insanın dışında ilâhî manevî bir cevher olan ve akıllı, kuvveden fiile çıkartan faal akıl. Bu üç ilke ittisalin anlaşılmasında önemlidir. Ayrıca İbn Rüşd'ün ittisali ile ilgili risalesine, Aristo'nun *De-Anima*'sına ve fiziğinin kuvve fiil gibi iki temel kavramına dayalı yorum ve düşüncelerine bakıldığında ittisalin temeli olan üç akıllı kabul ettiği de ortaya çıkmaktadır: 1. Heyûlanî/bilkuvve akıl: Fiil haline geçmemiş kuvve halindeki akıldır. 2. Faal akıl: Heyûlanî akıllı kuvveden fiile çıkaran veya makulleri kuvveden fiile çıkaran, cüz'î idrak ile küllî idrak arasındaki kesin ayrımı sağlayan ayırık ilâhî bir cevherdir. 3. Bilmeleke akıl: Faal akıl aracılığıyla kuvveden fiile geçen heyûlanî/bilkuvve aklın yetkinleşmiş halidir.

İbn Rüşd'e göre kuvve halinde olan bir şeyin fiile çıkması için kendi cinsinden bir muharrikin olması gereklidir. İşte küllî idrak hususunda da dış dünyadaki suretler ve cüz'î idrak güçlerindeki suretler muharrik olmak için yeterli değildir. Dolayısıyla insandaki akletme fiilinin muharriki, küllî idrak hareketini ittisali yoluyla başlatan ayırık ve ilâhî bir cevher olmalıdır ki o da faal akıldır. İbn Rüşd küllî bilgiye ulaşma yolu olarak gördüğü ittisalle ilgili olarak iki tür yetkinlikten söz eder: Birincisi natik nefsin yetkinliğidir. Bu süreçte ona ilk ilkeler faal akıl tarafından verilir ve böylece heyûlanî akıl kuvveden fiile geçerek küllî kavramlara ulaşmaya başlar. Ancak bu noktada hayalî suretlerin etkinliği hâlâ rolünü oynar. (Bu haliyle akıl bilmeleke akıl olmaktadır). İkinci yetkinlik ise heyûlanî aklın nazarî çalışmalar ve akıl yürütmeleri sonucunda ortaya çıkar. Nazarî bilimlerde yetkin-

şen biri bu ikinci ittisalle faal akıllı ve bir anlamda evrenin tüm gerçekliğini idrak eder. İbn Rüşd, idrak ittisali dediği bu ikinci ittisalden sonra heyûlanî aklın kazanmış olduğu yetkinlik halini müstefâd akıl olarak isimlendirmiştir. İbn Rüşd'ün ittisali sûfilerin ittisalinden akıl yürütme ve teorik çalışmaları şart koşması bakımından farklılaşır. Ona göre dinî riyazetler bu ittisalde yeterli şart olmaktan çok belki gerekli şart olabilir. Ayrıca o, İbn Sina'nın faal akıllı vâhibu's-suver olarak isimlendirmesine de karşıdır. Zira İbn Rüşd ikinci ittisale ulaşmada faal akıl kadar hayalî suretlerin de etkinliğini savunur. O, teorik bilgiye ulaşmada dış dünyadan kopmayan bir rasyonalite izler ve ittisali İbn Sina'nın tersine aşağıdan yukarıya doğru kurgular.²³ İbn Rüşd'ün eserlerinde ittisali, gerçek mutluluk, nihai saadet, son yetkinlik, nihai gaye, ilâhî kemal ve insani kemal olarak anılır.²⁴

İslâm filozoflarından sonra burada mutasavvıfları temsilen İbn Arabî'nin görüşlerine değinmek yararlı olacaktır. Çünkü onun filozoflarla paylaştığı birçok konu bulunmaktadır:

İbn Arabî'ye göre Allah mutlak varlıktır. Geriye kalanlar ise varlıklarını O'ndan alırlar. Varlık açısından Allah ve dışındakiler arasında fark yoktur. Ama Allah'ın varlığı zatının aynı ve gereği iken diğerlerinin varlık ve mahiyetleri aynı değildir. Ona göre Vücut ezeli ve ebedi, mevcud ise hadistir.²⁵ İbn Arabî'de Allah'ın zâtı, sıfatları, fiilleri ve mefuller, varlığın mertebelerini belirlemede temel unsurlardır. Allah'ın zâtı zat mertebesini, sıfat ve fiilleri uluhet mertebesini, mefuller ise uluhetin yani sıfat ve fiillerin tecelli yeri veya mazharları yani var olanları temsil eder.²⁶ O, Allah'ın zat makamı için ahadiyyet, uluhet makamı için de vahidiyyet kavramlarını kullanarak mutlak varlıktaki bu ayrımları bir tür tevhitte giderme girişiminde bulunmuştur. Çünkü ona göre zat ve sıfat arasında esasında bir farklılık yoktur. Zat bir iken sıfatlar çok olabilir ancak bu durum zâtın çokluğunu gerektirmez.²⁷ İbn Arabî'nin zat ve uluhet mertebesi ayrımı Allah'ı bilme (marifetullah) ve dolayısıyla mutlak sadete erişme hususunda önemli bir noktadır.

İbn Arabî'ye göre, Allah, zâtı itibariyle yani zat mertebesinde hiçbir suretle kavranamaz ve yanına da yaklaşamaz. Bu mertebe, beşer zekâsının kavrayabileceği her türlü sıfat ve bağlardan münezzehe olduğu için bize tümüyle meçhuldür. Hakk'a bu anlamda "enkeru'n-nekirât" (meçhullerin en meçhülü) ve "âmâ" (dipsiz karanlık) adını verir. Ahadiyyet hali

de denilen bu mertebede ebedî bir süreklilik ve sükûn söz konusudur, en küçük bir hareketten dahi söz edilemez.²⁸ Ancak Allah'ın bir şekilde tanınması gerekmektedir. O, salt bu halde bilinemezdir. İşte bu mertebeden sonra İbn Arabî Allah'ın tecelli ettiği ikinci mertebeye uluhet makamı adını verir. Bu mertebede Hakk, isim ve sıfatlar kabul eder, şeylerle ilişki kurar ve kendisini kullarına tanıtır. Zat ile mevcutlar (mefuller) arasında geçiş alanı olan bu mertebede varlıklar varlık kazanırlar. Allah'ın bilinebilecek yönü, işte vahidiyyet mertebesi de denilen bu uluhet mertebesidir.²⁹

Uluhet mertebesi İbn Arabî düşüncesinde önemli bir konudur ve adeta "varlık"a denk gelmektedir. Ona göre varlık, gerçekte ne ma'dumdur ne mevcut, ne kadimdir ne hadistir. Kadimle kadim, hadisile hadistir. Zaman açısından değil, mertebe açısından zamandan öncedir. İşte bu varlık İbn Arabî'de "hakikatu'l-hakaik"tir. Hakikatu'l-hakaik ulûhiyetin bâtını, ulûhiyet onun zahiridir. O, misallerin misali, tüm varlıkların en üst cinsi, her şeyi kaplayan akl-ı evvel, ma'kul ve ma'kul varlıkta her şeyi kaplayan varlıktır. Artmaz eksilemez, küllün bir parçası değildir. Tarif ve tanım kabul etmez. Eşya karşısında varlıkların çoğalmasıyla artarken kendisi artmayan ilk madde veya heyuladır. Buna Allah veya âlem denebilir ama ne Allah'tır ne de âlem. Parçanın bütünden çıktığı ve zuhur ettiği gibi âlem de ondan çıkmıştır. O, tüm kevnî hakikatleri kuşatmış olmasına rağmen nefsinde tek hakikattir. O, Allah'ın bilgisine en yakın olan şeydir. Allah'ın onu bilmesi de zatındandır, çünkü o "akl-ı ilahî"dir; "ilm-i ilahî" diye de isimlendirilir. Fakat şu manadaki o, ilim, âlim ve malumdur veya akıl, âkil ve ma'kuldur. O duyulur âlemin aslı olan makul misal âlemdir.³⁰ Öyleyse hakikatu'l-hakaik, bilkuvveye nispetle bilfiil gibi veya tecelli eden Hak'tır. O, belli bir zamanda ve mekânda değil, âlemin suretinde kendisiyle kendisinde tecelli etmiştir. Veya o bütün ilâhî hakikatleri toplayan ilâhî akıldır. İlâhî akıl zatın aynıdır. Bu hakikatu'l-hakaik, harici âlemde varlığı olan ve kemallerini izhar eden şeylerde tecelli eder. O nefsinde mutlak kemaldır. Bu kemalin, âlemde bütün olarak zuhur edeceği yegâne varlık insan, yani "insan-ı kâmil"dir. İbn Arabî'ye göre, insan-ı kâmil sadece âlemin varlığındaki illet ve sebep değil aynı zamanda âlemin koruyucusu ve nizamın devamını sağlayandır.³¹

İbn Arabî, "Allah Âdem'i kendi suretinde yarattı" hadisindeki suretin Allah'ın suretini ifade ettiğini

söyler. Bu suret Allah'ın zat sureti olmayacağına göre uluhet suretidir. Uluhet Allah'ın isim ve sıfatlarının tecelli ettiği mertebe idi. Bu tecelli de ona göre en kâmil şekilde insan-ı kâmilde gerçekleşir. Zira mutlak anlamda varlıkların en kâmilî Hak, Hakk'ın en kâmil mazharı ise kendi suretinde yarattığı insan-ı kâmildir. Dolayısıyla insan-ı kâmil ile uluhet örtüşmektedir.³² İnsan-ı kâmil, ilk taayyünle beliren zat olup ismi azam olarak da anılır. Ya da o Hz. Muhammed'in tarihi şahsiyeti dışında, Hz. Âdem su ile çamur arasında 'iken peygamber olan Hz. Muhammed'dir. Bu itibarla o, varlıkların özü, bütün mahlûkatın aslı ve âlemin başlangıcıdır. Buradaki insan-ı kâmile tikel insandan çok, kelime (logos) demek daha doğru olur. Zira İbn Arabî'de kelime çok farklı isimlerle belirtilmiştir. Saf metafizik açıdan Plotinus'un anladığı gibi "akl-ı evvel" (ilk akıl) ve Stoacıların anladığı gibi "külli akıl"la eşit anlamda kullanılmıştır.³³ Bu itibarla insan-ı kâmil, Tales, Herakleitos ve Sokrates'in "Daioman"u, Zerdüşlük'ün "Faravşi", "Daena" ve "Xvaranah"ı, Maniheizmin "Peracletos inancı"na karşılık gelir.³⁴ Ayrıca o, Hıristiyanlıktaki İsa Mesih'e de benzemektedir. İsa'nın Allah'ın kelimesi olarak kabul edilmesi bunun bir göstergesidir. İbn Arabî, insan-ı kâmile, tasavvufi açıdan ise "hakikatu'l-muhammediye", "ruhu'l-hâtem", "kutub" gibi isimler vermiştir. Fakat en kâmil manada âlemle ilişkisi açısından "hakikatu'l-hakaik" ismini verir. Tüm bunlar İbn Arabî'nin kelime, insan-ı kâmil veya uluhet mertebesi anlayışında İskenderiyeli Yeni-Eflatuncular, Yahudi ve Hıristiyan ilâhiyatçıları ve Hermetizm'in etkisi olduğunu açıkça göstermektedir.³⁵ Sonuçta İbn Arabî'de insan-ı kâmil, uluhet, faal akıl, kutsal ruh, Cebrail, hakikatu'l-muhammediye, refik-i âlâ, veled-i kalp... tüm bunlar eş anlamlı olmaktadır. Kâmil tabiat da denilen bu metafiziksel varlık, birçok İslâm düşünürü tarafından âdeta ruhanî bir zat, tümel bir varlık, bir tür evren ruhu gibi değerlendirilmiştir. Bu tabiat, bir tanedir ve bütün insanları idare eder, korur, ilim ve marifet verir. O, beden içinde ve dışındadır. Sühreverdi el-Maktûl (ö.1191), Fahrettin er-Râzî (ö.1209), Taftazanî (ö.1322), kâmil tabiatı çok sayıda gören Ebu'l-Berakat el-Bağdadî (ö.1164) gibi düşünürler hep insan-ı kâmilî bu şekilde kabul etmiştir.³⁶

Bütün bunların yanında İbn Arabî'nin insan-ı kâmil ile ilgili yukarıda belirttiğimiz düşüncelerini dikkatle ayırt etmemiz gerekir. Zira insan-ı kâmil onun düşüncesinde hem akli küllî, "hakikatu'l-hakaik" veya

“akl-ı evvel” diye isimlendirdiği ruhtur ki bu ruh âlemin yaratılışı, korunması ve idaresinin kaynağıdır; hem de bu aklın tam olarak tecelli ettiği suretlerdir. İbn Arabî bunu da insan-ı kâmil olarak isimlendirir. Dolayısıyla İbn Arabî, âlemin koruyucusu ve idare edicisidir anlamında insan-ı kâmilden söz ederken iki anlam ortaya çıkmıştır. Birincisi bizzat küllî akıldır. Fakat o, küllî akılı insan-ı kâmil olarak isimlendirmeden önce insan-ı kâmilin onun harici sureti olduğunu belirtir. İkinci anlamda ise İbn Arabî, âlemin koruyucusu ve idare edicisiyle keşif halinde Hak’la zati birliği gerçekleştirmiş insan-ı kâmil kast eder.³⁷ Dolayısıyla insan-ı kâmil iki anlam taşımaktadır. Onun bir anlamı ruh, logos, kelime, akl-ı küllî, akl-ı evvel, hakikatı’l-muhammediye, hakikatı’l-hakaik veya filozofların faal akılı iken, diğer anlamı fiil halindeki kâmil insandır. Birinci anlamıyla insanı kâmil (ve eşanlamlıları) şu fonksiyonlara sahiptir: 1. [Kelime], bütün nebi ve velilere yardım eden Ruh olması itibarıyla tasavvufi veya tasavvuf dışı her çeşit bâtinî ilmin kaynağıdır. Allah’ın bu bilgiyi bahşettiği kişilerin kalplerinde ilâhî ilmin nurları bu ruh vasıtasıyla parıldar. Bu ruh bütün âleme yayılan nâtik veya ruhî kuvvettir. Her sûfî kalbinin derinliklerinde ona bakar ve onu araştırır. Sâlikin meşakkati ve zorlu uzun yolculuğundaki gayesi, bu ruhla zati birliğini gerçekleştirmektir. İşte bu, yakınlığın ve kavuşmanın ta kendisidir. Gerçek saadet ve en büyük nimet bundadır. 2. [Hakikatı’l-muhammediye], hakikatı’l-hakikatin aynısı olması açısından âlemin illeti ve yaratılışının sebebidir. 3. [Hakikatı’l-muhammediye] âlemi muhafaza ve himaye eden ruhtur. Dolayısıyla Tanrı’yı bilme ve ona ulaşmada, iletişime geçmeyi sağlayan da kendisiyle iletişime geçilen de insan-ı kâmilin birinci anlamıdır. Şahsiyet olarak insanı kâmil ise bu tümel insan-ı kâmil aracılığıyla ve onu bilerek Tanrı’yı bilir ve onunla iletişim sağlar.³⁸

İbn Arabî’de Tanrı’yı bilmede nüzul ve miraç, iki önemli kavramdır. Allah kul ile münasebet kurarken ya da kulun kendisini bilmesini dilerken ona doğru iner (nüzul), Allah’ın kula kendisini açtığı düzey uluhet düzeyidir. Kul da onu bilmesi için bulunduğu yerden ulvi âleme doğru yükselmesi (miraç) gerekir. Bu miraçta yani Allah’ı bilmede bilginin nazarî ve keşfi olmak üzere iki boyutu vardır. İbn Arabî, Tanrı’nın uluhet düzeyinde nazarî olarak bilinmesini kâmil bir düzeyde kabul etmese de taklidi bir bilgiye yeğ tutar. Ona göre akıl, Allah hakkında bazı bilgiler verir. Allah’ın varlığını, varlıkların ona muhtaç olduğunu,

onun birliğini birtakım delillere bilebilir; ancak bu yeterli değildir. Zira akli bilgilerin yine akılcılar tarafından eleştiriye tabi tutulduğu ve eksikliklerinin ortaya çıkarıldığı görülmektedir.³⁹ Öyleyse Tanrı’nın uluhet düzeyinde bilinmesi İbn Arabî’ye göre ancak keşfle mümkün olmaktadır. Bu nedenle Tanrı’yı kişi nefsinde bulabilir. Kendini bilen rabbini bilir. İnsan, âlemi kendinde mündemiçtir. İbn Arabî’ye göre şeriatın verdiği bilgi de uluhet bilgisidir ve bunu kâmil düzeyde verir.⁴⁰ Dolayısıyla İbn Arabî’de uluhet makamının bir tür sureti olan hakikatul hakaik ya da hangi isimle söylenirse söylene, genel anlamda âleme yayılmış bir güç olmanın yanında özel manada bilginin gerçekleşmesinde etkili bir güç, insan bilgisi ve her şeyden önemlisi hakikatin (sınırlı da olsa) kaynağıdır. Hakikati ve mutluluğu arayanın bu güçle zati birliğini gerçekleştirmesi gerekir. Böylece es-saadetu’l-kusva gerçekleşecektir.

İlâhî akıl zatın aynıdır. Bu hakikatı’l-hakaik, harici âlemde varlığı olan ve kemallerini izhar eden şeylerde tecelli eder. O nefsinde mutlak kemaldır.

Sonuç ve Değerlendirme

Filozofların ve İbn Arabî’nin görüşlerine baktığımızda şu değerlendirmelerde bulunabiliriz: 1. İslâm filozofları aklın çeşitli aşamalarını (Bilkuvve akıl, bilfiil akıl, bilmeleke akıl, müstefâd akıl) kabul etmişlerdir. Bilgiyi elde etmede akılı esas almışlardır. Duyularla elde edilen verileri anlamlı hale getiren, onu işleyen, kavramlar oluşturan ve sonunda bilgi üreten akıldır. 2. İslâm filozofları faal akıl adı altında metafiziksel bir dış etkin güç kabul etmişlerdir. Aklın bilgi üretme işleminde, üretmek belli bir düzeye çıkardığı bilgiyi test etmede ve gerçek bilgiyi ya da hakikati elde etmede bu akılı etken ve kaynak olarak görmüşlerdir. Kindî ve İbn Rüşd faal akılı sadece metafiziksel, diğer filozoflar ise ontik-metafiziksel bir güç olarak düşünmüşlerdir. İbn Arabî’de ise faal akıl, Tanrı’nın bilinebilir mertebesinin (uluhet mertebesi) bir tür sûreti olarak karşımıza çıkmaktadır. Fârâbî ve İbn Sina’nın vâhibu’s-suver adını vererek İslâmîleştirdikleri faal akıl, İbn Arabî’de daha sistemli bir biçimde tasavvufî-İslâmî bir çehreye bürünmekte ve insan-ı kâmil, hakikatı’l-hakaik, hakikatı’l-muhammediye vs. gibi birçok isimle önümüze çıkmaktadır. 3. İslâm filozofları aklın ürettiği bilginin test edilmesinin ve hakikatin elde edilmesinin

ancak faal akılla ittisal ile gerçekleşeceğini ileri sürmüşlerdir. Faal aklın ötesine gitmeyi ise ya düşünmemişler ya gerekli görmemişler ya da imkân dâhilinde kabul etmemişlerdir. Aynı durum İbn Arabî'de de görülmektedir. O zaten Tanrı'yla ilgili bilebileceğimiz bilgiyi sadece uluhet düzeyiyle sınırlamış ve insan için hakikatin burada olduğunu söylemiştir. Bundan ötesi olan zat hakkında ise herhangi bir şeyin bilinemeyeceğini açıkça ifade etmiştir. 4. İslâm filozofları gerçek mutluluğun faal akılla ittisal sonucunda gerçekleştiğini düşünmüşlerdir. İbn Arabî'de de aynı ittisal vardır ama sadece ittisal edilenin adı değişmiştir. 5. İslâm filozoflarının, ittisali faal akılla sınırlandırmalarında Peygamber'in Cebrail'den vahiy alması örnek teşkil etmiştir.

İbn Arabî'de Tanrı'yı bilmede nüzul ve miraç, iki önemli kavramdır. Allah kul ile münasebet kurarken ya da kulun kendisini bilmesini dilerken ona doğru iner (nüzul), Allah'ın kula kendisini açtığı düzey uluhet düzeyidir.

Tüm bunlara bakıldığında gerek filozofların gerekse İbn Arabî'nin -adına ne denirse densin- bilgiyi üretme, test etme ve hakikati bulma arayışları yani Tanrı'yla ilişki ve iletişimde bulunmanın nihai varış noktası olarak gösterdikleri adres, Tanrı'dan başkasıdır. Bu da İbn Arabî'de Tanrı'nın zatından sonraki ikinci merteye, filozoflarda ise onuncu akıl denen, ayrıntıların en sonuncusu ve onların seviyesine bile çıkamayan faal akıldır. Tanrı'nın dışındaki bir aracı varlıkla ittisal sonucunda hakikatin elde edileceğini düşünen ve her defasında akli bilgide esas kabul eden yukarıda sıraladığımız çoğu rasyonalist filozofun, hakikati faal akılla bir sıçramayla iletişime geçmekte aramalarında sezgici bir çizgiye kaydıklarını da ayrıca görülmektedir. Bu durum onlar tarafından izaha muhtaç iken İbn Arabî'de bunun bir sorun oluşturmadığı ortadadır; zira o keşfi esas almıştır. Bilginin kaynağı ve elde edilişi ile ilgili bu yaklaşımlar filozofların aşkın Tanrı anlayışını güçlendirirken, İbn Arabî'nin içkin yönü ağır basan Tanrı anlayışıyla çelişkiler doğurmaktadır. Diğer dikkat çeken bir husus sözkonusu ittisalın hem İbn Arabî hem de filozoflar tarafından es-saadetu'l-kusva olarak belirtilmesidir. Bu yaklaşım, Tanrı'yla eksik bir iletişimin, mutlak bir sonuç doğurduğu anlamına gelmektedir ki, bu, kabul edilemez bir durumdur. Ayrıca

Tanrı'yla olan bu eksik ilişkinin tevhid dinî olan İslâm'la nasıl uzlaştırılacağı da bir başka sorundur. İslâm'ın temel kaynağı olan Kur'an'da Tanrı'nın kullara yakınlığı, onunla aracısız iletişime geçme imkânı ve talebinin açıkça ve ısrarla vurgusu ortada iken, düşünürlerimizin felsefî birikimi İslâmîleştirme kaygıları da varken, ittisal gibi aracılı bir yoruma gitmeleri gerçekten izah isteyen bir durumdur. Hele İbn Arabî gibi vahdet-i vücudçu birinin vahdetle aracılara nasıl yer bulduğu bir soru işaretidir. Aslında vahdetle izahı mümkün olan aracısız iletişimin İbn Arabî'de Tanrı'nın mutlaklık ve tenzihliğiyle ortadan kaldırıldığı görülmektedir. Hâlbuki vahdetle aradaki mesafeler kalkmalıdır. Öte yandan filozoflarda bile böyle bir aracıya ihtiyaç duyulmamalıdır. Zira vahdet-i vücud'un daha ileri ve uç bir şekli olan vahdet-i mutlaka anlayışının öncüsü sayılan İbn Seb'in⁴¹ (ö.1270) bu konuda filozoflara bir açılım sunmuştur:

İbn Seb'in, filozofların akıl anlayışından hareket ederek onların da akli hem bilgi aracı hem de ilâhî bir şey kabul ettiklerini, nitekim "*Allah'ın ilk yarattığı akıldır*" hadisini çıkış noktası yaparak bunu gösterdiklerini belirtmiştir. İbn Seb'in, ittisalın imkânını işte aklın bu yönüyle sabit görmüştür. O, buraya kadar filozoflarla aynı ilke ve süreci kabul etmiş, bu noktadan sonra şu çarpıcı ifadeyi kullanmıştır: *Aklın ilâhî olanın mahlûku olması, aslında aracısız ve direkt bir şekilde onunla ittisal etmeyi gerçekleştirmelidir.* İbn Seb'in, filozofların bunu fark edemediğini, ittisali akıllar silsilesinin onuncusu olan faal akılla gerçekleştirdiklerini, bunun da Allah ile ittisal olmadığını belirtmiştir. İlahî olmayanda biten bu ittisalle elde edilen bilginin ve mutluluğun gerçek mutluluk olmadığını, bunun kendi görüşü olan muhakkik-sûfilerin vahdet anlayışından çok aşağıda bulunduğunu söylemiştir.⁴² İbn Seb'in bu yorumuyla, filozofların anlayışında bile aslında aracıya ihtiyaç olmadığını göstermektedir. Durum filozoflarda böyleyken vahdetle araçılardan söz etmek, ona göre, tamamen bir yanıltır. Zira araçılar kabul etmek Tanrı'yla doğrudan iletişimin olamayacağını ve dolayısıyla en yüksek mutluluğun elde edilemeyeceğini göstermektedir.

Burada eleştirdiğimiz ve ilk bakışta İslâm'ın tevhid anlayışıyla çelişir gözükken bu aracılı iletişim elbette düşünürlerimiz tarafından da bilinmektedir. O zaman onlar neden böyle bir yaklaşımı kabul etmişlerdir. Bununla ilgili şu ihtimaller ileri sürülebilir: 1. Filozoflar farkına varmadan böyle bir yorumda bulunmuşlardır. Böyle bir ihtimalin inandırıcı olmadığı

ğı kesindir. 2. Faal akılla iletişime geçmenin Tanrı'yla iletişime geçmek olabileceği ve bu nedenle Tanrı'yla doğrudan iletişime geçmeye gerek olmadığı. Bu da bilerek kötüyü iyeye tercih etmek olacağından kabul edilemez. 3. Tanrı'yla iletişimin ancak bir aracıyla mümkün olabileceği düşüncesi. Bunun temeli Peygamber-Cebrail ilişkisine dayalı olsa gerektir. Fakat kutsal metinlerden Peygamber'in Allah'la aracısız iletişimde bulunduğu da anlaşılabilir. Kaldı ki, sadece Cebrail aracılığıyla bir iletişim kabul edilse de vahiy almanın veya hakikati elde etmenin en yüksek mutluluğu kazandıracığı zorunluluğu yoktur. Zira elimizde hakikat olarak görülen Kur'an bulunmakta ancak onu her bilen mutlu olamamaktadır. Diyelim ki, Tanrı'yla değil de aracıyla gerçekleşen bir iletişim, mutluluğu sağlayacak olsa da buna en yüce mutluluk demek yerine bu dünyada imkân dâhilindeki en yüce mutluluk demek ve asıl mutluluğu ahirete veya başka bir ihtimale bırakmak daha doğru olmaz mı?

Tüm bu çıkmazlarla birlikte, düşünürlerimizin Tanrı'yla iletişim konusunu girift, aracı, ciddi bir çaba gerektiren rasyonel ve sezgisel bir süreç olarak önümüze koyduklarını görmekteyiz. Kolay olmayan bu süreç, sonuçta az sayıdaki bilge insan için söz konusu olmaktadır. Bu da insan Tanrı ilişkisinin ve sonucu olan mutluluğun kapsamını daraltmakta ve işlevini azaltmaktadır.

dipnotlar

- 1 Mahmut Kaya, *Kindî Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, Klasik yay., İst., 2002, s. 22.
- 2 Kaya, *Kindî Felsefî Risaleler*, s. 22-24.
- 3 Kindî, "Risale fi'l-akl", *Kindî Felsefî Risaleler* içinde, s. 259-262.
- 4 Kaya, *Kindî Felsefî Risaleler*, s. 24-25.
- 5 Kindî, "Risale fi'n-Nefs", *Kindî Felsefî Risaleler* içinde, s. 246.
- 6 Kindî, "Risale fi'l-hîlc li-def'i'l-ahzân", *Kindî Felsefî Risaleler* içinde, s. 288.
- 7 Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*, İz yay., İst., 2000, s. 88; krş. Fârâbî, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, Vadi yay., Ankara, 1997, s. 91.
- 8 Aydın, *a.g.e.*, s. 89-90; krş. Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 92-98.
- 9 Fârâbî, "Risale fi'l-akl", *Felsefe Metinleri* içinde, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İst. 2003, s.130-133; ayrıca bkz. Aydın, *a.g.e.*, s. 94-98.
- 10 Fârâbî, "Risale fi'l-akl", s.133-136; "Zenon Risalesi", *Fârâbî* içinde, çev. H. Z. Ülken ? K. Burslan, Kanaat Ktb., Yer ve Yıl yok, s. 114.
- 11 Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, TDV yay., Ankara, 1998, s. 181.
- 12 Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 106-107.
- 13 Aydın, *a.g.e.*, s. 103.
- 14 Fârâbî, "Risale fi'l-akl", s. 135.
- 15 Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim yay., İst., 1987, s. 129-130.

- 16 Henry Corbin, Macit Fahri'den ayrı olarak, insan aklının faal akılla ittisal etmesi (ki o buna mahrem olma hali diyor) durumundaki akla kudsî akıl demektir. Kudsî aklın en yüce mertebesinde ise peygamberlik ruh halinin olduğunu söylemektedir. Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. H. Hatemi, İletişim yay., İst., 1994, c. I, s. 306-307; Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Kültür Bak. yay., Ankara, 2001, s. 183-184.
- 17 İbn Sina, *Şifa*, İlahiyat, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera yay., İst., 2005, c. II, s. 158.
- 18 İbn Sina'nın mutluluk anlayışı için bkz. Mehmet Aydın, "İbn Sina'da Ahlak ve İnsan Mutluluğu", *Gevher Nesibe Anısına Düzenlenen "İbn Sina Kongresi" Tebliğleri* içinde, E.Ü. yay., Kayseri, 1984, s. 243.
- 19 İsmail Hakkı İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, Kitabevi yay., İst., 1995, s.245, 247,248; T. J. De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Anka yay., İst., 2001, s. 215-216.
- 20 Corbin, *a.g.e.*, s. 402-406
- 21 İzmirli, *a.g.e.*, s. 254
- 22 İbn Tufeyl, *Hay İbn Yakzan*, çev. Komisyon, İnsan yay., İst., 2000, s. 73-74.
- 23 Tümü için bkz. Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, İz yay., İst., 2006, s. 323-326.
- 24 Arkan, *a.g.e.*, s. 285; ayrıca bkz. İbn Rüşd, "Hel yettesil bi'l-akli'l-heyulanî el-akli'l-fa'al ve hüve mültebisun bi'l-cism", *Felsefe Metinleri* içinde, s. 495-500.
- 25 Çağfer Karadaş, *Muhyiddin İbn Arabî*, Kaynak yay., İzmir, 2008, s. 121-125.
- 26 Çağfer Karadaş, "Muhyiddin İbn Arabî'ye Göre İnsan-ı Kâmil", *U.Ü.İ.F. Dergisi*, sy. 7, c. 7, 1998, s. 453.
- 27 Çağfer Karadaş, *Muhyiddin İbn Arabî*, s. 137-141.
- 28 Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, çev. A.Y. Özemre, Kaknüs yay., İst., 2005, s. 43-44.
- 29 Karadaş, "Muhyiddin İbn Arabî'ye Göre İnsan-ı Kâmil", s. 453-454; İzutsu, *a.g.e.*, s. 44-45.
- 30 Ebu'l-Âla Affî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. E. Demirli, İz yay., İst., 2000, s.80-81; İzutsu, *a.g.e.*, s. 51.
- 31 Affî, *a.g.e.*, s. 96; İbn Arabî, Hakikatü'l-hakaik'e yaratma, idrak ve ilim kuvvelerini de verir. Affî, *a.g.e.*, s. 81.
- 32 Karadaş, "Muhyiddin İbn Arabî'ye Göre İnsan-ı Kâmil", s. 457-458; Affî, *a.g.e.*, s. 89.
- 33 Affî, *a.g.e.*, s. 78.
- 34 İsmail Erdoğan, "İslâm Düşüncesinde Kâmil Tabiat/Tibâu't-tâmim Fikri", *Tasavvuf Dergisi*, yıl. 7 (2006), sy. 17, s. 137-146.
- 35 Affî, *a.g.e.*, s. 79, 83-84, 86-87, 100, 129.
- 36 Erdoğan, *a.g.m.*, s. 121-129.
- 37 Affî, *a.g.e.*, s. 97.
- 38 Bu yorumların dayanakları için bkz. Affî, *a.g.e.*, s. 88-93.
- 39 Karadaş, *a.g.e.*, s. 127-131.
- 40 Karadaş, *a.g.e.*, s. 131-134; Affî, *a.g.e.*, s. 82.
- 41 İbn Seb'in hakkında bkz. Birgül Bozkurt, "İbn Seb'in'in Hayatı, İlmi Kişiliği ve Eserleri", *CÜLF Dergisi*, (Sivas, 2008), 12:2, ss.347-380.
- 42 İbn Seb'in, *Büddü'l-Ârif*, tah. Core Ketture, Daru'l Endelus-Daru'l Kindî, Beyrut, 1978, s. 147-148; ayrıca bkz. Ketture, "Ön-söz", *Büddü'l-Ârif* içinde, s.13.

- yid, tarihsiz., 416; İzmirli İsmail Hakkı, Yeni İlm-i Kelam, hazırlayan: Sabri Hizmetli, Ankara 1981, 336.
- ¹¹ Bkz., İoanna Kuçuradı, İnsan ve Değerleri, Ankara 1998, 77-78.
- ¹² Burada iyi ve kötünün objektifliği meselesi ile ontolojik konularına ilişkin yaklaşımları birbirine karıştırmamak gerekir. Örneğin yalan söz, salt bir "söz" olması itibariyle yani ontolojik açıdan kötü olarak nitelendirilemez. O, herkes tarafından yerilen bir davranış olması itibariyle kötüdür. Yani kötülük onun asli değil, arizi bir vasfıdır. Nitekim yalan söz, bazen zorunlu görülen yararından dolayı iyi olarak da nitelenebilir.
- ¹³ Bu tanımlar için bkz., Metin Özdemir, İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi, İstanbul 2001, 17 vd.
- ¹⁴ Tehanevî, Keşşâfu Istılahâtî'l-Fünûn, Beyrut, tarihsiz., I, 384.
- ¹⁵ George Galloway, The Philosophy of Religion, Edinburgh 1945, 512.
- ¹⁶ Brian Davies, An Introduction To the Philosophy of Religion, Oxford, June, 1981; Nelson Pike, God and Evil, Prentice-Hall, New Jersey 1964, 46; Cafer Sadık Yaran, Kötülük ve Teodise, Vadi Yayınları, 1997, 38-39.
- ¹⁷ Hume, David, Din Üstüne, çeviren: Mete Tunçay, İmge Yayınları, 1995, 205-206; Ormsby, Eric. L., Theodicy in İslâmic Thought, Princeton University Press New Jersey, 1984, 5-6.
- ¹⁸ M. Murtaza Mutahhari, Adl-i İlâhî, çeviren: Hüseyin Hatemi, İstanbul 1988, 104-105. Daha başka örnekler için bkz., Ormsby, Theodicy in İslâmic Thought, 26; Yuhanna Kumeyr, Felâsifetü'l-Arab, (Ebu'l-Alâ el-Me'arri), Beyrut 1986, 22; Mehmet Bayraktar, İslâm Felsefesine Giriş, Ankara 1988, 103. Krs. Metin Özdemir, İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi, 39 vd.
- ¹⁹ Bkz., et-Talak 65/12.
- ²⁰ Bkz., el-En'am 6/101; el-Furkân 25/2; Yâsîn 36/79.
- ²¹ Bkz., eş-Şems 91/7-10
- ²² Bkz., el-Hacc 22/74; ez-Zümer 39/67.
- ²³ Bkz., el-Furkân 25/43; el-Câsiye 45/23.
- ²⁴ Bkz., el-Eş'arî, İlk Dönem İslâm Mezhepleri (Makâlâtü'l-İslâmiyyîn), çeviren: Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, İstanbul 2005, 229; eş-Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihal (İslâm Mezhepleri), çeviren: Mustafa Öz, İstanbul 2005, 90.
- ²⁵ el-Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi, tercüme: Bekir Topaloğlu, Ankara 2002,
- ²⁶ el-Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar, 53; eş-Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihal, 80; Makrizî, el-Hıtat, Beyrut, Dâru Sâdır, trhsz., II, 348; İbn Hazm, el-Fasl, Beyrut, tarihsiz, II, 127; Ebu'l-Mu'in en-Neseffî, Tabsıra, I, 196; Fahrüddin er-Râzî, el-Erba'in, tahkik: Ahmed Hicâzî eş-Sekâ, Kahire 1986I, 199; el-Metâlibu'l-Âliye, tahkik: Dr. Ahmed Hicazi es-Seka, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1987, III, 165; Albert N. Nâder, Felsefetü'l-Mu'tezile, I, 60; Kezâ bkz., Ahmet Akbulut, Sahabe Dönemi İktidar Kavgası, İstanbul 1992, 294; Allah'ın Takdiri-Kulun Tedbiri, A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1992, Cilt: XXXIII, 146.
- ²⁷ Muhammad İqbal, The Reconstruction of Religious Thought in İslâm, Lahore 1958, 75.
- ²⁸ Fahrüddin er-Râzî, Kelâm'a Giriş (el-Muhassal), çeviren: Hüseyin Atay, Ankara, 1978, 173.
- ²⁹ İbn Rüşd, Faslu'l-Makâl (Felsefe-Din İlişkisi), çeviren: Bekir Karlığa, İstanbul 1992, 124-125.
- ³⁰ Celâleddîn ed-Devvânî, Şerhu'l-Akâidi'l-Adûdiyye (Celâl), İstanbul 1271, 39 vd.; keza bkz., Ebu'l-Feth İsmail b. Mustafa Gelenbevî, Haşiye alâ Şerhi'd-Devvânî alâ Akâidi'l-İcî, İstanbul, Matba'atu'l-Âmira 1286, 259 vd.; Şamil Öçal, Kemal Paşazâde'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri, Ankara, Kültür Bakanlığı, 2000, 322-323.
- ³¹ Einstein, hız arttıkça ve daha geniş yüzeylere yaklaştıkça zamanın yavaşladığını fark etmiştir. Bkz., Lincoln Barnett, Evren ve Einstein, İstanbul 1969, 52, 64.
- ³² Ebu'l-Mu'in en-Neseffî, Tabsiratü'l-Edille, tahkik: H. Atay, Ş. A. Düzgün, Ankara 2003, II, 311; Muhammed Ammara, el-Mu'tezile ve Müşkiletü'l-Hurriyye el-İnsâniyye, Beyrut 1988, 120.
- ³³ Muhyittin İbn Arabî'nin a'yân-ı sâbitesi bu anlamda anlaşıldığı takdirde kader meselesine çözüm sunan önemli bir kavram olarak görülebilir.
- ³⁴ Kur'an'ın mucize oluşuyla ilgili bkz., el-Bakara 2/23; Yunus 10/38; Hûd 11/13; el-İsrâ 17/88.
- ³⁵ et-Talak 65/12.
- ³⁶ el-Mülk 67/10.
- ³⁷ el-Kehf 18/29.
- ³⁸ Allah'ın bilgisi, yalnızca değişmeyen, yani geçmiş ve gelecek kayıtlanması mümkün olmayan daimi bir şimdi ile nitelenebileceğinden onun hakkında önce kavramının kullanılması bize nispetlidir.
- ³⁹ el-Kasas 28/77.
- ⁴⁰ el-Hadîd 57/22.
- ⁴¹ Et-Tevbe 9/51.
- ⁴² Er-Rum 30/41.
- ⁴³ Âl-i İmran 3/165.