

# FELSEFE DÜNYASI

2011/1 Sayı: 53 YILDA İKİ KEZ YAYIMLANIR ISSN 1301-0875

## Sahibi

Türk Felsefe Derneği Adına  
Başkan Prof. Dr. Ahmet İNAM

## Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Prof. Dr. Ahmet İNAM

## Yazı Kurulu

Prof. Dr. Ahmet İNAM  
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ  
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR  
Prof. Dr. İsmail KÖZ  
Prof. Dr. Sait REÇBER  
Prof. Dr. Erdal CENGİZ  
Yard. Doç. Dr. Fulya BAYRAKTAR

Felsefe Dünyası Hakemli Bir Dergidir.

Felsefe Dünyası 2004 yılından itibaren PHILOSOPHER'S  
INDEX ve TUBİTAK/ulakbim tarafından dizinlenmektedir.

## Yazışma ADRESİ

PK 21 Yenışehir/Ankara  
Tel & Fax: 0 312 231 54 40

Fiyatı: 20 TL (KDV Dahil)

Banka Hesap No: Vakıf Bank Kızılay Şubesi: 00158007288336451

## Dizgi ve Baskı

Türkiye Diyanet Vakfı  
Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi  
Alınteri Bulvarı 1256 Sokak No: 11 Yenimahalle/ANKARA  
Tel: 0 312 354 91 31 (Pbx) Fax: 0 312 354 91 32

## İBN ARABÎ'YE GÖRE TASAVVUF FELSEFESİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE TEODİSE

Şahin EFİL\*

### Giriş

Bilindiği gibi, kötülük problemi, düşünce tarihi boyunca felsefi ilginin en önemli problem alanlarından birisi olagelmıştır. Hem Batı hem de İslam düşünce tarihinde enine boyuna tartışılmış olan bu mesele,<sup>1</sup> bu gün de hararetli bir biçimde tartışılmakta, dinamizminden ve işlevselliğinden hiçbir şey kaybetmemiş görünmektedir. Dolayısıyla, bu çalışmada biz, kötülük problemini, tasavvuf felsefesinin önde gelen düşünürü İbn Arabî'ye özel referansla ele alacak, onun bu konuyla ilgili felsefi ve tasavvufi tahlil ve terkiplerini irdelemeye, anlamaya ve yorumlamaya çalışacağız. Bu konuyu, o, *Fusûsu'l Hikem ve Fütûhât-ı*

\* Yrd. Doç. Dr., İnönü Üniv. Fen-Ed. Fak. Felsefe Bölümü. (email: sahin.efil@inonu.edu.tr)

<sup>1</sup> Kötülük problemini, mantıksal bir kanıt içinde ilk defa formüle eden kişinin Epicurus olduğu bilinmektedir. Bk. John Hick, *Evil and the God of Love*, Macmillan, London 1985, s. 5. Daha sonra, bu formülasyon İngiliz filozofu David Hume tarafından daha da geliştirilmiş, daha net ve sistematik bir hale getirilerek savunulmuştur. Bk. David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. N. K. Smith, Bobbs-Merrill, New York 1947, s. 198. Kötülük probleminin teistik çözümlenmeleri hakkında örnek olarak bk. Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil*, George Allen&Unwin, London 1975.; John Hick, *Evil and the God of Love*, Macmillan, London 1985.; Peter Wardy, *The Puzzle of Evil*, Fount, London 1992. Ayrıca, bk. C. Stephen Evans ve R. Zachary Mans, *Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme*, çev.: Ferhat Akdemir, Elis Yay., Ankara 2010, s. 173-204.; Michael Peterson ve diğerleri, *Akil ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev.: Rahim Acar, Küre Yay., İstanbul 2006, s. 175-210. Kötülük probleminin ateistik çözümlenmeleri hakkında bk. Antony Flew, "Divine Omnipotence and Human Freedom", *New Essays in Philosophical Theology*, ed. A. Few-A. Macintyre, SCM Press, London 1955.; J. L. Mackie, "Kötülük ve Mutlak Kudret", çev.: Metin Yasa, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, (der. C. S. Yaran), Etüt Yay., Samsun 1997, s. 135-152. Batı'daki kadar sistematik olmamakla birlikte, kötülük problemi İslam düşüncesinde de bir çok düşünür ve filozofun dikkatini çekmiştir. Örnek olarak bk. Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleleri", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev.: Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2011, s. 125-126.; Gazali, *İhya-u Ulûmî'd-Din*, çev.: Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yay., İstanbul 1975, IV, s. 474-75. (Bundan sonra bu esere, kısaca İhya olarak atıfta bulunacağız). ; İbn Sina, "İnayet ve Kötülüğün İlahi Kazaya Girişinin Açıklanması Üzerine", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev.: Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2011, s. 299-306. İbn Rüşd'ün kötülük problemine ilişkin düşüncesi için bk. Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yay., İstanbul 2003, s. 264-270. Ayrıca, sorunun Batı ve İslam felsefesindeki tarihsel ardaları hakkında geniş bilgi için bk. Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise: Batı ve İslam Felsefesinde 'Kötülük Problemi' ve Teistik Çözümler*, Vadi Yay., Ankara 1997.

*Mekkiyye* adlı iki önemli eserinde ele almış ve tartışmıştır. Biz de bu eserlerden hareketle, ilgili problemin çözümlenmesinde ve aşılmasında, kötülüklerin olmadığı veya çok daha az yaşandığı, daha mutlu ve daha güvenli bir dünyanın inşa edilmesinde, İbn Arabî'nin tasavvufi ve felsefi mirasından ne ölçüde yararlanabileceğimizi değerlendirmeye çalışacağız. Bununla birlikte, onun bu problemin çözümüne yönelik pratik ve felsefi bir katkısının olup olmadığı ayrı bir önem taşımaktadır.

İbn Arabî, “güzel koku”yu,<sup>2</sup> üzerinde durduğu birçok tasavvufi ve felsefi meselenin çözümü için esas kabul etmektedir.<sup>3</sup> Bu meselelerden birisi de kötülük problemidir; buradan hareketle o, ilgili probleme giriş yapmakta ve bu konuyla ilgili görüşlerine açıklık getirmeye çalışmaktadır.<sup>4</sup> Nitekim bir İbn Arabî uzmanı olan Ebu'l-Âlâ Afifi'ye göre, “gerçekte İbn Arabî, *kokudan* bahsederken fiil ve eşyadan temiz olanlara, yani hüsün ve kubuh, *hayır* ve *şer* meselesine geçmek istemiş”tir.<sup>5</sup> Burada İbn Arabî, “koku”yu, gerçek anlamının ötesinde hem mecazî hem de işârî/tasavvufi bir anlam örgüsü içinde kullanmış görünmektedir. Şimdi onun kötülük olgusunu nasıl ele aldığına biraz daha yakından bakalım.

### I- Kötülük Problemi

Detaylı bir biçimde aşağıda görüleceği gibi İbn Arabî, kötülüğü genel olarak *doğal kötülük* ve *ahlâkî kötülük* şeklinde ikiye ayırmış görünmektedir. Ancak o, ne bu konuda bir tanım vermekte ne de kötülüğü burada ifade edildiği gibi açık ve belli bir ayrıma tabi tutmaktadır. Ne var ki, İbn Arabî'nin kötülük meselesine ilişkin yapmış olduğu izahlar ve tahliller bize böyle bir ayrımı yapma imkânı vermektedir.

### i- Doğal Kötülük ve Optimizm

İbn Arabî, Gazalî'nin şu ünlü sözüne atıfla, optimistik bir dünyanın varlığına işaret etmektedir: “İmkân alanında bu âlemden daha mükemmel bir âlem

<sup>2</sup> Bk. İbn Arabî, *Fusûsu'l Hikem*, çev.: Nuri Gençosman, M. E. B. Yay., 5. Bsk., İstanbul 1992, s. 325 vd. (Bu esere bundan sonra FH kısaltmasıyla atıfta bulunacağız). Ayrıca, bu çalışmada şu çeviriden de yararlanılmıştır. İbn Arabî, *Fusûsu'l Hikem*, çeviri ve şerh.: Ekrem Demirli, Kabcacı Yay., İstanbul 2006.

<sup>3</sup> Ebu'l-Âlâ Affifi, *Fusûsu'l Hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev.: Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2006, s. 477.

<sup>4</sup> Güzel koku ile kötülük problemi ilişkisinin mahiyeti hakkında geniş bilgi için bk. FH, s. 335–39. Ayrıca bk. Afifi, *Fusûs'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 492.

<sup>5</sup> Afifi, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 492.

yoktur.”<sup>6</sup> Peki, niçin bu âlem daha mükemmeldir veya ondan daha mükemmel ve daha güzel bir âlem yoktur? İbn Arabî’ye göre, ”Tanrı onu *Rahmanî sureti üzere yarattı. Yani Tanrı’nın varlığı, âlemin vücuduyla zahir oldu.*”<sup>7</sup> Öyle görünüyor ki, Tanrı, bu âlemi kendi suretini yansıtacak şekilde, diğer bir deyişle kendisinin tecellî edeceği bir imkânlar alanı olarak vücuda getirmiştir.<sup>8</sup> Âlemin var olması demek, aynı zamanda Tanrı’nın beşeriyete tecellî etmesi, orada bir şekilde tezahür etmesi ve varlığa gelmesi demektir.

Eğer bu âlem var olmamış olsaydı, belki de Tanrı’nın varlığı da açığa çıkmayacaktı. Öyleyse, Tanrı’nın varlığı, bu âlemin var olmasını veya varlık alanına çıkmasını, dolayısıyla O’nun isim ve sıfatlarının her birinin orada bi-hakkın yansımalarını gerektirmektedir. Yine, Tanrı,

alemi son derece güzel ve sağlam yaratmıştır. Orası Tanrı’nın tecelli ettiği bir yerdir. O halde Tanrı, âlemde kendi güzelliğini görmüş ve kendi güzelliğini sevmiştir. Başka bir deyişle, âlem, Tanrı’nın güzelliğidir. Bu durumda Tanrı, güzeldir ve güzeli sevendir... Âlemin güzelliği, Tanrı’nın güzelliğidir.<sup>9</sup>

Burada İbn Arabî, bu âlemin göz kamaştırıcı ve olağanüstü güzelliğini ve estetiğini gözler önüne sermektedir. Genelde onun bu âlem hakkında son derece optimistik bir dünya görüşünü benimsediği açıktır. Ancak böyle bir vurgu, İbn Arabî’nin düşünce sistemi açısından bakıldığında orada hiçbir kötülüğün veya kötü şeylerin olmadığı anlamına gelmez, gelmemelidir de.

Nitekim o, bu âlemde bazı pis ve çirkin diyebileceğimiz şeylerin de var olabileceğinin altını çizmektedir. Ona göre,

eğer biri çıkar da, bütün güzel ve çirkin şeylere hangi nazarla bakalım? Pislik ve lâşeyi gördüğümüz vakit onlara ‘Ulu Tanrı’ mı diyelim? yolunda bir sual soracak

<sup>6</sup> FH, s. 247.; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev.: Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul 2006, 2. bs., VIII, s. 236. (Bu esere bundan sonra FM kısaltmasıyla atıfta bulunacağız). Bilindiği gibi, bu söz ilk defa büyük İslam düşünürü Gazali tarafından dile getirilmiş ve ondan sonra felsefi tartışmalarda referans olarak kullanılmıştır. Bk. Gazali, *İhya*, IV, s. 474. Ayrıca, Gazali’nin bu ünlü deyişi, Batı felsefesinde Leibniz tarafından neredeyse aynı şekilde alınmış ve Theodicy adlı eserinde “bu evrenin mümkün olan başka bütün âlemlerden gerçekten daha iyi olması gerektiğini gösterdim” şeklinde dile getirilmiştir. G. W. Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*, der. Austin Farrer, İngilizceye çev. E. M. Huggard, Open Court, La Salle&Illinois 1993, s. 378’den naklen Cafer Sadık Yaran, “Leibniz’de Teodise ve Savunma”, *Felsefe Dünyası*, Sayı 29, Temmuz 1991/1, s. 73.

<sup>7</sup> FH, s. 247, vurgu bize ait.

<sup>8</sup> Krş. Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar-Kavramlar*, çev.: Ahmet Yüksel Özemre, Kaknüs Yay., 2. bs., İstanbul 1999, ss. 207–214.

<sup>9</sup> FM, VIII, s. 236.

olursa, biz deriz ki, Tanrı bunlardan... münezzehe ve yücedir. Bizim sözümlerimiz pisliği pislik, lâşeyi lâşe olarak görmeyen kimseyedir.<sup>10</sup>

İyi, özellikle kötü, çirkin ve pisliği olduğu gibi görmek ve o şekilde kabul etmek, elbette ki, önemlidir. Ancak İbn Arabî'nin düşünce sistemi açısından bakıldığında bunlar, bu âlemin mükemmelliğini bozacak ve zedeleyecek nitelikte şeyler değildir.

İbn Arabî, daha da ileri giderek, bu “*âlemden, yani varlıktan kötü ve çirkinin yok edilmesi doğru değildir*”<sup>11</sup> der. Aslında o, burada bu âlemde doğal kötülüklerin de var olabileceğine, hatta “*olması gerektiğine*” işaret etmektedir. Onun doğal kötülüğün varlığı ve realitesi hakkında bir diğer ifadesi de şudur: “Tanrı, nahoş, zararlı, doğalara yatkın olmayan, amaçlara uymayan şeyleri de yaratandır.”<sup>12</sup> Belki de bunlar, insanların ve diğer canlıların varlığı için gerekli olduğu gibi, bu âlemin mükemmelleşmesine ve güzelliğine katkı da sağlamış olabilir. Bu bakımdan, İbn Arabî, bir yandan, açık bir biçimde olmasa da, bu âlemde hastalıklar, depremler, sel baskınları ve kıtlık gibi doğal kötülüklerin olduğunu, hatta olması gerektiğini söylerken, diğer yandan da, söz konusu kötülüklere rağmen Tanrı'nın bu âleme tecelli ettiği için onun güzelliğinden ve mükemmelliğinden bahsetmektedir. Dolayısıyla o, doğal kötülüğü bir problem ve realite olarak kabul etmiş görünmektedir. Acaba, İbn Arabî, ahlaki kötülüklere nasıl bakmaktadır?

## ii- Ahlaki Kötülük ve Özgür İrade

İbn Arabî, ontolojik olarak *iyiyi-kötüyü* ve *güzeli-çirkin*i, birbirine karıştıran veya yok sayanları eleştirmektedir. Ona göre, “İyi kötüden, güzeli çirkinden ayırmayan kimsenin idraki yoktur... Âlemde öyle bir mizaç mevcut olsun ki, her şeyde ancak iyiyi ve güzeli bulsun da kötü ve çirkin hakkında bilgisi olmasın.”<sup>13</sup> Bilindiği gibi, insan, iyi ve kötüyü birbirinden ayırabilecek, bunlar arasındaki temel farkı idrak edebilecek kabiliyette yaratılan bir varlıktır. Bu konuda ona ışık tutacak bilgi, hem yaşadığı hayattan hem de ilahi kaynaktan

<sup>10</sup> FH, s. 75–76.

<sup>11</sup> FH, s. 339, vurgu bize ait.

<sup>12</sup> FM, VIII, s. 237. Bilindiği gibi, doğal kötülük, öz olarak, sel, kasırga, heyelan, deprem, kıtlık gibi olaylarla, bazı kronik ve ölümcül hastalıkları ifade etmektedir. Bk. Hick, *Evil and the God of Love*, s. 12. Doğal kötülüğün daha geniş, derli toplu bir tanımı için bk. Edward H. Madden ve Peter H. Hare, *Evil and the Concept of God*, Charles C. Thomas, Illinois 1968, s. 6. Ayrıca bk. Yaran, *Kötülük ve Theodise*, s. 28–29.

<sup>13</sup> FH, s. 338.

gelmektedir. Bu bilgileri kullanarak insan, iyi ve kötü hakkında yargıda bulunmakta, hayatına buna göre bir çeki düzen vermekte veya özgür iradesini kullanarak aksi bir tutum içine girebilmektedir. Bundan dolayıdır ki, İbn Arabî'ye göre, "kula hayrı kendi nefsinden başka kimse vermedi. Hayrın zıddını (*şerri*) da nefsinden başkası getirmedi. Demek ki, o, nimeti de azabı da kendi nefsinden bulur. O, ancak kendi nefsinin kötülüklerini ve kendi nefsinin övünmesini." <sup>14</sup> Görüldüğü gibi, İbn Arabî, ahlaki kötülükten <sup>15</sup> bahsederken doğal kötülüğe göre daha açık ve daha net konuşmakta, sınırları daha belirgin bir şeyden söz etmektedir. İbn Arabî'nin burada anlatmaya çalıştığı şeyi anlamak ve açıklamak için orada geçen "nefs" kelimesine kısaca temas etmekte yarar vardır. Bilindiği gibi, "nefs" denilen şey, aslında Tanrı'dan bir pay alan ve daima O'nunla bir bağlantı içinde olan bir olgudur. Diğer bir deyişle, insan nefsinin Tanrısal nefsin bir uzantısı ve yansıması olduğu söylenebilir. O zaman, insanla birlikte Tanrı'nın da ahlaki kötülüklerle şu veya bu biçimde ilişkili olduğu kendiliğinden açığa çıkmaktadır. Bu bağlamda İbn Arabî, hayır ve şerrin, iyilik ve kötülüğün, dolayısıyla ahlaki kötülüğün, Tanrısal nefsten bir pay alarak insanın eseri olduğunu vurgulamaktadır. Hemen belirtelim ki, Tanrı'nın kötülüklerle nasıl bir ilişki içinde olduğu daha sonra daha detaylı bir biçimde açıklanacaktır. Öyle görünüyor ki, İbn Arabî, ahlaki kötülüğün ontolojik statüsünü inkâr etmemekte, onu insanın özgür iradesinin, dolayısıyla özgür eyleminin bir sonucu olarak görmektedir. Afifî'nin deyişiyle, aslında "iyilik olsun kötülük olsun, hepsini kendisine bulaştıran insandır." <sup>16</sup> Yine, şu ifadeler, ahlaki kötülüğün başka bir boyutuna dikkat çekmektedir:

Övme, akıl ve adet yönünden, ancak övülen kimsenin hayırlı işleri için olur. *Şer ve kötülüklerle karşı övme olmaz.* Şu halde hayır ile vaat edip de bu vadini yerine getiren kimse bu işi ile övülür. Fakat *şer* ile korkutup da bu sözünü yerine getiren kimse bu hareketinden dolayı methedilmez. Belki affeder, tehdit ve cezalandırılmaktan vazgeçerse, o zaman övülür. <sup>17</sup>

İbn Arabî'nin, ancak, iyi, güzel ve hayırlı eylemlerde bulunan insanların övülebileceğini, kötü ve gayrı ahlaki eylemlerde bulunanların ise övülemeyece-

<sup>14</sup> FH, s. 109, vurgu bize ait.

<sup>15</sup> Ahlaki kötülükler, savaşlar gibi büyük ölçekli kötülükler ile açgözlülük, bencillik, acımasızlık, korkaklık, adaletsizlik gibi kötülükleri, sapık düşünce ve eylemleri içermektedir. Bunların faili de insandır. Bk. H. J. McCloskey, "God and Evil", *The Philosophical Quarterly*, vol. 10, 1960, s. 100. Ayrıca bk. Yaran, *Kötülük ve Theodise*, s. 30-31.

<sup>16</sup> Ebu'l-Âlâ Affî, *Tasavvuf Felsefesi*, çev.: Mehmet Dağ, Kırkambar Yay., İstanbul 1998, s. 150.

<sup>17</sup> FH, s. 103, vurgu bize ait.

ğini vurgulaması, her şeyden önce, ahlaki kötülüğün varlığını kabul ettiğini ve bunun sorumluluğunu da insana yüklediğini gösteren bir başka göstergedir.<sup>18</sup>

Buraya kadar yapılan açıklamalar ışığında konuşacak olursak, İbn Arabî'nin doğal kötülükten ziyade, genel olarak ahlaki kötülöklere ağırlık verdiği, daha çok "insan-merkezli kötölük"lerden<sup>19</sup> söz ettiğı görölmektedir. Dolayısıyla o, hem doğal kötölüğün hem de ahlaki kötölüğün gerçekliğini ve ontolojik statüsünü kabul etmiştir. Nitekim *Fütühât*'ta "kötü asla iyi olamaz"<sup>20</sup> denilerek bu gerçeğin altı bir kez daha çizilmiştir. Demek ki, tasavvuf felsefesinde iyilik ve kötölük arasında bir ayırım yapmak, bunları birbirine karıştırmamak, kötölüğün varlığını ve gerekliliğini kabul etmek esastır. Bununla birlikte, kötölük olgusunun daha anlaşılabilir ve açıklanabilir hale gelmesi için İbn Arabî'nin varlık ve yokluk kavramlarına ve bunların çözümlemelerine başvurmamız gerekmektedir.

## II- 'Varlık'- 'Yokluk' Paradoksu Bağlamında Kötölük Problemi

İbn Arabî'nin felsefi sisteminde ele aldığı kötölük meselesinin doğru bir biçimde anlaşılması ve günümüz dünyasına yönelik okumaları için onun kullanmış olduğı "varlık" (vucüd)" ve "yokluk (adem)"<sup>21</sup> gibi karşıt ifadelerin altında yatan mantığı açıklığa kavuşturmakta yarar vardır. Çünkü aşağıda görüleceğı üzere o, birbirine karşıt olan bu iki kavramı, burada ele almaya çalıştığımız konuyla doğrudan ve yakın bir ilişki içinde kullanmaktadır.

Varlık, basit ve yalın bir kavram değil, aksine İbn Arabî'nin düşünce sisteminin ve ontolojisinin bağlı olduğı temel dayanaktır.<sup>22</sup> Başka bir deyişle, tasavvuf felsefesinde ontolojiyi ortadan kaldırdığınızda veya göz ardı ettiğinizde geriye hiçbir şey kalmaz. Zaten, başta Tanrı olmak üzere varlık-yokluk, iyilik-kötölük, fizik-metafizik gibi temel kavramlar ve bunlara ilişkin konular tasavvuf felsefesinde ontolojinin içeriğini teşkil ettiğı için genel anlamda *varlık* "her şey" demektir. Ancak orada Tanrı öne çıkmakta ve merkezi bir yer işgal etmektedir. Başka bir deyişle, İbn Arabî'nin ontolojisi ve buna bağlı olan epistemolojisi, Tanrı-merkezli bir varlık tasavvuru üzerine inşa edilmiştir. Bunu şu ifadelerde görebiliriz:

<sup>18</sup> Bunun tersini iddia ederek, İbn Arabî'nin düşünce sisteminde insanın ahlaki sorumluluğunun tehlikeye girdiğini, hatta ortadan kalktığını kabul eden düşünürler de vardır. Örnek olarak bk. Afifi, *Tasavvuf Felsefesi*, s. 149-150.; Tefvik et-Tavil, "İbn Arabî'de Ahlak Felsefesi", çev.: Tahir Uluç, İbn Arabî Anısına (Makaleler), der.: Tahir Uluç, İnsan Yay., İstanbul 2002, s. 142.

<sup>19</sup> Metin Yasa, *Paradoksal Konuşmak*, Elis Yay., Ankara 2007, s. 95.

<sup>20</sup> FM, I, s. 118, vurgu bize ait.

<sup>21</sup> Bk. FM, I, s. 123.

<sup>22</sup> İbn Arabî'nin varlık anlayışı hakkında geniş bilgi için bk. Metin Yasa, *İbn Arabî ve Spinoza'da Varlık*, Elis Yay., Ankara 2003, s. 17 vd.

Var olan kimdir? Varlık nedir? Varlıkta bir belirme vardır. O beliren, var olan zâtın kendisidir.

O’nu umumileştiren, hususileştirmiş oldu. O’nu hususi gören de umumileştirmiş oldu.<sup>23</sup>

Ayrıca, varlık-yokluk paradoksunun kötülük problemiyle ilişkisini İbn Arabî, şu şekilde açıklamaktadır:

*Yokluk, mutlak kötülüktür... ‘İyilik varlıkta, kötülük yokluktadır.’* Böylece, Hakk’ın herhangi bir sınırlama söz konusu olmadan mutlak varlık sahibi olduğunu öğrendik. Hak, hiçbir şekilde kötülüğün bulunmadığı *mutlak iyiliktir*. Zıttı ise, hiçbir iyiliğin bulunmadığı sırf kötülük olan *mutlak yokluktur*.<sup>24</sup>

Buradan çıkan sonuç, mutlak kötülüğün olmadığı, ne olursa olsun, böyle bir kötülüğün Tanrı’ya iliştilenmeyeceğidir. Dolayısıyla İbn Arabî, izafi kötülük bir yana, ne türden kötülük olursa olsun bu âlemde en azından *mutlak anlamda bir kötülüğün* olmadığına işaret etmektedir. Ayrıca, mantıksal bağlamda ifade edecek olursak, ‘yokluk, mutlak kötülüktür’ önermesinde konu ile yüklem yer değiştirdiğinde sonucun değişmediğini, yani kötülüğün, “yokluk” olduğunu, “yok” olduğunu veya mevcut olmadığını görürüz. Bununla birlikte, burada ‘*iyilik varlıkta, kötülük yokluktadır*’ ifadesi, İbn Arabî’nin kötülük problemi karşısında takındığı temel felsefî tutumunu özlü ve derin bir anlam örgüsü içinde ortaya koymaktadır.

İbn Arabî’nin varlık-yokluk dilemiyle yakın bir ilişki içinde olan veya eşanlamlı olarak kullandığı bir başka kavram çifti de *nûr-zulmet* karşıtlığıdır. Ona göre, “Tek varlıktan başka varlık yoktur. Şu halde *Nûr* ve *Zulmet* aynıdır.”<sup>25</sup> Buna göre, Tanrı, nur, ışık, varlık ve iyiliktir; dolayısıyla zulmet, karanlık ve kötülük, O’na ilişmez. Burada anlatılmak istenen şey, ‘zulmet’in ‘nur’un karşıtı olan bir varlık değil, bir yokluk; yani ‘nur’un yokluğu’ olduğudur. Aynı şekilde, ‘yokluk’ da ‘varlık’ın karşıtı olan bir ‘varlık’ değil, ‘varlık’ın olmayışı’dır. Tanrı ‘mutlak varlık’ olduğuna göre O’nda ‘yokluk’ anlamındaki kötülük olmaz. Dolayısıyla tasavvuf felsefesinde “sırf kötülük, sırf yokluk ve sırf karanlık aynıdır... Sırf iyilik ise, sırf varlık ve sırf ışıktır.”<sup>26</sup> Burada İbn Arabî, nur, ışık ve varlığı, iyilikle aynı anlamda kullanırken, zulmet ve karanlığı da kötülüğün karşıtlığı olarak kullanmış görünmektedir.

<sup>23</sup> FH, s. 152. Krş. Sadreddin Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, çev.: Ekrem Demirli, İz Yay., 2. bs., İstanbul 2004, ss. 89-106.

<sup>24</sup> FM, I, s. 123, vurgu bize ait.

<sup>25</sup> FH, s. 152, vurgu bize ait. Krş. Şebusterî’nin *nûr-zulmet* paradoksu, Toshihiko İzutsu, *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev.: Ramazan Ertürk, Anka Yay., İstanbul 2001, s. 53 vd.

<sup>26</sup> Afifi, *Tasavvuf Felsefesi*, s. 152-53.



Afifi, varlık-yokluk paradoksunun açılımını şöyle yapar: “Varlık, iyidir, kötü değildir... varlıkta sadece güzel vardır: Varlıkta sadece hayır vardır. Çünkü *varlık, bizatihi hayır olan nefes-i rahmandan ibarettir*. Hayır, varlığın eş anlamlısıdır; şer ise, *yokluğun* eş anlamlısıdır. Şu halde, varlıkta tahakkuk eden her şey hayırdır.”<sup>27</sup> Peki, neden bir bütün olarak varlıkta sadece *iyilik/hayır* vardır? Çünkü “âlem... Hakk’ın sıfatı üzerindedir”<sup>28</sup> veya varlık, öz olarak ‘hayır’dır. Öyle görünüyor ki, kötülük probleminin anlaşılması, yorumlanması ve çağdaş okumaları için varlık-yokluk paradoksu temel hareket noktası olarak öne çıkmaktadır.

Daha önce, temas ettiğimiz gibi, İbn Arabî’nin bu dünyada çeşitli türlerde birçok kötülüğün bulunduğu kabul eden bir düşünür olduğunu vurgulamıştık. Bundan sonra cevabı merak edilen asıl soru, bu kötülüklerin Tanrıya iliştilirip iliştilirmediği sorusudur. Bu noktada nasıl bir çözüm önerisi geliştirildiği çok daha önemli ve öncelikli bir sorundur.

### III- Tanrı-Kötülük İlişkisi ve Teodise

İbn Arabî’nin düşünce sistemi açısından bakıldığında ‘Tanrı’nın doğal kötülük ve ahlaki kötülükle bir ilişkisi var mıdır?’ Varsa, ‘bu, ne türden bir ilişkidir?’ Veya ‘bu ilişkinin mahiyeti nedir?’ gibi sorular öne çıkmaktadır. Bu sorular, bizi doğal olarak Tanrı-kötülük ilişkisine ve bu ilişkinin mahiyetinin açığa çıkarılması fikrine götürmektedir. Burada ilişki dizgesinin bir ucunda Tanrı, diğer ucunda ise kötülük bulunmaktadır. Burada kötülük, Tanrının karşısında konumlanan, O’nun ile savaş halinde olan bir güç ve bir otorite değildir. Dolayısıyla kötülük, Tanrı karşısında ne “öteki”dir, ne de onun (Tanrıya nispetle) gerçek bir varlığından söz edilebilir.

Tanrı ile kötülük kavramlarının yan yana kullanılması ve Tanrının kötülükle ilişkilendirilmesi inanan bir insan için büyük bir problem teşkil etmektedir. Eğer gerçekten de Tanrı, bu dünyadaki kötülüklerle şu veya bu biçimde bir ilişki içinde ise, inanan insan (teist) için bunun tutarlı ve makul bir açıklaması olmalıdır. İşte bu açıklama karşımıza “teodise” kavramını çıkarmaktadır.<sup>29</sup> Felsefe tarihine bakıldığında, ilk defa teodise düşüncesinin motivlerini ve ipuçlarını Platon’un (M. Ö. 427–348) eserlerinde görmek mümkündür. Nitekim *Devlet* adlı eserinde o, bu hususa şu şekilde temas etmektedir: “Tanrı iyi olduğu için,

<sup>27</sup> Afifi, *Fusûs’l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 493, vurgu bize ait.

<sup>28</sup> *FH*, s. 339. Ayrıca bk. William Chittick, *Tasavvuf*, çev.: Tutan Koç, 4. bs., İstanbul 2008, s. 171

<sup>29</sup> Bu kavram, felsefe tarihinde ilk defa G. W. Leibniz (1646–1716) tarafından kullanılmış ve meşhur edilmiştir. Bk. Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yay., Ankara 1992, s. 150. Ayrıca bk. Leibniz, *Theodicy*. Leibniz’in teodise’si hakkında geniş bilgi için bkz. Yaran, “Leibniz’de Teodise ve Savunma”, s. 72 vd.

insanların başına gelen her şey, çoğumuzun sandığı gibi, ondan gelmez. Yalnız iyi olan şeyler Tanrıdan gelir...*Kötü şeyler için başka sebepler aranmalı*”dır.<sup>30</sup> Teodise, bu dünyadaki kötülükler karşısında geliştirilmiş özel bir çözüm anlamına geldiği gibi kötülük problemi karşısında Tanrının haklılığını ve adaletini savunma anlamına da gelmektedir.<sup>31</sup> Aşağıda detaylı olarak açıklanacağı üzere, İbn Arabî, teodise kavramını kullanmamakla birlikte, bu kavramın içerdiği anlam örgüsünü kötülük problemini ele alırken kullanmış görünmektedir. Başka bir deyişle, onun Tanrının özellikle doğal kötülülere izin verirken bunun altında yatan temel mantığın ve gerekçenin üzerinde oldukça geniş bir biçimde durduğu dikkate alınır, söylediklerimiz daha iyi anlaşılabilir olacaktır.

Doğrudan İbn Arabî’ye başvuracak olursak, Tanrı’nın kötülükle nasıl bir ilişki içinde olduğuna dair önemli ipuçları orada bulabiliriz. Şöyle ki,

İnsan kendi *Ayn*’dan dolayı zemmolunmaz, ancak ondan sadır olan *fiil* zemmolunur. Onun fiili ise onun aynı değildir. Hâlbuki bizim sözümüz insanın aynı hakkındadır. *Fiil* ise ancak Tanrı’nındır. Bununla beraber fiillerden kötü olanlar zemmolundu, iyiler de övüldü. İsteğe uygun düşmeyen herhangi bir şeyi zemetmek Tanrı katında mezmumdur. Şeriatın fena telakki ettiği şeylerden başka zemmedilecek fiil yoktur. Çünkü *şeriatın bir şeyi zemetmesi bir hikmete dayanır ki, bunu ancak Tanrı bilir*. Yahut Tanrı’nın kendisine bildirdiği kimse bilir.<sup>32</sup>

Bu alıntıda İbn Arabî, insanın bizzatı özü gereği değil de davranışlarının kötü olduğunu söylerken, hem ahlaki kötülüğe dikkat çekmekte, hem de ilgili kötülük problemiyle Tanrı arasındaki ilişkinin mahiyetine temas etmektedir. Burada önce insan ile davranışları arasında bir ayrıma gidilmekte ve bu ikisinin oldukça farklı olduğu vurgulanmaktadır. Dolayısıyla İbn Arabî’ye göre, burada kötü olan veya kötülenmesi gereken bizzat insan değil, onun “nefs”i ve ondan sadır olan “kötü davranışlar”dır. Bu davranışlar, insanın yaratılış amacına uygun olmadığından dolayı veya bir hikmete binaen Tanrı tarafından kötü olarak telakki edilmiştir.

<sup>30</sup> Platon, Devlet, çev.: Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2003, s. 379C. Platon felsefesinde, kötülükler Tanrıya iliştileremeyeceğine göre onların kaynağı başka yerlerde aranmalıdır. Ona göre her türlü kötülüğün kaynağı madde ve maddi bedendir. Dolayısıyla hastalıklar, tutkular, korkular, “kavgalar, geçimsizlikler, çabalamalar yalnız tenden ve onun isteklerinden” kaynaklanır. Bk. Platon, Phaidon, çev.: Suut K. Yetkin-Hamdi R. Atademir, M. E. B. Yay., İstanbul 1989, s. 12-20.

<sup>31</sup> Hick, Evil and the God of Love, s. 6. Teodise kavramı, Yunanca’da ‘Tanrı’ ve ‘adalet’ kavramlarından türetilmiştir. Bk. Ahmet Cevizci, Felsefe sözlüğü, Paradigma Yay., İstanbul 2002, s. 1019. Ayrıca, Batı düşüncesinde teodise kavramıyla ilgili tartışmalar hakkındaki geniş bilgi için bk. Yaran, Kötülük ve Theodise, s. 79 vd.

<sup>32</sup> FH, s. 238–39, vurgu bize ait.

Ayrıca, burada ‘Fiil... ancak Tanrı’nındır’ ifadesi, insan ister kötü isterse iyi bir davranış sergilesin, her halükarda, ilgili davranışın yaratıcısının Tanrı olduğuna işaret etmektedir. Daha önce bir nedenle değindiğimiz gibi, iyi veya kötü eylemini, insan dilemekte, sonra da bu eylemi özgür iradesiyle gerçekleştirmektedir. Dolayısıyla burada kötü eylemi irade eden ve gerçekleştiren Tanrı değil, insanın bizzat kendisidir. Tanrı, insanın ancak kötülük eylemini gerçekleştirmeye niyet ettikten ve buna kesin karar verdikten sonra ilgili eylemi meydana getirmektedir.<sup>33</sup> Dolayısıyla ahlaki kötülükler, hem Tanrısal benin/nefsin uzantısı hem de insan kendi iradesini iyilik veya kötülük noktasında kullanması neticesinde ortaya çıkmaktadır. Ancak son çözümlemede, ahlaki kötülüklerin sorumlusu yine insandır.

Ayrıca, kötülük problemi, ilk bakışta Tanrı’nın sadece içkin boyutuyla ilgiliymiş gibi görünmesine rağmen, meseleye biraz daha yakından bakıldığında bunun doğru olmadığı görülür. Bu bakımdan, kötülük problemi konusunda Tanrı’nın aşkın ve içkin boyutları, eş zamanlı olarak ve aynı oranda işlevseldir.<sup>34</sup> Bu yüzden, İbn Arabî, “kötülük probleminin... Tanrı’nın aşkınlığını kanıtlamada açıklayıcı öneme sahip olduğu kanısındadır. Çünkü kötülük problemini çözüme kavuşturmak için girilen her yadsıma, Tanrı’nın paradoksal özünden bir şeyleri göz ardı etme ile aynı kapıya çıkmaktadır.”<sup>35</sup> Dolayısıyla Tanrı’nın kötülük problemiyle ilişkisini açıklarken, bu noktada O’nun sadece içkin boyutunu dikkate alıp, aşkın boyutunu göz ardı etmek, O’nun sıfatlarını, dolayısıyla O’nu işlevsiz hale getirmek demektir. Çünkü birkaç kez vurguladığımız gibi, paradokslar, Tanrı’nın özünün bir gereği olduğu için iyilik ve kötülük, Tanrı-merkezli bütünün içinde yer alır. Bu bakımdan, İbn Arabî’nin düşünce sisteminde kötülüğün Tanrı’yla ilişkisi veya ilişkisizliği ve çözümü ancak bu şekilde doğru ve sağlıklı bir biçimde anlaşılabilir görünmektedir. Dolayısıyla “İbn Arabî’nin düşünce sisteminde aşkınlığa ve içkinliğe, metafiziğe ve fiziğe, görünmeyene ve görüne, değişmeyene ve değişene”, iyilik ve *kötülüğe* “ilişkin tüm konular, Tanrı-merkezli bütün içinde anlamlı hale gelmekte ve anlaşılır olmaktadır.”<sup>36</sup> Ancak İbn Arabî’nin kötülük problemiyle ilgili nasıl bir teodise geliştirdiğini anlamak ve ortaya koymak için daha fazla bilgi ve açıklamaya ihtiyaç vardır. Bu da, (i-) kötülük gereklidir, (ii-) kötülük mutlak değil, izafidir, şeklinde özetlenebilir. Şimdi bu teodise önerisine biraz daha yakından bakalım.

<sup>33</sup> FH, s. 109.

<sup>34</sup> FM, II, s. 303.; FM, I, s. 107. Ayrıca bk. Yasa, Paradoksal Konuşmak, s. 101.

<sup>35</sup> Yasa, Paradoksal Konuşmak, s. 100.

<sup>36</sup> Yasa, Paradoksal Konuşmak, s. 101.

#### IV- Tanrı-Merkezli Bütünde Kötülüğün Gerekliliği ve İzafiyeti

##### i- Tanrı'nın Özünün Gereği Olarak Kötülüğün Varlığı

İbn Arabî'nin doğal ve ahlaki kötülüğün ontolojik statüsünü açıkça kabul ettiğine ve onun 'âlemden, yani varlıktan *kötü* ve *çirkinin* yok edilmesi'nin doğru olmadığı gerçeğinin altını çizdiğine daha önce değinmiştik. Bu demektir ki, bu âlemde kötülükler şu veya bu biçimde olmak *zorundadır*. Bu durumda, kötülüklerin varlığını gerektiren şey nedir? Ya da bu âlemde kötülükler niçin var olmak durumundadır? Çünkü İbn Arabî'ye göre, "*çirkinde de güzeldede Tanrı'nın rahmeti vardır. Çirkin kendi nazarında güzeldir. Güzeli de çirkinin nazarında çirkindir. Şu halde, varlıkta herhangi bir mizaca göre çirkin olmayan bir şey yoktur. Bunun aksi de böyledir.*"<sup>37</sup> Bu durumda ilk akla gelen soru, kötülüklerin ortadan kaldırılmasının ve kötü insanlarla mücadele etmenin ne anlama geldiğidir.

Kötülük problemini çözerken veya bu noktada bir *teodise* geliştirirken İslam düşünürleri genelde "Tanrı'nın 'rahmet'" vasfını ön plana çıkarmışlardır. Bu işi en iyi yapanların başında da şüphesiz, İbn Arabî gelmektedir.<sup>38</sup> O, ister doğal kötülük olsun, isterse ahlaki kötülük, her halükarda kötülüğün gerekliliğini ve varoluş gerekçesini Tanrı'nın "hikmet" ve "rahmet"ine bağlamaktadır.<sup>39</sup> Daha doğrusu, "*bütün iyilik ve fenalıkların Hakk'a nispeti hikmet icabıdır.*"<sup>40</sup> Buna göre, *bizim bu âlemde ve toplum hayatında "iyi" olarak gördüğümüz bir şey, aslında "kötü" olabileceği gibi, "kötü" olarak gördüğümüz bir şey de "iyi" olabilir. Bir bakıma kötülükler, iyiliklerle birlikte, yan yana ve iç içe bulunabilir. Herhangi bir iyiliği elde etmek için belki de belli ölçüde bir kötülükle yüzleşmek ve onlara tahammül etmek gerekebilir.*

Burada kötülükle ilişkili olan rahmetin, diğer bir deyişle *acıma duygusunun* İbn Arabî'nin sisteminde iki şekilde eyleme dönüştüğü görülmektedir: Birincisi, rahmet, doğrudan Tanrı'nın eylemi olup, bu evreni, içindekileri ve bir bütün olarak *varlığı* yaratmasıdır. İkincisi de, insanın Tanrı'nın rahmetini dileme eylemidir. Dolayısıyla ilk şekliyle rahmet, bizzat Tanrı'yla ilgili görünürken, ikincide ise, doğrudan insanla ilgilidir ve bu açıdan önem taşımaktadır.<sup>41</sup> Ancak yaratma eylemi, dolayısıyla rahmet olmuş bitmiş bir eylem değil,

<sup>37</sup> FH, s. 339, vurgu bize ait.

<sup>38</sup> FH, s. 238, 258–259, 339. Ayrıca bk. Yasa, Paradoksal Konuşmak, s. 100.

<sup>39</sup> Bk. FH, s. 238, 258–259, 339.

<sup>40</sup> Dolayısıyla "Dikenden gül, gübreden buğday çıktığı zaman güzel ve kötü hükümleri değişir. Bu hükümler nispi ve izafidir." Nuri Genç Osman'ın *Fusus*'a yazdığı 1. dipnot, s. 75, vurgu bize ait.

<sup>41</sup> FH, s. 258–259. Rahmet kavramının daha geniş tahlili için bk. İzutsu, İbn Arabî'nin *Fusus*'undaki Anahtar-Kavramlar, s. 163 vd.

“olmakta” olan veya olmaya devam eden bir eylemdir.<sup>42</sup> Dolayısıyla “Rahmet, Tanrı’dan âleme akar”<sup>43</sup> ve bu akış, kesintisiz bir biçimde sürmektedir. Burada insana düşen görev, rahmeti samimi ve derin duygular eşliğinde istemek, ardından da eyleme geçmektir. Bu, önümüzde açık bir imkân olarak durmaktadır. Burada Tanrı-âlem ilişkisi, özellikle Tanrı-insan ilişkisi interaktif bir ilişkidir. Bu da kötülük probleminin çözümü bağlamında rahmetin sır perdesini aralayan ve belli ölçüde hikmeti de açığa çıkaran bir durumdur. Bu açıdan bakıldığında, Tanrı’nın “rahmet”i, hem bireysel ve toplumsal olarak, hem de bölgesel ve küresel ölçekte, mikrokozmozdan makrokozmoza dek işlevseldir.

İbn Arabî’nin düşünce sisteminde Tanrı’nın zâtı açısından bizzat karşıt olan şeyleri değil, bizim dünyamız açısından karşıt olan veya karşıt görünen şeyleri içinde barındırdığını daha önce vurgulamıştık. Bu bakımdan, o, iyilik ve kötülükleri de Tanrı’nın isim ve sıfatlarının bu âlemdeki olmazsa olmaz uzantıları veya yansımaları olarak görmektedir. Bu demektir ki, eğer, bu âlemde iyiliklerin yanında kötülükler olmamış olsaydı, o zaman ilahi isimler ve sıfatlar, dolayısıyla ulûhiyet işlevsiz olurdu. Bu da ilim, irade ve kudret sahibi bir *Yaratıcı Ulûhiyet* fikriyle asla bağdaşmaz. Şöyle ki,

âlem, ilahi isimler nedeniyle *bedbaht* (şakî) ve *mutlu* (saîd) diye ayrılmıştır. Çünkü *ilahi mertebe, özü gereği, âlemde bela ve afiyetin bulunmasını ister...* Âlemde bela ve afiyeti gördüğümüzde şöyle dedik: Bunlar için bir şart bulunmalıdır. Bu şart, Hakk’ın bela veren, azap eden ve nimetlendiren diye isimlendirilen bir ilah olmasıdır.<sup>44</sup>

*(Ulûhiyet) âlemde belâ ve afiyet olmasını gerektirir.* El-Muntakim (intikam alıcı) isminin varlıktan silinmesi, el-Gafûr (mağfiret eden) veya Zü’l-afv’ın (affedici) veya el-Mün‘im’in (nimet verenin) kalkmasından öncelikli değildir. Herhangi bir isim hükümsüz kalsa idi, işlevsiz kalırdı. *Hâlbuki ulûhiyette işlevsizlik imkânsızdır.* Dolayısıyla isimlerin eserinin olmaması imkânsızdır.<sup>45</sup>

İbn Arabî’nin felsefî sisteminde iyilik ve güzellikler yanında, bu dünyada var olan her türlü kötülüğün de açıkça ve doğrudan doğruya *Yaratıcı*yla ilişkili olduğu ortadadır. Buna göre, Tanrı, bela veren, pek çok kötülüğü insana musallat eden, ama aynı zamanda her türlü iyilik, güzellik ve nimetleri de bahşeden bir ilahdır. Bu âlemdeki iyilikler kadar kötülükler de hem ilahi isimlerin bir yansıması veya tecellisi hem de onların işlevsel olduğunun en önemli göstergesidir. Bu bağlamda iyiliğin kötülüğe, kötülüğün de iyiliğe önceliği yoktur.

<sup>42</sup> Bk. Rahman, 55/29

<sup>43</sup> Chittick, Tasavvuf, s. 52.

<sup>44</sup> FM, II, s. 303, vurgu bize ait.

<sup>45</sup> FM, I, s. 107, vurgu bize ait.

Ayrıca, Tanrı'sal özün, hikmet ve rahmetin açılımı İbn Arabî'nin felsefesinde şu biçimde de karşımıza çıkmaktadır: Seven, sevdiğine iki nedenle acı çektirir: (i) Onu huzur/mutluluğa kavuşturmak ve (ii) ahlaki olarak olgunlaştırmak.<sup>46</sup> Özetle bu âlemdeki (iyilikler ve) kötülükler, Tanrı'nın özünün, hikmetinin ve rahmetinin doğal uzantılarıdır. Bu yaklaşım, insanoğlunun iyiliğine, güzelliğine ve mutluluğuna, güzel ve olgun bir birey olmasına, dolayısıyla hayatın her aşamasında ahlaki olgunluğu öne çıkaran ve bunu hep yükseltilere taşıyan oldukça dinamik ve işlevsel bir ahlaki anlayışa hizmet etmektedir. Başka bir deyişle, kötülükler, insanın huzur ve mutluluğuna, olgunlaşmasına, erdem ve bilgelik dolu bir hayat sürmesine önemli bir katkı sağlamaktadır.

### ii- Tanrı'nın Özünün Gereği Olarak Kötülüğün İzafiyeti

Bu âlemde niçin kötülüklerin olması gerektiği üzerinde durduktan sonra İbn Arabî, kötülüğün varlıkların/şeylerin özünden kaynaklanmadığına ve onlara sonradan eklendiğine şu şekilde işaret etmektedir:

Hâlbuki çirkin ancak kerih görülen, güzel ise ancak sevilen şeydir... İnsanın da böylece iki sureti vardır. Şu halde âlemde her şeyden ancak tek bir mizaç bulunmaz. Belki zevk ile bir şeyin güzel veya zevksizlik ile çirkin olduğunu bilmekle beraber çirkinden güzeli seçebilen bir mizaç bulunur. İş böyle olunca bunlardan güzelin idraki çirkinini duymaktan alıkoyar.<sup>47</sup>

Bir şeyin iyi ve kötü olmasını belirleyen temel ölçü, öz olarak o şeyin varlığından ve zatından ziyade, insanın ona atfettiği iyi ve kötü yargılar ile dini buyruklardır. Bu durumda, doğal kötülüklerde olduğu gibi ahlaki kötülükler de, kendiliğinden iyi ve kötü olamazlar. Nitekim *Fütûhât*'ta, "çirkin ve kötü, sadece şeriata ve gayeye göre sabittir. Bir insan, 'iyilik ve kötülük, iyi ve kötünün zatından kaynaklanır' diye iddia ederse, o bilgisizin tekidir"<sup>48</sup> demek suretiyle bu hususun altı çizilmiştir. Arızî bir sebep nedeniyle bunlar, iyi ve kötü olarak nitelendirilmektedir. Buna göre, "kulların fiilleri, kendiliğinden 'itaat' ya da 'günah', 'hayır' ve 'şer' olarak nitelenemezler. Bunlar, varlığın tabiatının iktiza ettiği fiillerdir ve bu hükümler dairesine arızî bir sebeple dâhil olmuşlardır. Bu arızî sebep de, dini ya da ahlaki mihenklerin onlara tatbik edilmesidir."<sup>49</sup> Öyle anlaşılıyor ki, İbn Arabî'nin tasavvufi ve felsefî sisteminde öz olarak ne bu âlem ne de insanın eylemleri kötüdür. "Kötü" nitelemesi onlara sonradan eklenmiştir.

<sup>46</sup> İbn Arabî, el-Futuhat el-Mekkiyye, Dar Sadır, Beyrut, trz., II, s. 542'den naklen, Yasa, Paradoksal Konuşmak, s. 99.

<sup>47</sup> FH, s. 339.

<sup>48</sup> FM, I, s. 102.

<sup>49</sup> Afifi, Fusûs'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar, s. 199.

Bununla birlikte, İbn Arabî, kötülüğün arızî bir sebebe bağlı olduğunu bir başka ifadesinde şu şekilde izah etmektedir: “Nasıl ki, gübre böceğinin mizacı da gül kokusundan hoşlanmaz. Hâlbuki gül kokusu, güzel kokulardandır. Bu mizaç ayrılığına göre gül kokusu, gübre böceğinin nazarında güzel koku değildir.”<sup>50</sup> Yine, İbn Arabî’ye göre, “bir şey, kötü olduğunda eserin de kötü olması şart değildir. Çünkü onun eseri bazen iyi olabilir. İyi için de aynı durum söz konusudur. İyinin eseri bazen kötü olabilir. Söz gelişi dürüstlük, bazı yerlerde kötü sonuç verebileceği gibi kötü olan yalan da bazı yerlerde iyi sonuç olabilir.”<sup>51</sup> Bir şeyin iyi olması, her zaman iyi sonuç vermeyeceği gibi kötü olan bir şeyin de iyi sonuç verebilmesi mümkündür.

İzafi de olsa kötülük var olduğuna göre, acaba bir şeyin *iyi* veya *kötü* oluşu hangi kıstaslara göre belirlenmektedir? Daha doğrusu, bir şeyin iyi mi yoksa kötü mü olduğunu nasıl anlar ve buna nasıl karar veririz? Bu kıstaslar, *Fütûhât*’ta “yetkinlik”, “eksiklik” “maksat”, “yatkinlik”, “doğa”, “nefret” ve “alışkanlık” şeklinde sıralanmıştır. Diğer taraftan, “bazı şeylerin kötülüğü ve iyiliği, sadece Hakk’ın bildirmesiyle... anlaşılır. Böylece ‘şu kötü’, ‘bu iyi’ deriz... *Bu nedenle, zamana, şahsa ve hal koşuluna göre iyilik ve kötülükten söz ederiz.*”<sup>52</sup> Bu durumda, tasavvuf felsefesi, “mutlak kötülük”ten ziyade “izafi/arızî kötülük” üzerinde durmaktadır. Bu demektir ki, hem doğal kötülük hem de ahlaki kötülük mutlak anlamda değil, izafi olarak mevcuttur. Dolayısıyla “Biz, *eşya ve fiilleri*, kötü, çirkin gibi sıfatlar ile nitelerken”, mutlak anlamda değil, “arazi olarak niteleriz.”<sup>53</sup>

Öte yandan, Afifî, insanın Tanrı’nın gayesini bilmemesi nedeniyle iyilik ve kötülük konusunda yanılabilceğine şu şekilde işaret etmektedir:

Şeylerin iyilik ve kötülüğü hakkındaki hükmümüz bilgimize bağlıdır. Bir şeye veya bir fiile, onda gizli olan iyiliği bilmeyişimizden dolayı kötü deriz. Her şeyin... bir zahiri bir de bâtinî ciheti vardır. Onun batınî cihetinde *Yaratan*’ın gayesi bulunmaktadır. Eğer biz bu gayeyi bilmiyorsak, böyle bir şeye kötü dememiz muhakkaktır.<sup>54</sup>

Acaba kötülüğün nispi/izafi olması demek, onun realitesini kabul etmek anlamına mı gelmektedir? Yoksa onu bir gölge/sanal olay gibi görmek, ciddiye almamak veya bir problem olarak görmemek demek midir? Eğer İbn Arabî, me-

<sup>50</sup> FH, s. 338. Ayrıca başka bir örnek için bk. FH, s. 337.

<sup>51</sup> FM, I, s. 18.

<sup>52</sup> FM, I, s. 118. vurgu bize ait. Gazali de, İbn Arabî’nin burada dile getirdiği kıstaslardan yetkinlik (kemal) ve eksikliğe (noksanlık) işaret etmiştir. İhya, IV, 475.

<sup>53</sup> Afifî, *Fusûs’l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 493, vurgu bize ait.

<sup>54</sup> Afifî, *Tasavvuf Felsefesi*, s. 154.



seleyi sanal bir olay gibi ele almış olsaydı, bu çalışmada açıkça görüldüğü gibi, o zaman kötülük problemi üzerinde bu kadar durmaz, ilgili problemin çözümü için (teodise) bu kadar yoğun bir biçimde kafa yormazdı. Bu, onun kötülüğü bir sorun olarak gördüğünü, ciddiye aldığını ve buna bir çözüm getirmek için yoğun ve üst düzey bir çaba harcadığını, dolayısıyla felsefi ve tasavvufi çözümlemelere gittiğini göstermektedir.

### Sonuç ve Değerlendirme

Buraya kadar üzerinde durduğumuz konuyu özetleyerek, değerlendirecek olursak, şunları kaydedebiliriz:

Tasavvuf ehlinin bir kısmı, “Mevlâ'nın ‘neylerse güzel’ eyleyerek ve zaman zaman da bazı tevillerle kötülüğün ontolojik statüsünü inkâr ederek daha kestirmeden bir çözüme ulaşmaya çalıştığı”<sup>55</sup> bilinmektedir. Oysa İbn Arabî'nin kötülüğü bir sorun olarak gördüğü, bu konuda çok daha farklı ve gerçekçi bir teodise önerdiği açıktır. Bu yüzden, o, Tanrı'yı devre dışı bırakmak, O'na sınır koymak ya da maddeyi ve yaratılışı inkâr etmek suretiyle kötülük problemini çözme gayretinde olan bir düşünür değildir.<sup>56</sup>

Bununla birlikte, İbn Arabî'nin ontolojisinde ahlaki kötülük, insanın *özgür iradesine* bağlanırken, doğal kötülük ise doğrudan Tanrı'yla ilişkilendirilmiş, O'nun *hikmet* ve *rahmetinin* bir gereği olarak görülmüştür. Ancak doğal kötülüklerin ortaya çıkmasında belli ölçüde ahlaki kötülüklerin de rolü olduğu düşünüldüğünde ikinci türden kötülük ile Tanrı arasında bir ilişki kurmak mümkün görünmektedir. dolayısıyla doğal kötülük ile ahlaki kötülük arasında hem izafi olmaları hem de belli ölçüde birinciye neden olması bakımından bir ilişki olduğu söylenebilir. Ayrıca, bazı kötülüklerle birlikte, pek çok iyilik ve güzelliklerin de bu âlemde var olmasını isteyen bizatihi Tanrı'dır. Bu yüzden, bu âlemdeki iyilikler kadar kötülükler de, Tanrı'nın oradaki uzantısı, yansıması, tecellisi ve tezahürü olarak görülmelidir. Bu, aynı zamanda Tanrı'nın bütün isim ve sıfatlarının işlevsel olduğunun doğal bir sonucudur.

Öte yandan, Tasavvuf felsefesinde kötülük problemi üzerinde en çok duran, kafa yoran ve bu meseleyi ciddiye alan düşünürlerden birisinin İbn Arabî olduğunda şüphe yoktur. O, tasavvufi ve felsefi sisteminde doğal ve ahlaki kötülüğün ontolojik statüsünü inkâr etmemiş, esas itibarıyla bunları bir problem olarak görmüş ve bu noktada realist bir *teodise* geliştirmiştir. Bu teodise, ağırlıklı olarak tasavvufi ve felsefi içerikler taşıdığından dolayı hem akli hem de

<sup>55</sup> Mehmet S. Aydın, “Risale-i Nur'da Kötülük Problemi”, Köprü Dergisi, sayı: 59–60, Yaz-Güz 1997, s. 94.

<sup>56</sup> Yasa, Paradoksal Konuşmak, s. 100.



kalbi tatmin edecek bir öze ve derinliğe sahiptir. Bu teodise bize, kısaca şunu önermektedir: Türü ne olursa olsun, bu âlemde iyilikler kadar kötülükler de vardır. Bu dünya ve orada yaşanan hayat, iyilikler, güzellikler, çirkinlikler ve kötülükleriyle bir bütündür. Bu, hayatın ayrılmaz bir parçası ve gerçekliği; hayatın olmazsa olmazıdır. Orada iyilikler ve güzellikler, kötülüklerden çok daha fazladır, aslolan da budur. Kötülüğün mutlak değil de, izafi oluşu bir açıdan bunu göstermektedir. Dolayısıyla insanoğlu kötülüklerle birlikte yaşamayı, özellikle onlarla yüzleşmeyi, duruma göre onlara tahammül etmeyi ve belki de onları çok da fazla ciddiye almamayı, dahası kötülüklerden kendi şahsına ve hayatına olumlu katkılar çıkarabilmeyi öğrenmelidir. Ayrıca, bu âlemde bazen bizim kötü olarak bildiğimiz bir şey iyi, iyi olarak bildiğimiz bir şey de kötü olabilir. Dolayısıyla iyi şeylerin kötü, kötü şeylerin de iyi sonuçlar doğurması mümkündür. Bu sadece soyut ve dayanaktan yoksun bir temenni değil, aynı zamanda tecrübî hayatın desteklediği bir hakikattir.

Tasavvuf felsefesi bağlamında kötülük probleminin bize hatırlattığı ve akla getirdiği önemli sonuçlardan birisi de, İbn Arabî'nin bu probleme yönelik açıklama, çözümlenme ve sonuçlandırıcı tutumunu doğru ve sağlıklı bir şekilde kavramak ve değerlendirmek için onun "paradoksal söylem"ini göz ardı etmemektir. Buna bağlı olarak, İbn Arabî'nin birçok yerde bu âlemin mükemmelliğinden ve güzelliğinden bahsederken, birçok yerde de doğal ve ahlaki kötülüklerden söz etmesi, diğer bir deyişle orada kötülüklerin olduğunu ve olması gerektiğini vurgulaması; bir taraftan kötülüğü Tanrı'ya ilişitirmezken, diğer taraftan da bunları O'nunla ilişkilendirmesi; varlık-yokluk, iyilik-kötülük, nurlulmet ve tenzih-teşbih gibi kavram çiftleri de onun paradoksal söyleme bağlı kalarak bir "paradoksal dil" geliştirdiğine işaret etmektedir.

Paradoksal metot ve buna dayalı bir dil, aslında felsefi söyleme/formata uygun olduğu için *felsefe yapmaya* da oldukça elverişli görünmektedir. İbn Arabî'nin kullandığı dil, formların, suretlerin, tezahürlerin ve tecellilerin dili veya bir "üstdil"dir. Bu bakımdan, onun diğer konularda olduğu gibi kötülük problemi konusunda da gerek kullandığı kavramlarda gerekse meseleye yaklaşım tarzında felsefi açıdan verimli ve ufuk açıcı bir tutum içinde olduğu ortadadır. Dolayısıyla onun kötülük meselesini ele alış tarzı ve bu bağlamda geliştirmiş olduğu teodise tamamen kendine özgü, özel ve orijinal görünmektedir.

Ayrıca, Tanrı, kötülüğün varlığında bile rahmet, hikmet ve bilgelik yaratmıştır. Dolayısıyla kötülüklerin varlığının ve gerekliliğinin altında insanın *huzur ve mutluluğu, ahlaken olgunlaşması ve kemale ermesi* gibi büyük bir erdem ve bilgelik yatmaktadır. Bir beşer olarak, bunları bihakkın idrak etmemiz için

bu gezegende olup biten olgu ve olaylar üzerinde enine boyuna düşünmemiz, kafa yormamız, bu noktada hem aklımıza hem de kalbimize, bir bakıma deruni boyutumuzu ve dış dünyaya başvurmaya, yaşadığımız tecrübelerden üst düzeyde sonuçlar çıkarmaya zorundayız.

Yine, İbn Arabî'nin düşünce sisteminde iyiyi iyi, kötüyü de kötü olarak bilmek ve aralarında bir ayırım yapmak, dolayısıyla burada belli ölçüde bir otomluğun bulunduğunu göz ardı etmemek gerekir. Ancak, bu ayrımı çok katı bir biçimde değil de, yumuşak, geçişli ve esnek bir bakış açısı çerçevesinde yapmak hayati bir önem taşımaktadır. Çünkü bu, hem kötülüğün bu âlemde varoluşu gerektiren olan Tanrı'nın rahmet ve hikmetini daha iyi idrak etmek hem de böyle bir anlayışa dayalı olarak hayatımıza çeki düzen vermek için son derece önemlidir. Tasavvuf felsefesinde kötülüğün nispi olduğu üzerinde ısrar etmenin altında böyle bir anlayış yatıyor gibi görünmektedir.

Görebildiğimiz kadarıyla, İbn Arabî, kötülük problemi karşısında pratik ve pragmatik bir felsefi tutum takınmamız gerektiği kanaatinde. Bu âlemdeki kötülükler, iyiliklerle birlikte, yan yana ve iç içe olacak şekilde bulunduğu için bazı iyilik ve güzellikleri elde etmek için bazı kötülüklerle yüzleşmek, karşılaşmak, yerine göre onlara tahammül etmek bir gereklilik olabilir. Son çözümlenmede, İbn Arabî'nin felsefesinin altında, oldukça esnek, hoşgörülü ve optimistik bir dünya görüşü yatmaktadır, denilebilir.

### Özet

Felsefenin en çetin problemlerinden birini teşkil eden kötülük problemi, düşünce tarihi boyunca pek çok düşünür ve filozofu meşgul etmiş, oldukça dinamik ve işlevsel bir konudur. Tasavvuf felsefesinin büyük düşünürü İbn Arabî'nin de bu konuyla yakından ilgilendiği ve bu mesele üzerinde kafa yordığı bilinmektedir. Dolayısıyla, onun düşünce sisteminde kötülük problemini nasıl ele aldığını ve buna ilişkin nasıl bir teodise geliştirdiğini ortaya koymak büyük bir önem taşımaktadır.

İbn Arabî'nin özgün bir teodise geliştirdiği, kötülük sorununa felsefi ve tasavvufi açıdan önemli katkılarda bulunduğu söylenebilir. Bu katkılardan birisi, Tanrı'nın "bilgelik" ve "hikmet"ine dayalı bir teodise önerisi, diğeri de, onun sorunu irdelerken bir "üstdil" veya "paradoksal dil" geliştirmiş olmasıdır. Derin bir tasavvufi ve felsefi içeriğe sahip olan bu dil, potansiyel/imkan olarak felsefe yapmaya ve felsefi açıdan yeni ufuklar açmaya oldukça elverişli görünmektedir.

Anahtar Kavramlar: Kötülük Problemi, Teodise, Tanrı, Hikmet, Paradoksal Dil.

### Abstract

#### The Problem of Evil and Theodicy in the Mystical Philosophy in Accordance with Ibn Arabî

The problem of evil, one of the crucial problems of philosophy, has extremely obsessed many scholars and philosophers throughout history of thought. Because of being a dynamic and functional issue. [#](http://www.zargan.com/soz-luk.asp?Sozcuk=d%FC%FE%FCnce) Ibn Arabî, a great scholar of the Mystical philosophy, is an important philosopher in this issue. Thus, it is significant to indicate his method of analyzing the problem of evil in a theodicy

Ibn Arabî, philosophically and mystically presents an authentic theodise that seriously contributes to the problem of evil. One of the contributions is the theodise of God's "wisdom" and "mystery" and the other is his usage of a "paradoxal language". His mystical and philosophical language is adequate to philosophize and opens new paths of philosophical perspectives.

**Key Words:** *The Problem of Evil, Theodise, God, Wisdom, the Paradoxal Language.*

#### KAYNAKÇA

- Affifi, Ebu'l-Âlâ, *Tasavvuf Felsefesi*, çev.: Mehmet Dağ, Kırkambar Yay., İstanbul 1998.
- -----, *Fusûs'u'l Hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev.: Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2006.
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Selçuk Yay., 3. bs., İzmir 1992.
- -----, "Risale-i Nur'da Kötülük Problemi", *Köprü Dergisi*, Sayı: 59-60, Yaz-Güz 1997.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul 2002.
- Chittick, William, *Tasavvuf*, çev.: Tutan Koç, İz Yay., 4. bs., İstanbul 2008.
- David, Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. N. K. Smith, Bobbs-Merrill, New York 1947.
- Evans, C. Stephen ve R. Zachary Mans, *Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme*, çev.: Ferhat Akdemir, Elis Yay., Ankara 2010.
- Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleleri", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev.: Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2011.
- Flew, Antony, "Divine Omnipotence and Human Freedom", *New Essays in Philosophical Theology*, ed. A. Few-A. Macintyre, SCM Press, London 1955.
- Gazali, *İhya-u Ulûmi'd-Din*, çev.: Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yay., İstanbul 1975, IV.
- Konevî, Sadreddin, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, çev.: Ekrem Demirli, İz Yay., 2. bs., İstanbul 2004.
- Hick, John, *Evil and the God of Love*, Macmillan, London 1985.

- Leibniz, G. W., *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*, der. Austin Farrer, İngilizceye çev. E. M. Huggard, Open Court, La Salle&Illinois 1993.
- Mackie, J. L., “Kötülük ve Mutlak Kudret”, çev.: Metin Yasa, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, (der. Cafer S. Yaran), Etüt Yay., Samsun 1997.
- Madden, Edward H., Peter H. Hare, *Evil and the Concept of God*, Charles C. Thomas, Illinois 1968.
- McCloskey, H. J., “God and Evil”, *The Philosophical Quarterly*, vol. 10, 1960.
- İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, 2. bs., İstanbul 2006, I-II, VIII.
- -----, *Fusûsu'l Hikem*, çev. Nuri Gençosman, M. E. B. Yay., 5. bs., İstanbul 1992.
- -----, *Fusûsu'l Hikem*, çeviri ve şerh.: Ekrem Demirli, Kabalcı Yay., İstanbul 2006.
- İbn Sina, “İnayet ve Kötülüğün İlahi Kazaya Girişinin Açıklanması Üzerine”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev.: Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2011.
- İzutsu, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, çev.: Ahmet Yüksel Özemre, Kaknüs Yay., 2. bs., İstanbul 1999.
- -----, *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev.: Ramazan Ertürk, Anka Yay., İstanbul 2001.
- Peterson, Michael ve diğerleri, *Akl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev.: Rahim Acar, Küre Yay., İstanbul 2006.
- Plantinga, Alvin, *God, Freedom and Evil*, George Allen&Unwin, London 1975.
- Platon, *Devlet*, çev.: Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2003.
- -----, *Phaidon*, çev.: Suut K. Yetkin-Hamdi R. Atademir, M. E. B. Yay., İstanbul 1989.
- Sarıoğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yay., İstanbul 2003.
- et-Tavîl, Tefîk, “İbn Arabî’de Ahlak Felsefesi”, *İbn Arabî Anısına (Makaleler)*, çev.
- Tahir Uluç, İnsan Yay., İstanbul 2002.
- Yaran, Cafer Sadık, *Kötülük ve Theodise: Batı ve İslam Felsefesinde ‘Kötülük Problemi’ ve Teistik Çözümler*, Vadi Yay., Ankara 1997.
- -----, “ Leibniz’de Teodise ve Savunma”, *Felsefe Dünyası*, Sayı 29, Temmuz 1991/I.
- Yasa, Metin, *İbn Arabî ve Spinoza’da Varlık*, Elis Yay., Ankara 2003.
- -----, *Paradoksal Konuşmak*, Elis Yay., Ankara 2007.
- -----, “Panenteizmin Tarihsel Ardalanı Üzerine”, *OMÜİFD*, sayı: 18–19, Samsun 2005.
- Wardy, Peter, *The Puzzle of Evil*, Fount, London 1992.