

T.C  
İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ:  
İBN SÎNÂ, GAZÂLÎ VE İBN ARABÎ ÖRNEĞİ

DOKTORA TEZİ

Fettah ÇİMEN

İstanbul

Temmuz- 2025

**T.C**  
**İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ**  
**LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI**

**İSLAM DÜŞÜNCESİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ:**  
**İBN SÎNÂ, GAZÂLÎ VE İBN ARABÎ ÖRNEĞİ**

**DOKTORA TEZİ**

**Fettah ÇİMEN**

**Tez Danışmanı**

**Dr. Öğr. Üyesi Abuzer DİŞKAYA**

**İstanbul**

**Temmuz-2025**

## TEZ ONAYI

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürlüğüne,

Bu çalışma, jürimiz tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında  
DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Danışman Dr. Öğr. Üyesi Abuzer DİŞKAYA .....

Üye Prof. Dr. Turan KOÇ .....

Üye Prof. Dr. İzzet ER .....

Üye Prof. Dr. Aydın TOPALOĞLU .....

Üye Prof. Dr. Mustafa TEKİN .....

Onay

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Erhan İÇENER

Enstitü Müdürü

## BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Doktora tezi olarak hazırladığım “İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi: İbn Sînâ, Gazâlî ve İbn Arabî Örneği” adlı çalışmanın öneri aşamasından sonuçlandığı aşamaya kadar geçen süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle uyduğumu, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığımı, bu çalışmamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu beyan ederim.

Fettah ÇİMEN

## ÖNSÖZ

Tez çalışmama katkı sunan başta danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Abuzer DİŞKAYA'ya teşekkür ederim. Tez izleme komitesinde yer alan ve fikirleri ile yol gösterici önerileriyle katkı sağlayan Prof. Dr. Turan KOÇ ve Prof. Dr. Aydın TOPALOĞLU'na da teşekkür ederim. Ayrıca eğitim ve öğretim hayatım boyunca üzerimde emeği olan aileme, muhterem anneme, öğretmen ve hocalarıma, düşüncelerinden istifade ettiğim akademisyen ve düşünürlere en içten teşekkürlerimi sunarım. Doktora eğitimim ve tez sürecim başta olmak üzere, hayatımın her aşamasında yanımda olan ve daima destekleyen eşim, hayat arkadaşım Esra ÇİMEN'e minnettarım. Varlıkları ile hayatıma anlam katan sevgili çocuklarım Ali Kerem ve Asude Bahar'a da gönülden teşekkür ederim.

**Fettah ÇİMEN**

**İstanbul-2025**

## ÖZET

# İSLAM DÜŞÜNCESİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ: İBN SÎNÂ, GAZÂLÎ VE İBN ARABÎ ÖRNEĞİ

Fettah ÇİMEN

Doktora, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Abuzer DİŞKAYA

Temmuz, 2025 – 238 + XII

Bilinç sahibi bir varlığa zarar veren her şey olarak tanımlanabilecek kötülük, insan hayatının trajik boyutlarından birisi olarak öne çıkmaktadır. Mantikî, varoluşsal ve tecrübî veçheleri bulunan kötülük meselesi, Tanrı ile olan ilişkisinde teolojik bir mesele olarak, insan hayatının değerinin sorgulanmasına sebep olması açısından da felsefî bir mesele olarak karşımıza çıkmakta ve bizlerden teorik ve pratik açıklamalar talep etmektedir.

Teolojik veçhesinde asıl olan, kötülük olgusuyla her açıdan iyi, âlim ve kadir olan bir Tanrı'nın varlığının bir arada nasıl açıklanacağıdır. Bu açıdan klasik teizmin önündeki en önemli teorik ve pratik mesele olarak durmaktadır. Felsefî boyutuyla ise insan hayatının anlamıyla olan karşılığında kötülük meselesi kendisini ortaya koymaktadır. İşte bu öneminden dolayı kötülük meselesi düşünce tarihi boyunca önemli isimler tarafından ele alınmış, farklı veçhelerden onun varlığı açıklanmaya çalışılmış ve pratik açıdan onunla bir arada nasıl yaşanabileceğine dair çözüm önerileri geliştirilmeye çalışılmıştır.

İslam düşünce geleneği de bunun bir istisnası değildir. Kötülük meselesi İslam düşünce geleneğinin temel disiplinleri olan felsefe, kelim ve irfanda hemen bütün açılardan ele alınmış ona dair nazari ve amelî çözümler bulunmaya çalışılmıştır. Bu açıdan dikkati çeken nokta bu disiplinlerin önde gelen isimleri olan İbn Sînâ, Gazâlî ve İbn Arabî'nin bu meseleyi sahip oldukları Tanrı tasavvurunu merkeze alarak ele almış olduklarıdır. İbn Sînâ sahip olduğu Tanrı tasavvuru olan Mûcib bi'z-Zât olan Tanrı anlayışı doğrultusunda kötülüğü ele alırken, Gazâlî ise Muhtâr bi'z-Zât Tanrı anlayışından hareketle kötülük meselesini ele almıştır. İbn Arabî ise irfanî geleneğin hâkim anlayışı olan vahdet-i vücudcu bir Tanrı anlayışından hareketle kötülük

meselesini çözmeye çalışmıştır. Her bir düşünürün Tanrı anlayışlarını merkeze alarak kötülük meselesini ele almaları onların meseleye daha çok ontolojik açıdan yaklaştıklarını göstermektedir. İşte bu çalışmada İslam düşüncesinin temel disiplinleri olan felsefe, kelam ve irfan açısından temsiliyet makamında olan üç isim İbn Sînâ, Gazâlî ve İbn Arabî'nin Tanrı anlayışlarından hareketle kötülük meselesini nasıl ele aldıklarını ve bu çerçevede meselenin günümüzde ulaştığı boyutlar açısından klasik İslam Düşüncesinin bizlere ne gibi imkânlar sunduklarının betimlemesi ve değerlendirmesini bulacaksınız.

**Anahtar kelimeler:** İbn Sînâ, Gazâlî, İbn Arabî, Kötülük Problemi, Teodise, İlahî İnâyet, İlahî Hikmet, Adalet, İlahî Rahmet



## ABSTRACT

### THE PROBLEM OF EVIL IN ISLAMIC THOUGHT: THE EXAMPLE OF IBN SĪNĀ, AL-GHAZĀLĪ, AND IBN ʿARABĪ

Fettah ÇİMEN

Ph. D. Department of Philosophy and Religious Studies

Supervisor: Asst. Prof. Dr. Abuzer DİŞKAYA

July, 2025 – 238 + XII

Evil, which can be defined as anything that harms a conscious being, stands out as one of the tragic dimensions of human life. With its logical, existential, and experiential aspects, the problem of evil emerges both as a theological issue in relation to God, and as a philosophical issue in questioning the value of human life, demanding theoretical and practical explanations from us. Theologically, the main issue is how to reconcile the existence of evil with the existence of a wholly good, omniscient, and omnipotent God. In this respect, it stands as the most significant theoretical and practical challenge for classical theism. From a philosophical perspective, the problem of evil presents itself in contrast to the meaning of human life. Due to its importance, the problem of evil has been addressed by many prominent thinkers throughout the history of thought, with various attempts to explain its existence from different angles and to offer practical solutions for how to live with it.

The Islamic Intellectual Tradition is no exception to this. The problem of evil has been examined from nearly every perspective within the main disciplines of Islamic thought—philosophy, theology (kalam), and mysticism (irfan)—with efforts made to find both theoretical and practical solutions. Notably, prominent figures of these disciplines—Avicenna (Ibn Sina), Al-Ghazali, and Ibn Arabi—have approached the issue of evil through the lens of their respective conceptions of God. Avicenna, with his concept of God as the Necessary Being who acts by necessity (mujib bi-dhatihi), addressed the problem accordingly. Al-Ghazali, on the other hand, tackled the issue from the perspective of a God who acts by will and choice (muhtar bi-dhatihi). Ibn Arabi sought to resolve the problem based on the mystical worldview of divine unity

(wahdat al-wujud). Their approaches, centered on their understanding of God, suggest that they primarily addressed the problem of evil from an ontological standpoint.

This study explores how these three representative thinkers of Islamic philosophy, theology, and mysticism—Avicenna, Al-Ghazali, and Ibn Arabi—approached the problem of evil through their conceptions of God. It also evaluates and interprets the possibilities that classical Islamic thought offers in light of the contemporary dimensions of the issue.

**Keywords:** Ibn Sīnā, al-Ghazālī, Ibn ‘Arabī, problem of evil, theodicy, Divine Providence, Divine Wisdom, justice, Divine Mercy



## İÇİNDEKİLER

TEZ ONAYI.....	i
BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ.....	ii
ÖNSÖZ.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTARCT.....	vi
İÇİNDEKİLER.....	viii
KISALTMALAR.....	xii

<b>BİRİNCİ BÖLÜM.....</b>	<b>1</b>
<b>GİRİŞ .....</b>	<b>1</b>
1.1 Tezin Konusu .....	18
1.2 Tezin Temel Soruları.....	19
1.3 Tezin Araştırma Yöntemi.....	19
1.4 Tezin Düzeni, Kapsamı ve İçeriği.....	20
1.5 Tezin Özgün Değeri .....	21

<b>İKİNCİ BÖLÜM .....</b>	<b>22</b>
<b>İBN SÎNÂ'DA KÖTÜLÜK PROBLEMİ.....</b>	<b>22</b>
2.1. İbn Sînâ Metafiziğinin Temelleri .....	23
2.2. İbn Sînâ'da Varlığın Metafiziksel Temelleri.....	25
2.2.1. Zorunlu Varlık ( <i>Vâcibu'l-Vücûd</i> ) Bağlamında Tanrı Tasavvuru ve Sıfatları ....	26
2.2.2. Mümkün Varlık ve İmkân Tasavvuru.....	28
2.2.3. Tanrı ile Âlem İlişkisinin Temel Veçheleri .....	31
2.2.3.1. Sudûr Teorisi Yönünden Tanrı'nın Âlemle İlişkisi .....	31
2.2.3.2. Sıfatları Yönünden Tanrı'nın Âlemle İlişkisi .....	33
2.3. İbn Sînâ'da Kötülük Problemi Ve Kavramsal Çerçevesi.....	36
2.3.1. Hayr / İyilik .....	38
2.3.2. Şer / Kötülük .....	39
2.3.3. İnâyet.....	41
2.3.4. Cömertlik (Cûd / Cevâd) .....	43
2.3.5. Yetkinlik (Kemâl / Tamlık).....	43
2.3.5.1. Tanrı'nın Yetkinliği .....	43

2.3.5.2. Varlığa İlişkin Yetkinlik .....	44
2.3.6. Hayru'l-Mahz (Mutlak İyilik) .....	44
2.4. İbn Sînâ'da İyilik ve Kötülüğün Ontolojik Yapısı .....	45
2.4.1. Mutlak İyilik.....	46
2.4.2. Mutlak Kötülük .....	48
2.4.3. İyiliğin Baskın Olarak Bulunduğu Yer: Âlem.....	50
2.4.3.1. Âlemin Mükemmelliği ( <i>Nizâmü'l-Hayr – Ekmelü'n-Nizâm</i> ) .....	56
2.5. İbn Sînâ'da Kötülük Çeşitleri.....	59
2.5.1. Eş-Şerr-i Bi'z-Zât / Zâtı İtibariyle Kötülük.....	61
2.5.1.1. Kemâlin/Yetkinliğin Eksikliğinden Kaynaklanan Kötülük .....	61
2.5.1.2. Maddenin Yapısından Kaynaklanan Kötülük .....	64
2.5.1.3. Bilgisizlik ve Cehaletten Kaynaklanan Kötülük .....	70
2.5.1.4. Bir Sebebin Yoksunluğundan Kaynaklanan Kötülük .....	71
2.5.2. Eş-Şerri Bi'l-Âraz / Göreceli Kötülük.....	72
2.5.2.1. İzafilik / Görelilik Bağlamında Kötülük .....	73
2.5.2.2. İkinci Yetkinliklerin Yokluğu.....	74
2.5.3. İbn Sînâ'da Kazâ ve Kader Bağlamında Kötülük .....	75
2.6. İbn Sînâ'da Ahlakî Kötülük .....	79
2.6.1. İnsanî Nefs ve Ahlak İlişkisi .....	80
2.6.2. İbn Sînâ'nın Nefs Görüşü.....	80
2.6.3. İbn Sînâ'da Ahlakî Kötülüğün Yapısı .....	84
2.6.4. İnsan Fiillerindeki Yetkinlik ve Kötülük Bağlantısı.....	87
2.6.5. Ahlakî Eylemlerin Kaynağı Olarak İrade .....	88
2.7. İbn Sînâ'da Teodise Biçimleri.....	91
2.7.1. Kötülüğün Ademî Oluşu .....	92
2.7.2. Maddenin Eksikliği ve Feyzi Tam Kabul Edememesi .....	94
2.7.3. Kaza ve Kader Bağlamında Doğa Yasalarına Bağlı Olarak Kötülüğün Ortaya Çıkması ( <i>Ontolojik Determinizm</i> ) .....	96
2.7.4. Âlemde İyiliğin Çok, Kötülüğün Az Olması.....	99
2.7.5. Âlemin Mükemmelliği .....	101

## **ÜÇÜNCÜ BÖLÜM .....** 104

### **GAZÂLÎ'DE KÖTÜLÜK PROBLEMİ.....** 104

3.1. Gazâlî'nin Düşüncesinde Tanrı Tasavvuru .....	106
3.1.1. Tenzihî Tanrı Anlayışı.....	107
3.1.2. Muhtâr Bi'z-Zât Tanrı Anlayışı.....	109
3.2. Gazâlî'nin Âlem Görüşü ve Tanrı-Âlem İlişkisinin Temel Veçheleri .....	112

3.2.2. Sıfatlar Meselesi .....	114
3.2.2.1. İlim Sıfatı.....	114
3.2.2.2. Kudret Sıfatı .....	115
3.2.2.3. İrade Sıfatı .....	117
3.3. Gazâlî’de İyilik ve Kötülüğün Niteliği ve Çeşitleri .....	120
3.3.1. Kötülüğün İzafî Olması ve Bilinemezliği.....	124
3.3.2. Kötülük ve Salah-Aslâh İlişkisi.....	126
3.3.3. Allah’ın Emirlerine Uygun Olmayan Davranış Olarak Kötülük.....	129
3.3.4. Gazâlî’de Ahlakî Kötülük.....	130
3.4. Gazâlî’nin Teodise Görüşlerine Kaynaklık Eden Temel Teoriler.....	135
3.4.1. Bu Âlemin İmkân Dâhilindeki En İyi Âlem Olması .....	137
3.4.2. Âlemin Mükemmel Olmasının İlâhî Hikmetle Olan İlişkisi .....	143
3.4.3. İlâhî Adalet ve Âlemdeki İlâhî Düzen.....	146
3.4.4. Âlemdeki Kötülüklerin İyilik İçin Gerekli Olması.....	149
3.4.5. İlâhî İrade ve Kader Sırrı.....	151
3.4.6. Varlığın Zâtî İtibariyle İyi Olması.....	153
3.4.7. Âlemdeki Kötülüklerin Ahiret İnancıyla Olan İlişkisi .....	154
3.4.8. İmkân Dâhilindeki En İyi Âlem Görüşüne Getirilen Eleştiriler.....	157
<b>DÖRDÜNCÜ BÖLÜM .....</b>	<b>163</b>
<b>İBN ARABÎ’DE KÖTÜLÜK PROBLEMİ.....</b>	<b>163</b>
4.1. İbn Arabî Metafiziğini Oluşturan Temel Teoriler.....	164
4.1.1. Vahdet-i Vücûd Teorisi .....	164
4.1.2. Merâtibü’l-Vücûd Görüşü .....	168
4.1.3. Esmâ-i İlâhî / İlâhî İsimler Teorisi .....	171
4.1.4. A’yân-ı Sâbite Görüşü.....	173
4.2. İbn Arabî’de Kötülük Probleminin Ele Alınmış Biçimleri .....	178
4.2.1. İyi ve Kötünün Metafiziksel Temelleri .....	179
4.2.2. İlâhî İsimler Bağlamında Âlemde Meydana Gelen Kötülükler.....	181
4.2.3. Kazâ – Kader ve A’yân-ı Sâbite Teorisi Bağlamında Kötülük .....	185
4.2.4. Din, İyi ve Kötünün Belirleyicisidir.....	189
4.2.5. İbn Arabî’de Ahlakî Kötülük.....	191
4.3. İbn Arabî’nin Teodise Görüşlerine Kaynaklık Eden Birtakım Teoriler .....	197
4.3.1. Kötülük Âdemîdir (Yokluktur).....	197
4.3.2. Rahman’ın Nefesi Bağlamında Âlemde Rahmetin Tecelli Etmesi .....	199
4.3.3. Âlemin Mükemmelliği .....	202
4.4.4. Kötülüklerin İzafî Olması.....	205

4.4.5. Sabır ve Dua Bağlamında Kötülüklerin İlâhî Bir İmtihan Olması .....	208
4.4. İbn Sînâ, Gazâlî Ve İbn Arabî'nin Kötülük Problemi Ve Teodiseler Bağlamında Karşılaştırılması .....	212
4.4.1. Tanrı ve Âlem İlişkisi.....	213
4.4.2. Tanrı Tasavvurları .....	213
4.4.3. Varlık-Kötülük İlişkisi .....	214
4.4.4. Kötülüğün Mahiyeti ve Yeri.....	214
4.4.5. Ahlakî Kötülük .....	214
4.4.6. Teodise Yaklaşımları.....	215
4.4.6.1. Kötülüğün İzafiliği (Göreliliği).....	215
4.4.6.2. Âlemin Mükemmelliği .....	216
4.4.6.3. Kötülüğün Müstakil Olmayışı.....	216
4.4.6.4. Tanrı-Âlem İlişkisi ve Teodise Yaklaşımları.....	217
4.4.6.5. Üç Düşünürün Teodise Temelleri .....	217
4.4.6.6. Üç Düşünürün Tanrı Tasavvuru, Kötülük Anlayışı ve Teodise Yaklaşımı Açısından Karşılaştırılması (Tablo-1) .....	218
<b>TARTIŞMA VE SONUÇ .....</b>	<b>219</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>226</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>238</b>

## KISALTMALAR

A.g.e.	: Adı geçen eser
amlf.	: Aynı müellif
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt.
Çev.	: Çeviren
D.	: Doğum Tarihi
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DİBY	: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları
Ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
İFAV	: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
İ.Ü.	İstanbul Üniversitesi
M.Ö.	: Milattan önce
M.S.	: Milattan sonra
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
MÜİF	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Ö.	: Ölüm Tarihi
s.	: Sayfa
Ter.	: Tercüme
tsz.	: Tarihsiz
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Yay.	: Yayınları

# BİRİNCİ BÖLÜM

## GİRİŞ

Felsefe, öteden beri insanın varlık, bilgi ve değer dünyasına dair meseleleri ağırlıklı olarak rasyonel bir zeminde ele almış; bu konuları analiz ve sentez yoluyla kendi araştırma alanı içine dâhil etmiştir. Bu meseleler arasında, düşünce tarihinde derin felsefi temellere dayanan “kötülük problemi” özel bir yer tutmaktadır.

Kötülük, varlık, bilgi ve ahlak gibi temel felsefi tartışmaların tamamında doğrudan ya da dolaylı biçimde yer bulan bir meseledir. Bu problem, bir yönüyle Tanrı’ya, diğer yönüyle ise insana uzanmakta ve bu ikisi arasındaki ilişkinin doğasını sebep–sonuç bağlamında etkilemektedir. Dolayısıyla kötülük, insan merkezli tüm düşünce sistemlerinin, felsefi paradigmaların, ideolojilerin ve inanç sistemlerinin ortak sorunudur.

Kötülük probleminin felsefi yönü ne kadar önemliyse, insanın anlam arayışına cevap veren bir kurum olan din açısından da ele alınması en az o derece önemlidir. Bu bağlamda kötülük, yalnızca felsefi değil, aynı zamanda dinî bir mesele olarak da değerlendirilmelidir.

Din ve felsefe alanlarında ortak bir sorun olarak tartışılan kötülük problemi, bu iki disiplinin uzlaşma ve çatışma ekseninde yürüttüğü nitelikli tartışmalara zemin hazırlamış; insanî boyutu itibarıyla da her dönemde canlılığını ve güncelliğini sürdürmüştür.

Kötülük problemi, ateistik perspektiften bakıldığında, dinî yapıların sorgulandığı; Tanrı tasavvurlarının irrasyonel olarak değerlendirildiği ve nihai olarak Tanrı-âlem ilişkisinin negatif teoloji bağlamında ele alındığı bir tartışma alanı teşkil etmektedir. Özellikle teistik dinlerin Tanrı tasavvuru ve âlem anlayışına yöneltilen ateistik eleştirilerin zemininde kötülük problemi önemli bir yer tutar.

Kötülük probleminin, günümüzde de teorik ve pratik boyutlarıyla canlılığını sürdürmesinin temel sebepleri arasında; konunun tarihsel derinliği, tartışma alanlarının çeşitliliği ve hem reel hem de rasyonel argümanlara dayanan sağlam bir düşünsel arka plana sahip oluşu yer alır. Bu problemi cazip kılan yön, onun kolaylıkla çözümlenebilir oluşu değil; insanın anlam dünyasını, inancını ve entelektüel çabasını doğrudan etkileyen bir mesele olmasıdır.

Birey ve toplum hayatına ilişkin fikir üreten düşünce sistemleri, dinler ve filozoflar için kötülük problemi, çoğu zaman birincil meselelerden biri olmuştur. Bu bağlamda Tanrı, âlem ve insan üçlüsü problemin merkezî kavram kümesini oluşturur. En kritik nokta ise Tanrı-âlem ilişkisi ve Tanrı ile ilgili tüm itikadî unsurların nasıl konumlandırıldığıdır. Bu mesele, din-felsefe ilişkisi içinde özellikle klasik sonrası dönemde oldukça zengin tartışmalara kaynaklık etmiştir.

Din felsefesinin müstakil bir disiplin olarak ortaya çıkmasından itibaren kötülük problemi üzerine yapılan tartışmalar yoğunluk kazanmıştır. İnsan ve âlemdeki yeri, kötülüğün gerçekliği, teizmin Tanrı tasavvurundaki mutlak irade, ilim, kudret ve iyilik nitelikleriyle birlikte ele alınmış; bu niteliklerle kötülüğün varlığı arasında bir çelişki olup olmadığı tartışılmıştır. Tartışma, dönemselsel olarak argümanların yapısında değişiklikler gösterse de problem hem klasik dönemde ele alınmış hem de modern felsefenin gündeminde kalmaya devam etmiştir.

Kötülük problemi, felsefe, teoloji ve dinler tarihi gibi disiplinleri yakından ilgilendiren, teorik ve pratik çerçevesi güçlü olan önemli bir tartışma alanıdır. Temel olarak, dünyada kötülüğün varlığı ile mutlak iyilik ve kudret sahibi bir Tanrı'nın varlığı arasındaki çelişki sorunu üzerine yoğunlaşır. Bu bağlamda “kötülük” kavramı, kültürel ve dilsel farklılıklar içinde değişik anlamlar kazanmıştır.

Türkçede kötülük genelde ahlakî yönüyle; Arapçada ahlakî ve metafiziksel, Batı dillerinde ise her iki yönü kapsayıcı biçimde kullanılır.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Türkçede “*kötü*” kelimesi, TDK’ye göre “nitelikleri düşük, hoş gitmeyen, işe yaramayan, değersiz” anlamlarına gelirken; “*kötülük*” ise “*kötü olma durumu, zarar verici fiil, kem, kemlik, şer*” gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Felsefî literatürde “*kötü*” kavramı, kabul gören sözlüklerde; “*amaca uygun olmayan, kusurlu ve yetersiz olan, korku ve endişe verici nitelikler taşıyan; zarar, acı ve rahatsızlık doğuran, ahlâkî bakımdan iyinin karşıtı olan*” şeklinde tanımlanır. Bkz: Türkçe sözlük, 7. Baskı, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1983; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 628

Türkçede kötülük karşılığı olarak kullanılan “*şer*” kavramı, Arapçada kelim, felsefe ve irfanî geleneklerde çeşitli anlamlar taşır. Alan yazını incelendiğinde, “*şer, sû’, fesad, zulüm*” gibi kavramların kötülüğe karşılık geldiği görülür. Kelam geleneğinde bu mesele çoğunlukla “*şer problemi*” veya “*hüsün-kubuh*” tartışması bağlamında ele alınırken,

Geleneksel yaklaşımlarda kötülük üç başlıkta incelenir:

*Ahlaki Kötülük:* İnsan iradesine bağlı olarak ortaya çıkan kötülük türüdür. Cinâyet, yalan, zulüm gibi kasıtlı fiiller bu kategoriye girer.<sup>2</sup>

*Doğal (Fiziksel) Kötülük:* İnsan iradesi dışında gelişen deprem, salgın, açlık gibi felaketlerdir. Bazen insan ihmaliyle karışabilir.<sup>3</sup>

*Metafiziksel Kötülük:* Varlığın sonluluğu ve yaratılmış olmasından kaynaklanan eksikliklerdir. Yaratılanın mutlak kemâle ulaşamaması kötülüğün kaynağı olarak görülür.<sup>4</sup>

Aydınlanma sonrası dönemde kötülüğün doğasına dair yaklaşımlar sistematikleşmiştir. Leibniz'in (Ö.1716) geliştirdiği üçlü tasnif (ahlaki, doğal,

---

felsefî gelenekte ise “*adl-i ilâhî*”, “*şer-hayır*” ikiliği çerçevesinde değerlendirilmiştir. Geniş bilgi için bkz: Şemsettin Sâmî, *Kâmûs-i Türki* (İstanbul: İkdâm Matbaası 1317), 772, 1238, 1190, 1238; Cürcânî, *Kitabu't-Târifat*, (Beyrut: mektebetü Lübnan, 1985), 12; Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, (İstanbul: Kaknüs, 2014), 12; Saliba, Cemil, *Mu'cemu'l Felsefi*, (Beyrut: Daru'l Küttab, 1982), 695; İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab IV*, (Beyrut), 400; İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ Metafizik*. Çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 538 (Bu eserden bundan sonra “İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ*” olarak bahsedilecektir.)

Batı düşüncesinde de farklı dillerde kötülük kavramının karşılıkları dikkat çeker. Fransızcada *le mal*, Almandada *Übel*, hem ahlâkî hem de doğal kötülükleri kapsayan genel kullanımlardır. İngilizcede ise özellikle din felsefesi literatüründe “*evil*” kavramı daha yaygın olup hem ahlâkî hem de doğal kötülükleri içerecek biçimde geniş bir semantiğe sahiptir. Geniş bilgi için bkz: John Hick, *Evil and The God of Love*, (New York: Palgrave Macmillan, Press, 2010), 12; Richard Swinburne, *Providence and the Problem Of Evil*, (Oxford: Clarendon Press, 1998), 13

<sup>2</sup> McCloskey, *God and Evil, The Hague*, (Martinus Nijhoff, 1974), 100; Hick, *Evil And The God Of Love*, 12

<sup>3</sup> A.g.e., 12; Madden -Hare, *Evil and The Concept of God*, 6; Alvin Plantinga, *God, Freedom And Evil*, (çev. Musa Yanık), (Ankara: fol yay. 2022), 58

<sup>4</sup> Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2021), 29 (Bu kitaptan bundan sonra “Yaran, Kötülük ve Teodise” diye bahsedilecektir.); Hick, *Evil And The God Of Love*, 13-14

metafiziksel kötülük), bu konuda en yaygın sınıflandırmalardan biridir.<sup>5</sup> John Hick (Ö. 2012) gibi din felsefecileri ahlakî ve doğal kötülüğü fâil-etken ekseninde değerlendirmiştir.<sup>6</sup> Lars Svendsen (D. 1970-) ise kötülüğü şeytani, araçsal, idealist ve yetersizlikten kaynaklanan şeklinde dört başlık altında toplamıştır.<sup>7</sup> Langdon Gilkey (Ö. 2004) ise kötülüğü büyüklük açısından yönetilebilir ve yönetilemez kötülükler olarak ayırmıştır.<sup>8</sup>

Kötülük problemi, Tanrı'nın mutlak iyilik, bilgi ve kudret sahibi olduğu inancıyla, dünyadaki kötülüklerin varlığı arasındaki çelişkiye dayanır. Bu problem, özellikle Epikouros'un (M.Ö. 270) ünlü sorgulamasıyla felsefî düşüncede yer edinmiştir.<sup>9</sup> Modern dönemde ise özellikle David Hume (Ö.1776) ve J. L. Mackie (1917-1981) gibi düşünürler kötülük problemini "mantıksal" ve "delilci" yaklaşımlarla ele

---

<sup>5</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Essais de Theodicee*, (Hannover: Chez F. Changuion 1747), 139 (Pierre Bayle'nin (1647-1706) *Dictionnaire Historique et Critique* adlı eserindeki din karşıtı söylemlerinin, kötülük problemine ilişkin açıklamalarının büyük ses getirmesinin ardından Prusya kraliçesi, Leibniz'in bu soruna dair bir açıklama getirmesini isteyince, Alman filozof *Essais de Theodicee* eserini kâleme almıştır)

<sup>6</sup> Hick, *Evil And The God Of Love*, 12; David Ray Griffin, *God, Power And Evil, A Process Theodicy*, (Philadelphia: The Westminster Press 1976), 27-28;

<sup>7</sup> Lars Svendsen, *A Philosophy of Evil*, (Illinois: Dalkey Archive Press, 2010), 85

<sup>8</sup> Langdon Gilkey, *Maker of Heaven and Earth*, (New Jersey: UPA, 1965), 240

<sup>9</sup> Epikouros'un kötülükle ilgili formülasyonu, tarih boyunca birçok düşünürü etkilemiştir. Ona atfedilen şu soru zinciri, kötülük probleminin klasik temelidir:

*Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor? O hâlde güçsüzdür. Gücü yetiyor da istemiyor mu? O hâlde kötü niyetlidir. Hem gücü yetiyor hem de istiyor mu? O hâlde kötülükler nereden geliyor?*

Geniş bilgi için bkz: David, Hume, *Din Üstüne*, Çev. Mete Tuncay, (Ankara: İmge Kitapevi Yayınları, 3. Baskı, 1995), 165; Hick, *Evil And The God Of Love*, .5; Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 11; Rafiz Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, (İstanbul: İz Yayıncılık 2007), 52, Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 11

almışlardır.<sup>10</sup> Kötülük probleminin mantıksal veçhesi Tanrı'nın sıfatları ile kötülüğün birlikte var olamayacağını savunur. Mackie, bu durumu mantıksal çelişki olarak görürken, Hume, Tanrı hakkında kesin bilgiye ulaşmanın imkânsızlığını vurgular.<sup>11</sup>

Probleminin *delilci* tarafı ise Tanrı'nın varlığının rasyonel olarak savunulamayacağını, çünkü dünyada daha büyük bir iyiliğe hizmet etmeyen pek çok acı olduğunu savunur.<sup>12</sup> William Rowe (1931-2015), bu yaklaşımı sistematik biçimde ortaya koymuştur.<sup>13</sup> Kötülük probleminin varoluşsal formu ise bireyin yaşadığı acılar sonucu Tanrı'ya yönelttiği duygusal sorgulamalara dayanır. Bu problem felsefi olmaktan çok

---

<sup>10</sup> Hume, *Din Üstüne*, 165; amlf. “*Kötülük Tanının Varlığının Aleyhine Bir Delik Oluşturmaktadır*”. Çev. Osman Baş, (Din Felsefesi Seçme Metinler. D. Michael Peterson vd. 372-379), (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), 372

<sup>11</sup> Modern çağın kötülük problemi tartışmalarına en önemli katkıyı yapan düşünürlerden biri J. L. Mackie'dir (ö. 1981). Mackie, “*dinsel inançların sadece rasyonel destekten yoksun olduğu değil, onların pozitif olarak irrasyonel olduğu, temel teolojik doktrinlerinin çeşitli kısımlarının birbirleriyle tutarsız olduğunu iddia eder*. O, teizmin Tanrı tasavvuru içinde yer alan sıfatlar arasında tutarsızlık olduğunu savunur. Bkz. Mackie, *Evil and Omnipotence. Mind* 64/25-26; Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 40-41; amlf. *Kötülük Ve Mutlak Kudret*, 387-398

<sup>12</sup> Eveans, *Philosophy of Religion*, 137-138

<sup>13</sup> Rowe'un geliştirdiği delilci kötülük formülasyonu şu şekildedir:

1. Mutlak bilgi (âlim) ve mutlak kudret (kâdir) sahibi bir varlık, daha büyük bir iyiyi kaybetmeksizin veya daha kötü bir duruma sebep olmaksızın engelleyebileceği büyük acıların meydana gelmesine izin vermez.
2. Ancak dünyada, daha büyük bir iyiyi kaybetmeden ve daha kötü bir kötülüğe yol açmadan engellenebilecek pek çok büyük acı mevcuttur.
3. O hâlde, böyle bir Tanrı'nın var olduğuna inanmak makul değildir. Geniş bilgi için bkz: Rowe, *Philosophy of Religion: An Introduction*, 336; amlf, *Delilci Kötülük Argümanı*, Çev. Osman Baş, (Editör. Michael Peterson Din Felsefesi Seçme Metinler), (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), 438

psikolojiktir. Albert Camus (1913-1960) gibi düşünürler, Tanrı'nın ya adaletsiz ya da güçsüz olduğunu ileri sürerek dini sorgular.<sup>14</sup>

Bu farklı yaklaşımlar, kötülüğün teolojik, felsefî ve duygusal boyutlarını ortaya koyar. Kötülük problemi bağlamında önemli bir mesele de *teodise* konusudur. Teodise, Tanrı'nın mutlak iyi, güçlü ve bilge olduğu inancıyla, dünyadaki kötülüklerin varlığını bağdaştırma çabasıdır. Bu çabaya ilişkin ortaya konulan yaklaşımlar “savunma” (defense) ve “teodise” olarak ikiye ayrılır. Savunmalar, Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün çelişmediğini; teodiseler ise kötülüğe Tanrısal bir hikmet atfederek gerekçelendirmeyi amaçlar. Düşünce tarihinde birçok düşünür *teodise* ve *savunu* yoluyla bu gerekçelendirmeyi yapmıştır.

Platon (M.Ö.348/347) ve Plotinos (M.S. 270) gibi antik filozoflar kötülüğü iyiliğin eksikliği (ademîlik) olarak görmüş, maddeyle ilişkilendirmiştir. Plotinos ayrıca kötülüğe ilişkin yaklaşımında ortaya koymuş olduğu sudûr teorisi ve madde anlayışı ile İslam filozoflarını da etkilemiştir.<sup>15</sup>

Orta Çağ Hristiyan düşüncesinde kötülük problemine dair yaklaşımlar, temelde Kutsal Kitap ve Hz. İsa'nın tarihsel-ikonik kişiliği etrafında şekillenmiştir. Bu dönem, semavî bir din olan Hristiyanlığın teistik reflekslerle kötülüğe karşı sistemli teodise girişimlerini ortaya koyduğu dönemdir. Bu dönemdeki en kapsamlı savunular ve

---

<sup>14</sup> Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, (Erzurum: Birey Yayıncılık, 1995), 122, 81

<sup>15</sup> Platon, *Devlet*, Çev. M. Ali Cimcoz- Sabahattin Eyupoğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2003), 382, 379c; amlf., *Timaios*, Çev. Erol Güney- Lütfi Ay, (İstanbul: Cumhuriyet Yayınları, 2001) 28. 34 a-b; 68e, 92 c Metin Yasa, “Eflatun'da Kötülük Problemi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/(1998) 316; Ülker Öktem, Platon Felsefinde Kötülük Problemi”, *Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 58/1 (2018), 651; Plotinos, “Kötünün Doğası ve Kökeni Üzerine, Çev. Mehmet Murat Karakaya, *Eskiye*, 37, (2018), 153 – 154; Pierre Hadot, *Plotinos ya da Bakışın saflığı*, Çev. Özcan Doğan, (Ankara: Doğu Batı, 2016), 116; Fârâbi, *el-Medinet'ü-l Fâzıla*, Tercüme: Yaşar Aydın, (İstanbul: Litera yayıncılık, 2018), 44-49, İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ-II*, s. 558; Mevlüt Albayrak, *İbn Sînâ ve Whitehead Açısından Tanrı- Âlem İlişkisi ve Kötülük*, (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2001), 115-116

teodiseler, zamanın önde gelen teologları tarafından geliştirilmiştir ki, bu beklenilir bir durumdur.

Orta Çağ'da Augustinus (Ö. 430), kötülüğü özgür iradenin kötüye kullanımı ve “asli günah” doktrini ile açıklar.<sup>16</sup> İreneaus (Ö. 202) ve John Hick ise ruhsal gelişimi esas alan “ruh yapma teodisesi”ni savunur.<sup>17</sup> Augustinus’un teodisesi, özellikle kötülüğün ademîliği ve özgür irade kavramları üzerinden şekillenmiş ve hem Hristiyan hem de Müslüman düşünürleri etkilemiştir. Ancak, Hristiyanlık inancına özgü olan asli günah, kefare, ceza gibi kavramlar nedeniyle, onun teodisesi eleştiriye açıktır. Özellikle ilâhî adalet ile cezalandırıcı doğa olayları arasında kurduğu ilişki, modern düşüncede ahlakî ve rasyonel sorgulamalara konu olmuştur.

Modern Batı düşüncesindeki teodise örneklerinin başında, bu kavramı ilk kullanan akılcı Alman filozof Leibniz (1646–1716) gelir. Leibniz, İngilizcesi *Theodicy* olan klasik eserinde kapsamlı ve sistematik bir teodise ortaya koymuştur.

Leibniz, bu dünyanın Tanrı tarafından yaratılabilecek en iyi dünya olduğunu savunur. Leibniz’in teodisesini özgün kılan unsurlardan biri, ahlakî ve doğal kötülüklerin yanı sıra *metafiziksel kötülük* kavramını da gündeme getirmesidir. Bu kötülük türü, yaratılmışların sınırlı, eksik ve kusurlu olmaları sebebiyle yetkin olmamalarını ifade

---

<sup>16</sup>*Asli günah doktrini*: Bu inanişâ göre Şeytan, Havva ve Âdem’i kandırması ve bunlar Tanrı’dan uzaklaşmışlar, böylece sonraki nesilleri de Tanrı’dan uzaklaştırmışlardır. Sonuçta bütün insanlık günahkârlaştırılmıştır. İsa, Asli Gûnahtan insanlığı kurtarmak için çarmıhta kurban edilmiş, yeni doğan çocuklar da vaftiz edilmek suretiyle şayet kendilerinde günah kaldı ise bu gûnahtan kurtuluşları tamamlanmak istenmiştir. Asli Gûnah sebebiyle Âdem yüzünden insanlık ile Tanrı’nın arası açılmış; ancak, İsa ile de barış sağlanmışdır. Bkz. Bilal Doğan, “Hristiyanlıkta Asli Gûnah Doktrini (Pavlus-Pelagius Örneği) (Basılmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa: 2008), 131-132; Süleyman Hayrı Bolay, “Âdem”, DİA (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 1/362; Augustinus, *The problem On Free Choice*, Trans. Dom Mark Pontifex (London: The Newman Press, 1955) ,102-103; Manafort, *John Hick’in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, 99

<sup>17</sup> Hick, *Evil And The God Of Love*, 12, 256, 385; amlf., *Phlosohy Of Religion*, 44-47; Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 99-100

eder. Tanrı'nın zihninde sayısız mümkün dünya mevcuttur; bu dünyalar arasında en iyisi olanı yaratması, onun mutlak iradesi ve bilgisiyle mümkündür. Bu yaklaşımın temelinde, metafiziksel kötülüğün zorunluluğu yer alır.<sup>18</sup>

Leibniz'in sisteminde ayrıca "yeter sebep ilkesi" ile doğrudan ilişkili olan "mümkün dünyaların en iyisi" ilkesi dikkat çeker. Tanrı'nın yalnızca bir tek dünyayı fiilen yaratabileceği düşünüldüğünde, bu tercihin arkasında yeterli bir gerekçe bulunmalıdır. Leibniz'e göre Tanrı'nın iradesi hep en iyiyi hedeflediğinden, bu dünya seçilmiştir. Böylece "niçin yokluk değil de varlık vardır?" sorusu da bu ilke aracılığıyla açıklanabilir.<sup>19</sup> Leibniz'in teodise anlayışı, ilerleyen dönemde Immanuel Kant,<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Âliye Çınar, "Leibniz'de Kötülük Problemi Ve Teodise", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 14, Sayı: 1 (2005), 167

<sup>19</sup> Çınar, *Leibniz'de Kötülük Problemi Ve Teodise*, 168; Warner, *Kötülük Problemi*, 31

<sup>20</sup> Immanuel Kant'a göre teodise, bilimsel bir problem değil; inanca dair bir meseledir. Bkz. Bu konuda Kant'ın "Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee (Bütün Felsefî Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine)" adlı 1791 yılında yayınlanan ve teodise hakkındaki düşüncelerini açık ve net olarak öğrenmemizi sağlayan makalesi önemlidir. Kant bu makalesini Leibniz ve Wolf'un âlemin kemali hususunda ileri sürdükleri optimist felsefeye karşı bir tez olarak kâleme almıştır. Teodise eleştirilerini, özellikle *hikmet* anlayışı üzerinden temellendiren Kant, teorik aklın ürünü olan geleneksel teodiseleri reddederek, kendi geliştirdiği "otantik (authentic) teodise" kavramını ileri sürmüştür. Otantik teodise, dışsal yorumlardan ya da aracı figürlerden bağımsız olarak, doğrudan Tanrı'nın evrende ortaya koyduğu iradenin insan aklı tarafından yorumlanmasıdır. Bkz. Mehmet Emin, *Kant Felsefesi*, Sadeleştiren Bayram Dalkılıç, *Türkiye'de Din Felsefesine Doğru* (Hazırlayan Bayram Dalkılıç), (Konya: Kendiözü Yayınları, 2000), 51

<sup>20</sup> İbrahim Bor, "Kötülük Sorunu ve Kantçı "Negatif Teodise"". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, Sayı 1. Cilt.9, (2007),151-168.

Arthur Schopenhauer<sup>21</sup> ve Voltaire<sup>22</sup> gibi önemli düşünürler tarafından ciddi eleştirilere tabi tutulmuştur.

20. yüzyılda Alvin Plantinga, (D. 1932-...) “özgür irade savunması” ile Tanrı’nın iyiliğiyle kötülüğün varlığının çelişmediğini felsefi olarak savunmuştur. Alvin Plantinga, Mackie’nin mantıksal kötülük problemi bağlamında ortaya koyduğu teizmin tutarsızlığı iddialarına “*Özgür İrade Savunması*” ile yanıt vermiştir. Plantinga, Tanrı’nın kötülüklerle karşı “*nedenlerinin ne olduğu*” değil, “*ne olabileceği*” üzerine bir savunma yapar. Bu yönüyle onun çalışması bir *teodiseden* çok bir *savunma* (defense) niteliği taşır.<sup>23</sup> Plantinga, *God, Freedom and Evil* adlı eserinde Epikouros’la başlayıp Hume ve Mackie ile şekillenen mantıksal çerçeveyi alternatif bir önerme kümesiyle çürütmeye çalışır.<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup> Schopenhauer’u (Ö.1860), aydınlanma düşüncesi ve sanayi devrimi ile birlikte değişen Avrupa’da işçi hareketleri, işgaller, mezhep çatışmaları, parçalanmış imparatorluklar ve Fransız devrimiyle artan yoksulluk gibi sebeplerle oluşan kaotik çağın şahidi olan Schopenhauer, aynı zamanda yaşadığı ailevi problemler nedeniyle karamsarlık ve kötümserlik felsefesinin zirvesindeydi. Schopenhauer, Leibniz’in iyimserliğine karşı hastaneler dispanserleri, hapisaneler, açlıktan ölenler, işkence odaları, kölelerin kulübeleri, savaş alanları ve idam sehpaları vb kötülüklerin ortamlarından bahsederek mümkün dünyaların en iyisi değil en kötüsü iddiasını taşır. Bkz. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 467-468

<sup>22</sup> Voltaire (ö. 1778) Leibniz’in çağdaşı olarak onun mümkün dünyaların en iyisi teodisesinin işe yaramayacağını ve anlamsızlığını roman yoluyla ortaya koymaya çalışmıştır. Romanı olan *Candide*’de roman kahramanı Candide’nin yaşadığı sıkıntılara ve Leibniz’in görüşlerini temsil eden Pangloss ile olan tartışmalarına yer verir. Voltaire, *Candide yahut İyimserlik*, Çev. Gülşah Ünal), (İstanbul: Say, 2019)

<sup>23</sup> Alvin Plantinga, *Tanrı, Özgürlük ve Kötülük*, Çev. Musa Yanık, (Ankara: Fol Kitap, 2022), 46

<sup>24</sup> Ona göre Tanrı, *özgür ahlakî varlıklar* içeren bir dünya yaratmayı daha değerli bulur. Zira sadece iyilik yapmaya programlanmış “otomatonlar” yerine, iyiliği kendi özgür iradesiyle seçen varlıklar daha kıymetlidir. Bkz. A.g.e., 49; Peterson, *Din Felsefesi Seçme Metinler*, 398

Teizmin en önemli temsilcilerinden biri olan İslam'ın, kötülük problemine dair yaklaşımları ve çözüm önerileri incelenmeye değer bir zenginlik sunmaktadır.

İslam düşüncesi, insanı ve anlam dünyasını bütünüyle kuşatmaya çalışan bir gelenek olarak, Allah ve insan merkezli bilgi, varlık ve değer eksenli düşünce formlarının gelişmesine zemin hazırlamıştır. Bu düşünce sisteminin hem ilahî hem de insanî olmak üzere iki yönü bulunmaktadır. Vahiy temelli Kur'an-ı Kerim ve hadisler ilahî yönü oluştururken; aklî çaba, bireysel ve toplumsal tecrübelerle şekillenen düşünsel üretim ise insanî yönü meydana getirir. Bu birikim, İslam düşüncesinde sistemli bir yapı içinde, başta felsefe, kelim ve irfanî gelenek olmak üzere üç ana formda somutlaşmıştır. Söz konusu formlar bilgi, kavrayış, kavram hiyerarşisi gibi açılardan farklılık gösterse de ele aldıkları meseleler büyük ölçüde ortaktır. Bu ortak meselelerden biri de kötülük problemidir.

İslam düşüncesinde kötülük probleminin, Batı felsefesindeki gibi doğrudan bir sorun olarak ele alınmadığı iddiası, temelsiz ve dayanaklardan yoksun bir eleştiridir. Aksine, kötülük meselesi İslam düşüncesinde müstakil bir konu başlığı altında olmasa bile; Tanrı tasavvuru, Tanrı-âlem ilişkisi ve insan anlayışı çerçevesinde ele alınmıştır. Bu bağlamda, kelâm, felsefe ve irfanî geleneğin kötülük problemine verdiği cevaplar ve geliştirdiği yaklaşımlar önem arz eder.

İslam coğrafyasında tarih boyunca hem metafiziksel hem de ahlakî kötülük örnekleri yaşanmıştır. Allah'ın iradesi, sıfatları ve insan fiilleriyle ilgili teorik tartışmaların merkezinde yer alan kelâmî yaklaşımlar, kötülük probleminin İslam düşüncesinde nasıl ele alınacağını belirlemiştir. İslam tarihi bağlamında, hilafet mücadeleleri, Sıffin ve Cemel savaşları, Kerbela olayı, Medine ve Mekke baskınları gibi olaylar; teorik olduğu kadar pratik açıdan da kötülük probleminin malzemesini oluşturmuştur. Ayrıca, kıtlık, veba gibi salgın hastalıklar, Pakistan, Fas, Türkiye ve Afganistan'da yaşanan depremler ve Libya'daki sel felaketi gibi fizikî kötülükler de bu bağlamda değerlendirilebilir. Öte yandan, son elli yılda meydana gelen İran-Irak Savaşı, Körfez Savaşı, Afganistan'daki işgaller, Suriye iç savaşı ve özellikle Gazze'ye yönelik İsrail saldırıları gibi olaylar da İslam düşüncesinde kötülüğün nasıl ele alındığına dair önemli veriler sunmaktadır. Kötülük probleminin teorik çerçevesini oluşturan klasik önermeler, İslam'ın teistik karakteri dikkate alındığında bu geleneğe de kolaylıkla uygulanabilir.

İslam düşünce geleneğinde kötülük problemi, özellikle Allah'ın isimleri, fiilleri ve sıfatları —özellikle irade, kudret ve ilim— çerçevesinde ele alınmış, Tanrı-âlem ve Tanrı-insan ilişkisinin niteliği tartışmanın temelini oluşturmuştur.

İslam düşüncesinde kötülük problemi, diğer doktrinlerde olduğu gibi en temelde Kur'an'ın temel konu ve kavramlarıyla ilişkilendirilerek ele alınır. Kur'an'da kötülük yerine kullanılan *şer, fahşâ, münker, sû, seyyie, ism, zenb, zulüm, fîsk, fücür, bağy ve küfür* gibi kavramlar, fıtrata aykırılığı ifade eder ve genellikle insan merkezli bir ahlakî problem olarak tanımlanır.<sup>25</sup> Kötülükler, Kur'an'da imtihan, terbiye, uyarı ve ceza işlevi görür. Kur'an, Allah'ı mutlak kudret, irade ve merhamet sahibi olarak tanımlar; kimseye zulmetmeyen ve dilediğini yapan bir varlık olarak betimler.<sup>26</sup> Dolayısıyla bu Tanrı tasavvuru, kötülük problemi için hem bir teodise hem de ahlakî sorumluluğun temelini oluşturur. Âlemde meydana gelen kötülüklere ilişkin Kur'an'daki teodise yaklaşımı genelde onların *imtihan, eğitim ve ahirete hazırlık* olduğu yönündedir.<sup>27</sup>

Kötülüğün bir ceza olarak, insanların hür iradeleriyle yaptıkları fiiller sonucunda ortaya çıktığını belirten ayetler, kötülüğün varlık sebebinin disipline etme, uyarma ve

---

<sup>25</sup> Kur'ân-ı Kerîm Meâli, Haz. Halil Altuntaş- Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), Bakara 2/203; En'âm 6/145; Nahl 16/90; Tekvir 81/9; Şems 91/8; Metin Özdemir, *İlahi Adalet Ve Rahmet Penceresinden Kötülük Ve Musibetler*, (Ankara: DİB Yayınları 2020), 41

<sup>26</sup> Bekir Topaloğlu, “Kudret”, DİA (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/316; Kur'an-ı Kerim'de *kâdir, muktedir, kudret* şeklinde anlamlara sahiptir. Bkz: Cebeci, *Kur'an'ı Kerim Açısından Kötülük Problemi*, 88-91; Allah'ın kudretiyle ilgili hiçbir sınır veya eksiklik söz konusu değildir. Bkz: Bakara 2/255; Yâsîn 36/82; Burûc 85/16; Yasin 36/82; Şûra 42/49-50; Mâide 5/40; Kur'ân-ı Kerîm'de 114 yerde geçen rahmet kelimesi doksan iki yerde zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilmiştir. Ayrıca 119 yerde fiil kalıbında, elli yedi yerde *Rahmân* ve 114 yerde *Rahîm* ismi şeklinde yine Allah'a izâfe edilmiştir. Cenâb-ı Hak dört âyette “erhamü'r-râhimîn”, iki âyette “hayrû'r-râhimîn” olarak nitelendirilmiştir. Bkz: Abdülhamit Birışık, “Rahmet” DİA (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 34/419; Fatiha, 1/1-3; Bakara, 2/37, 54, 128, 143, 160, 163, 173; Âli İmran, 3/31, 89; Nisa, 4/25; Mâide, 5/34, 98; Rahman, 55/1; Haşr, 59/22

<sup>27</sup> Mülk 67/2; Bakara 2/155; Hud 11/7; Al-i İmran 3/182; Nisa 4/40; En'am 6/60

ceza işlevi olduğunu ifade etmektedir. Lût kavminin helakı,<sup>28</sup> Nuh tufanı,<sup>29</sup> Firavun kıssası<sup>30</sup> ve Yahudilerin uğradığı lanet<sup>31</sup> gibi olaylar, buna örnek olarak verilebilir.

Kur'an'da üzerinde durulan teodiselerin çeşitliliği ve çokluğu, İslam'ın kendi iç dinamikleri olan iman, ibadet ve ahlakî esaslar çerçevesinde okunmalıdır. Özellikle Kur'an'da sıkça vurgulanan Allah, âlem ve insan arasındaki ilişkinin eskatolojik temeli, iman ve ahlak arasındaki ilişkiyle paralel bir şekilde değerlendirilmelidir.

Diğer taraftan, Kur'an'daki teodiseler doğal ve ahlakî kötülük türleri üzerinden tasnif edildiğinde, imtihan teodisesine konu olan kötülüklerin daha çok doğal kötülüğü çağrıştırdığı görülmektedir. Buna karşılık, ahlakî kötülükler kişinin hür iradesiyle işlediği fiiller bağlamında değerlendirilir ve ahiret hayatında ceza ile karşılık bulur. Bu durum ise özgür irade teodisesiyle ilişkilendirilmektedir.<sup>32</sup>

İslam düşünce geleneğinin kelimî formunda kötülük problemi ele alınırken daha çok ahlakî kötülük çeşidi mevzu bahis edilmiştir. Bunun iki önemli sebebi vardır.

1. İslam'ın temel itikadî yaklaşımı ve insan görüşü: İslam'daki günah-sevap anlayışı, ahiret, cennet-cehennem inancı, sorgu, mükâfat ve ceza gibi itikadî unsurlar ve insanın mükellef olması.
2. İslam tarihinde meydana gelen siyasî ve askerî gelişmeler, fetihler neticesinde değişik kültür, din ve inanç gruplarıyla olan karşılaşmalar ve bunların İslam coğrafyasındaki toplumsal yansımaları. Tevhid inancına zarar veren senevî karakterli inanç gruplarının özellikle iyilik ve kötülüğün doğasına ilişkin yaklaşım biçimleri.

Kelam ekollerinden Mu'tezile, Allah'ı kötülükten tenzih eder ve insanı fiillerinde tam sorumlu kabul eder. Temel görüşlerini *beş temel esas* (el-usûlü'l-hamse)<sup>33</sup> bağlamında

---

<sup>28</sup> Hûd, 11/69-70; Hicr, 15/57-58; Ankebût, 29/31

<sup>29</sup> Araf, 7/64; Yunus: 10/73; Hûd, 11/25-49

<sup>30</sup> Yunus, 10/ 90-93

<sup>31</sup> Enver Bayram, "Kur'an'da Yahudilere Lanet Edilme Meselesi", *Amasya İlahiyat Dergisi*, (2020), 11-42; Bakara: 2/88, 159, 174; Nisâ, 4/46, 51-52; Âl-i İmrân 3/86-88, 187

<sup>32</sup> Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 131-132

<sup>33</sup> Mu'tezile mezhebinin beş temel esası: *tevhid, adl, va'd ve va'id, menzile beyne'l-menziletayn, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker*

ortaya koyan Mu'tezile ekolü, kötülük problemlerini adalet ilkesini esas alarak çözmeye çalışmıştır.<sup>34</sup> Mu'tezile ekolüne mensup düşünürler, Tanrı'nın mutlakiyetine halel getirmemek için ise, kul en faydalı ve iyi olanı (*salâh-aslâh*) yaratmasının Allah'a vacip olduğu görüşünü savunmuşlardır.<sup>35</sup>

Eş'arî gelenek ise, iyiliği ve kötülüğü yaratanın Allah olduğunu, insanın ise sadece kesb ettiğini savunur.<sup>36</sup> Bu görüş, Allah'ın mutlak iradesini vurgular.<sup>37</sup> Gazâli'nin

---

<sup>34</sup> İlyas Çelebi, "Usûl-i Hamse" DİA (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/211

<sup>35</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Nşr. Abdülkerîm Osman, (Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1408/1988), 301; a.mlf, *el-Muğnî, fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, Nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî v. dğr, (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1962-65), VI/1, 177; amlf, *el-Mecmû 'fi'l-Muhît bi't-Teklîf, II*, Nşr. Jean Joseph Houben- Daniel Gimaret; III, Nşr. J. Peters, (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1981-99), 254-257; a.mlf. *El-Muhtasar*, 205 Mu'tezile mezhebinin kötülük problemine dair yaklaşımını incelerken göz önünde bulundurulması gereken bir diğer husus ise dönemin siyasî, askerî, dinî ve kültürel şartlarının sosyal yaşama etkisidir. Özellikle Kâdî Abdülcebâr gibi önde gelen Mu'tezilî düşünürler, *tevhîd* doktrini temelinde geliştirdikleri diğer teorilerini ortaya koyarken, Zerdüştlük, Maniheizm ve Mazdekçilik gibi *düalist* ve *senevî* dinî anlayışlara karşı görüş geliştirmiş; bu görüşleri hem bir reddiye hem de açıklama çabası olarak sunmuşlardır. Âlemin yaratılışında ve varlıkta bulunan iyilik ve kötülüğe dair iki ayrı yaratıcı olduğunu öne süren bu senevî düşünce sistemlerine karşı, Mu'tezilî kelamcılar özellikle insanî fiiller sonucu ortaya çıkan kötülüğü Tanrı'dan uzaklaştırmak ve sorumluluğu insana yüklemek amacıyla özgür irade temelli bir teodise geliştirmiştir.

<sup>36</sup> Eş'arî düşüncede kötülük problemi, irade ve kudret sıfatı, ilahî ve insanî fiiller ve onların keşîm noktasında yer alan "kesb" kavramı çerçevesinde ele alınmakta ve problemin ana ekseni ahlakî kötülük olarak şekillenmektedir. Bkz: Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfî'l-Musallîn*. Nşr. H. Ritter, (Wiesbaden), 554; İbn Fûrek, *Mücerredi Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Haan El-Eş'arî*. Nşr. D. Gimert, (Beyrut: 1987), 96, 101; Yavuz, "Kesb", DİA (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/304; İbn Fûrek, *Mücerredi Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Haan El-Eş'arî*, 91, 224

<sup>37</sup> Eş'arî, "Kitabu'l-Lüma' fi'r-Redd ala Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida", The Theology of al-Aslı 'ari, Nşr. Ve İngilizce. R.J. McCarthy, (Beyrut: el-Matba'atü'l-Katolikiyye, 1952), 71

(Ö.1111) "imkân dâhilindeki en iy âlem" (*Leyse fil-imbân ebda 'u mimmâ kân*) ifadesi bu anlayışın özetidir.<sup>38</sup>

Mâtürîdî gelenek, bu iki ekol arasında orta bir yol benimser. Allah'ın kudret ve hikmet sahibi olduğunu kabul eder, ancak insanın sorumluluğuna da vurgu yapar. Fiilin yaratılması Allah'a, vasıflandırılması ise insana aittir. Kötülükler ya insan iradesiyle ortaya çıkar ya da hikmet gereği Allah tarafından yaratılır.<sup>39</sup>

İslam felsefesinde kötülük problemi filozoflar ve belli başlı ekoller tarafından doğrudan ele alınmamıştır. Bu problem *Tanrı tasavvuru, varlık anlayışı, nübüvvet ve mead* gibi temel meseleler çerçevesinde dolaylı olarak değerlendirilmiştir. Meşşâî filozoflar Kindî, (Ö. 866), Fârâbî, (Ö. 950), İbn Sînâ, (Ö. 1037), İhvân-ı Safâ ve İbn Rüşd (Ö.1198) kötülüğü ahlakî olduğu kadar metafiziksel bir sorun olarak da ele almışlardır. Meşşâî düşüncenin önde gelen bu filozoflarının Tanrı tasavvuru, mutlak kudret, ilim ve iyilik sahibi bir Teist Tanrı anlayışına dayanır. Onların "*Mutlak İyi*" (el-Hayru'l-Mahz) Tanrı tasavvuru ile kötülüğün bağdaştırılmasına yönelik teodise yaklaşımları oldukça iyimserdir.

Meşşâî filozoflar, kötülüğü mutlak değil, arızî ve ademî olarak görürler. Bu filozoflar kötülüğü genellikle varlığın eksikliği ya da yokluğu olarak tanımlar. Aynı zamanda onlara göre Tanrı mutlak iyidir; dolayısıyla ondan kötülük sudûr etmez. Kötülük, maddenin eksikliği ya da alıcılığının yetersizliği sebebiyle ortaya çıkar. Fârâbî ve ilerde üzerinde geniş duracağımız İbn Sînâ bu yaklaşımını *sudûr* teorisi ile

---

<sup>38</sup>Eş'ârî, *el-İbane fî Usuli'd-Diyâne*, Thk. Es-Seyyid Muhammed el-Hadar Hüseyin, (Beirut: Dârü'l-Kadirî 1412/1991), 26; Gâzâlî, *lhyâ u 'Ulumi'd-Din, IV*, Çev. Ali Arslan, (İstanbul: Merve Yayınları, 1992), 475

<sup>39</sup>Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, Tercüme: Bekir Topaloğlu, (İstanbul: 2010), 9/63-64; 15/140-141; Amlf, *Kitâbü't-Tevhid*, Thk. Fethullah Huleyf, (Alexandaria: Dârü'l Câmîati'l-Masriyye 1964), 100; Sâlih Aydın, *İmam Mâtürîdî'de Kötülük Problemi Ve İmtihan*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2022), 41-42 Fethi Kerim Kazanç, Tanrı ve Kötülük: Kelamı Düşünce Geleneğinde Kötülük Problemi Üzerine Bazı Değerlendirmeler, *Ekev Akademi Dergisi* Yıl: 12 Sayı: 35 (2008), 29

temellendirir. Bu teoriye göre Tanrı'dan taşan iyilik, maddenin kapasitesine göre şekillenir ve bu süreçte kötülük, eksiklik ve sınırlılık şeklinde ortaya çıkar.<sup>40</sup>

Meşşâî düşüncede, kötülük sorununa dair öne çıkan temel doktrin, *adalet ve inâyet doktrinidir*.<sup>41</sup> Fârâbî'de adalet, İbn Sînâ'da ise daha yoğun biçimde karşımıza çıkan inâyet anlayışı, Mutlak İyi olan Tanrı'nın varlıkla kurduğu ilişkiyi niteliksel düzlemde açıklama çabasını yansıtır.

İhvân-ı Safâ ekolü, kötülüğü üç başlıkta inceler. Bunlar: acı ve elemeler, düşmanlık eğilimleri ve kasıtlı kötü fiillerdir. Onlara göre kötülük tümel değil, tikel bir durumdur ve âlemden esas olan iyiliktir. Onlar ahlaki kötülüklerin kaynağını cehalet, kibir, hırs ve haset gibi insanî zaafalarda ararlar.<sup>42</sup>

Fârâbî, kötülüğü "*bedbahtlık*" ve "*bedbahtlığa götüren fiiller*" olarak ikiye ayırır.<sup>43</sup> Ona göre kötülük, insan iradesine bağlıdır ve aslında evrende her şey iyidir. Tanrı mutlak iyi olduğu için, evrende görünen kötülükler arızîdir ve gerçek iyilik, mutluluğa

---

<sup>40</sup> Fârâbî, *Kitabu's-Siyaseti'l Medine*, 53-54; amlf, *Ara-u Ehlü'l Medineti'l Fazileti ve Müzaduha*, 7, 17-18; İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ*, II /290, 394, 401, 410; Murtaza Mutahharî, *Adl-i ilâhî*. Çev. Hüseyin Hatemi, (İstanbul: Kevser Yayınları, 2. Baskı, 2014), 155-156

<sup>41</sup> Turhan Kasım, "*İnâyet*", DİA (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/265-266; Hasan Özalp - Şahiner Bulut, Raziye, "*Meşşâî Filozoflarda İnâyet Kavramı*", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1 (Haziran 2020), 51-94

<sup>42</sup> Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997), 97-98

<sup>42</sup> Ahmet Koç, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999), 151-152

<sup>43</sup> Fârâbî, *Farâbî, Fususu'l Medeni*, Tercüme: Hanifi Özcan, (İstanbul: Marmara üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları, 2005), 95-98, 104-105,107, ; amlf, *Medinetu'l Fazıla- Tanrı Âlem İnsan*, 60, 74-75; amlf, *es-Siyasetü'l Medeniye, Mevcutların İlkeleri*, Çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 16-17; 102-109; amlf, *Kitabü'l Mille- Din Üzerine*- Çev. Yaşar Aydın, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 38- 39; *Kitâbü't- Tenbih 'Alâ Sebîli's-Sa'ade*, Tercüme: Hanifi Özcan, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları, 2005), 159-160 Yaşar Aydın, Fârâbî'de Tanrı- İnsan ilişkisi, (İstanbul: İz yayıncılık, 2017), 60; Mahmut Kaya, "*Fârâbî*" DİA (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12/150-153;

ulaştırır fiillerle ilişkilidir. Kötülük, varlığın kemâlinden sapma ya da eksiklik olarak tanımlanır.

İbn Rüşd, kötülüğün kaynağını maddenin kendisine değil, onun zorunluluklarına bağlar. İnâyet doktrinini Kur'anî referanslarla temellendirir ve kötülüğün âlemdeki düzenin bir parçası olduğunu savunur. Ona göre iyilik umumî, kötülük ise tikel olup bazı bireylerle sınırlıdır. Tanrı'nın bilgisi her şeyi kuşattığından, bizim kötülük olarak gördüğümüz şeyler O'nun ilminde farklı bir anlam taşıyabilir.<sup>44</sup>

Meşşâî düşünürler, kötülüğü Tanrı'nın mutlak iyiliği ile bağdaştırmaya çalışmış ve bu çabalarını sudûr teorisi, inâyet anlayışı ve ahlaki sorumluluk gibi kavramlarla temellendirmişlerdir. Onlara göre kötülük evrende asli değil, tamamlayıcı ve geçici bir unsurdur. Bu görüşler, İslam felsefesinde kötülük probleminin özgün bir şekilde ele alınışını göstermektedir.

İslam düşünce tarihinde kötülük problemine dair yapılan çalışmalarda hâkim paradigmaya yönelik hem ekol bazında hem de bireysel düzeyde çeşitli eleştiriler görmek mümkündür. Özellikle Seneviyye<sup>45</sup> ve Dehriyye<sup>46</sup> gibi akımlar ile Ebû Bekir

---

<sup>44</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, Çev. Süleyman Uludağ, Felsefe ve Din İlişkileri, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012) 249-250; İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, Çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ, (İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1998), 353; Mehmet Murat Karakaya, "İbn Rüşd Felsefesinde Kötülük". *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 9/2 (2019), 493-514. <https://doi.org/10.18491/beytulhikme.1461>

<sup>45</sup> Âlemi *nur* ve *zulmet* olmak üzere iki ezeli aslın yaratıp yönettiğine inanan bir yapı. Mustafa Sinanoğlu "*Seneviyye*", DİA (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36/521; Mehmet Dalkılıç, "Kâdî Abdülcebbar'a Göre Seneviyye ve Ekolleri", *İÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sy. 8, (2003): 159-180; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*. Nşr. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi, (Ankara: 1423/2003), 239-268.

<sup>46</sup> İslâm dünyasında genel olarak ateist ve materyalist düşünce akımlarını temsil eden *dehriyye*, belirgin şahsiyetlerin oluşturduğu bir felsefi akımı ifade etmesi yanında çeşitli felsefe akımlarındaki inkârcı tezlerin de ortak adıdır. İbnü'r-Râvendî gibi belirgin tarihî şahsiyetlerin söz konusu akımın öncüleri arasında sayılır. İlhan Kutluer, "*İbnü'r-Ravendi*" DİA (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21/179-184; Hayrani Altıntaş, "*Dehriyye*" DİA (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9/107-10

er-Râzî (Ö. 925), Ebü'l-Alâ el-Mâârî (Ö. 1057) ve İbn Râvendî (Ö. 913-14)<sup>47</sup> gibi mülhîd ve deist eğilimli düşünürlerin Tanrı ve varlık tasavvurları bu açıdan dikkatle incelenmelidir.

Genel olarak İslam düşüncesinde kötülük probleminin karakteristiği, bir yandan Allah'a olan güçlü imanı sürdürürken, diğer yandan Tanrı'nın kudret, ilim ve irade sıfatlarıyla ilişkili bir evren anlayışını muhafaza etmeyi amaçlar.

*“İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi: İbn Sînâ, Gazâlî ve İbn Arabî Örneği”* başlıklı tez çalışmamızda, kelâm, felsefe ve tasavvuf geleneklerini temsilen seçilen bu üç düşünürün Tanrı tasavvurları, âlem görüşleri ve her ikisi arasındaki kurmuş oldukları ilişki bağlamında kötülük problemine yaklaşımları ve bu bağlamda geliştirdikleri teodise anlayışları, çalışmamızın ana temasını oluşturmaktadır. Tez çalışmamızda bu üç düşünürün teodise yaklaşımlarının tutarlılığı, kullanışlılığı ve karşılaştırmalı değerlendirmesi de yapılacaktır. Bu incelemeyle hem teorik hem de pratik boyutlarıyla kötülük probleminin İslam düşünce geleneğinde nasıl yer bulduğu ve bu geleneğin sorunlara karşı ne ölçüde kapsayıcı ve işlevsel çözümler sunduğu ortaya konmaya çalışılacaktır. Aynı zamanda, deprem, savaş, yıkım gibi güncel kötülük türlerinin Müslüman düşünürlerin geliştirdiği teodise yaklaşımlarıyla ne ölçüde açıklanabilir veya savunulabilir olduğu sorgulanacaktır.

Tez çalışmamızın birinci bölümü olan giriş bölümünde, kötülük probleminin kuramsal ve kavramsal çerçevesini ortaya koyduktan sonra, düşünce tarihinde bu meseleye yönelmiş olan önde gelen filozof ve düşünürlerin görüşlerine ve tartışma biçimlerine yer verdik. İncelediğimiz bu düşünürler iki açıdan önem arz etmektedir: İlki, kötülük probleminin tartışma zeminini oluşturan kuramsal çerçeveyi geliştirmiş olmalarıdır. İkincisi ise, tezimizde konu edindiğimiz İbn Sînâ, Gazâlî ve İbn Arabî'nin (Ö. 1240) yaklaşımlarının düşünce tarihinde kimler tarafından önceki dönemlerde dile getirildiğini gösterme açısından izlenebilir bir arka plan sunmalarıdır.

Birinci bölümde ayrıca, İslam düşüncesi çerçevesinde kötülük probleminin ele alınışına dair genel bir panorama sunarak; öncelikle Kur'an'ın konuya yaklaşımına, ardından kelâmî geleneğe öne çıkan Eş'arî, Mâtürîdî ve Mu'tezilî düşüncenin

---

<sup>47</sup> Mülhîdce fikirleri yansıtan eserleri ve müfrit Şiîliğiyle tanınan kelâm âlimi ve filozof.

yaklaşımını kısaca değindik. Bunun yanında, felsefi gelenek içerisinde Fârâbî, İhvân-ı Safâ ve İbn Rüşd'ün konuya dair görüşlerini ele aldık.

Tez çalışmamızın düşünürleri olan İbn Sînâ, Gazâlî ve İbn Arabî'nin kötülük problemine dair yaklaşımlarını iki, üç ve dördüncü bölümde ele alarak inceledik.

İkinci bölümde, İbn Sînâ'nın kötülük problemine ilişkin görüşlerini ve ona yönelik geliştirdiği teodise yaklaşımlarını, onun Tanrı tasavvuru, âlem anlayışı ve bu ikisi arasındaki ilişkiye dair temel ilkeler doğrultusunda bütüncül bir çerçevede değerlendirdik. Aynı zamanda, ahlakî kötülük hakkındaki görüşlerini ahlak ve irade bağlamında ortaya koyduk.

Üçüncü bölümde, kelâmî geleneği temsilen Gazâlî'nin kötülük problemine yönelik yaklaşımını; Tanrı ve âlem tasavvuru çerçevesinde ele aldık. Kötülüğe dair düşüncelerini ve onun imkân dâhilindeki en iyi âlem görüşünü esas alarak geliştirdiği teodise anlayışını değerlendirdik.

Dördüncü bölümde ise, irfânî geleneği temsilen İbn Arabî'nin kötülük meselesine dair görüşlerini, sisteminin temel kavramları olan “*vahdet-i vücûd, merâtibü'l-vücûd, esmâ-i ilâhî ve a'yân-ı sâbite*” bağlamında ele aldık. Bu teorik yapı üzerinden onun kötülüğe ilişkin teodise yaklaşımlarını ortaya koyduk.

Tezimizin ana gövdesini oluşturan bu üç bölümün ardından, İbn Sînâ, Gazâlî ve İbn Arabî'nin kötülük problemine yönelik yaklaşımlarını dördüncü bölümde müstakil bir başlık altında karşılaştırarak; benzer ve farklı yönlerini analiz ettik. Böylece, hangi düşünürün ya da hangi düşünsel formun kötülük problemi ve teodise açısından daha açıklayıcı, tutarlı ve çözüm üretmeye yatkın olduğunu ortaya koymayı amaçladık.

## 1.1 Tezin Konusu

*İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi: İbn Sînâ, Gazâlî ve İbn Arabî Örneği* başlıklı tez çalışmamızda, kelâm, felsefe ve tasavvuf geleneklerini temsilen seçilen bu üç düşünürün kötülük problemine yaklaşımları ve bu bağlamda geliştirdikleri teodise anlayışları, çalışmamızın ana temasını oluşturmaktadır. Bu üç düşünürün teodise yaklaşımlarının tutarlılığı, kullanışlılığı ve karşılaştırmalı değerlendirmesi yapılmıştır. Bu incelemeyle hem teorik hem de pratik boyutlarıyla kötülük probleminin İslam düşünce geleneğinde nasıl yer bulduğu ve bu geleneğin sorunlara karşı ne ölçüde

kapsayıcı ve işlevsel çözümler sunduğu ortaya konmaya çalışılmıştır. Aynı zamanda, deprem, savaş, yıkım gibi güncel kötülük türlerinin Müslüman düşünürlerin geliştirdiği teodise yaklaşımlarıyla ne ölçüde açıklanabilir veya savunulabilir olduğu sorgulanmıştır.

## 1.2 Tezin Temel Soruları

Tez çalışmamızın temel çerçevesini oluşturacak sorular şu şekilde sıralanabilir:

- İslam düşünce geleneğinde kötülük problemi hem kelâm hem felsefede hem de irfanî düşüncede müstakil bir problem midir? Eğer öyleyse, bu teolojik bir problem midir yoksa ahlakî bir problem midir?
- İslam düşüncesinde bu problemin temel kavramları hangileridir ve nasıl ele alınmıştır?
- Meşşâî felsefenin önde gelen filozoflarından İbn Sînâ'nın kötülük problemine dair görüşleri nelerdir? Bu görüşler hangi kavramlar üzerinden inşa edilmiştir?
- İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu, teistik veya felsefî teodise olarak nitelendirilebilecek yaklaşımlar mevcut mudur? Varsa bunlar nelerdir?
- Eş'arî düşüncenin önde gelen kelâmcısı Gazâlî'nin kötülük problemine yaklaşımı nasıldır? Hangi kavramlar üzerinden meseleyi ele almıştır? Bir teodise geliştirmiş midir?
- İrfanî geleneğin önde gelen temsilcilerinden İbn Arabî'nin, Tanrı-âlem ve insan ilişkisini açıklayan vahdet-i vücûd düşüncesi bağlamında kötülük problemi nasıl ele alınmıştır? Bu geleneğin sunduğu teodise örnekleri nelerdir?
- İslam düşüncesinde felsefe, kelâm ve irfan geleneklerinin kötülük kavramına dair ortaklaştığı ya da ayrıştığı noktalar nelerdir? Geliştirdikleri teodise modelleri ne derece kullanışlıdır? Günümüz gerçekliğine uyarlanabilir nitelikte midir?

## 1.3 Tezin Araştırma Yöntemi

Tez çalışmamızda, konunun yapısı gereği kaynak taramasına dayalı bir araştırma yöntemi benimsenmiştir. Öncelikle İslam düşüncesinde kötülük problemiyle ilgili geniş ve kapsamlı bir literatür taraması yapılmış; düşünürlerin özgün eserlerine, yani

birincil kaynaklara öncelik verilmiştir. Ardından İbn Sînâ, Gazâlî ve İbn Arabî hakkında yapılmış akademik tezler, makaleler ve diğer ikincil kaynaklar sistemli bir şekilde analiz edilmiştir.

#### 1.4 Tezin Düzeni, Kapsamı ve İçeriği

Tezimiz dört bölüm, sonuç ve kaynakçadan oluşmaktadır:

Birinci bölümde, giriş başlığı altında kötülük probleminin düşünce tarihindeki yeri, kavramsal çerçevesi, Batı düşüncesine yansımaları, kötülük türleri ve geliştirilen teodise örneklerinin başarı düzeyleri genel hatlarıyla ele alınmıştır. Ayrıca, İslam düşünce geleneğinde Tanrı-âlem ve insan ilişkisi bağlamında kötülüğün türleri incelenmiş; felsefe, kelâm ve irfanî gelenekte “*iyi(lik)*” ve “*kötü(lük)*” kavramlarının anlamları ve temel teodise yaklaşımları genel olarak değerlendirilmiştir.

İkinci bölümde, İbn Sînâ'nın kötülük problemine dair görüşlerinin dayandığı varlık anlayışı esas alınarak Tanrı tasavvuru, âlem görüşü ve Tanrı-âlem ilişkisi detaylandırılmış, kötülüğün kavramsal boyutu ve bu bağlamda geliştirdiği teodise yaklaşımı ele alınmıştır. Bu görüşlerin işlevselliği de değerlendirilmiştir.

Üçüncü bölümde, kelâmî düşünceyi temsilen Gazâlî'nin kötülük problemine yaklaşımı incelenmiştir. Gazâlî'nin Tanrı-âlem ilişkisinde mutlak ilahî irade vurgusu çerçevesinde, yaratma, ilim, irade ve kudret sıfatları ile kötülük arasındaki ilişkisi ortaya konulmuştur. Ayrıca “*leyse fi'l-imbân ebde'u mimmâ kân*” görüşü, ilahî adalet ve hikmet bağlamında bir teodise imkânı olarak değerlendirilmiştir.

Dördüncü bölümde, irfanî geleneği temsilen İbn Arabî'nin kötülük problemine yaklaşımı ele alınmıştır. Özellikle onun *vahdet-i vücûd* düşüncesinden türeyen *âyan-ı sâbite*, *merâtib-i vücûd* ve *ilahî isimler* gibi temel teorileri çerçevesinde kötülük problemine yaklaşımı analiz edilmiştir. İyilik ve kötülük kavramlarına yüklediği anlamlar ve geliştirdiği teodise anlayışları üzerinde durulmuştur. Ayrıca bu bölümde İslam düşüncesinin felsefî, kelâmî ve irfanî geleneği temsilen çalıştığımız İbn Sînâ, Gazâlî ve İbn Arabî'nin kötülük problemi hakkındaki görüşleri ve yaklaşımlarını mukayese ederek Tanrı, âlem ve insan tasavvurlarını ele aldık. Bu mukayese çerçevesinde bu üç düşünürün kötülük problemi bağlamında ortaya koymuş oldukları teodiselerin temerküz ettiği kavramsal şemayı ortaya koyduk. Diğer taraftan bu teodiselerden hangisinin daha kullanışlı olabileceği üzerinde durduk.

Sonuç bölümünde ise, bu üç düşünürün kötülük problemine dair görüşleri ve geliştirdikleri teodise yaklaşımları karşılaştırılmış; ortak ve farklı yönleri belirlenmiş ve günümüz gerçekliği karşısındaki geçerlilikleri tartışılmıştır.

### **1.5 Tezin Özgün Değeri**

Kötülük problemi, son yıllarda özellikle felsefe, kelam ve tasavvuf gibi alanlarda araştırmacıların dikkatini çeken önemli bir mesele hâline gelmiştir. İslam düşüncesinde yapılan birçok yüksek lisans ve doktora tezinde bu problem, genellikle yalnızca bir düşünürün görüşleri esas alınarak ele alınmaktadır. Bu çalışmada ise kötülük problemi, üç farklı disiplinin temel kavramları çerçevesinde; Tanrı tasavvurları, varlık anlayışları ve problemin genel yapısı dikkate alınarak, her biri kendi düşünce geleneğinde öne çıkan birer temsilci üzerinden analiz edilmiştir.

Bu yaklaşım, çalışmamızın özgün katkısını oluşturmaktadır. Mevcut literatürdeki tez ve makalelerde kötülük problemi çoğunlukla tek bir düşünürün perspektifinden değerlendirilirken, bu çalışmada kelamî düşüncenin bakış açısı Gazâlî üzerinden, felsefî yaklaşım İbn Sînâ'nın görüşleri çerçevesinde ve irfanî geleneğin değerlendirmeleri İbn Arabî'nin düşünceleri aracılığıyla bütüncül bir yaklaşımla ele alınmıştır.

Sonuç olarak, bu üç düşünce geleneğinin kötülük problemi karşısında ortaya koyduğu Tanrı tasavvurları, âlem anlayışları ve Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiye dair yaklaşımları karşılaştırmalı olarak incelenmiş; farklılaştıkları ve benzeştikleri yönler tespit edilerek, İslam düşüncesinde kötülük probleminin kapsamlı bir çerçevesi ortaya konmuştur.

## İKİNCİ BÖLÜM

### İBN SİNÂ'DA KÖTÜLÜK PROBLEMİ

İslam düşünce tarihinin en önde gelen düşünürlerinden biri olan İbn Sînâ, eski ve yeni dünyanın bütün düşünce sistematüğinde kendisine haklı bir yer edinmiş önemli bir filozoftur. İbn Sînâ hakkındaki bu büyük iddiayı haklı gösterecek birçok sebep bulunmaktadır.

İbn Sînâ'nın hayatı, düşüncesi, fikirleri, etkileri ve yazdığı eserler üzerine hem Doğu'da hem de Batı'da onlarca çalışma ve eser bulunmaktadır. Bu çalışmada biyografik ayrıntılara fazla yer vermeden, onun sisteminde önemli bir yer tutan metafizik bahislerden hareketle, çalışmamızın temel konularına odaklanacağız.

İbn Sînâ'nın düşünce sisteminin genel yapısı ve ele aldığı konular küllî bir bakış açısıyla incelendiğinde, kavram, konu ve meselelerin birbiriyle işlevsel bir ilişki içinde olduğu görülmektedir. Dolayısıyla herhangi bir meseleyi bağlamından kopararak ele almak veya küllî bakış açısı göz ardı edilerek bağımsız bir şekilde incelemek zordur. Bu sebeple, *İbn Sînâ'da kötülük problemi* başlığı altında yapılacak bir tez çalışması, onun metafiziğinin bütün meselelerine temas etmeden, varlık ve Tanrı tasavvurlarını açıklamadan, Tanrı-âlem ilişkisinin niteliklerini ortaya koymadan anlaşılamaz.

İbn Sînâ'nın metafizik konuları ele aldığı "*Şifâ*" külliyyatında, konuların belli bir tertip ve düzen içerisinde sunulmuş olması, kavram ve meselelerin birbirleriyle olan bağlantısını açıkça göstermektedir. Örneğin, İbn Sînâ'nın iyilik ve kötülüğe dair görüşlerinin metafiziksel bağlamına işaret eden "İnâyet" ve "Kötülüğün İlâhî Kaza İçine Girişi" (*Fi'l inâye ve Beyâni Keyfiyeti Duhûli 'ş-Şer Fi'l Kazâi 'l-İlâhi*) risalesi de onun metafizik görüşleri içerisinde değerlendirilmektedir. Dolayısıyla, İbn Sînâ'nın metafiziğine temel teşkil eden konuları ana hatlarıyla ele almak, hem problemin sistemdeki bağlamını ortaya koymak hem de kuramsal çerçeveyi sağlıklı bir şekilde oluşturmak açısından önemlidir. Bu nedenle çalışmamıza, İbn Sînâ'nın metafizik düşüncesinin temel sistematüğünü ana hatlarıyla ortaya koyarak başlayacağız.

## 2.1. İbn Sînâ Metafiziğinin Temelleri

İbn Sînâ'nın metafizik görüşü mensup olduğu Meşşâî ekolden ve büyük ölçüde etkilendiği Aristoteles düşüncesinden farklılık göstermektedir. Meşşâî düşüncenin önde gelen temsilcileri olan Kindî, Âmirî, İhvân-ı Sâfâ ve diğerleri hem Aristotelesçi paradigmaya bağlı kalmış hem de dönemin hâkim kelâmî düşüncesinin etkisiyle metafiziğin konusunun Tanrı olduğu iddiasını benimsemişlerdir. İbn Sînâ'nın yaklaşımı bunlardan farklıdır.<sup>48</sup>

İbn Sînâ, Tanrı'nın varlığının metafiziğin konusu olup olmadığı tartışması ekseninde, Tanrı'nın varlığı, nübüvvet, vahyin imkânı ve meâd konularında yetersiz ve çelişkili bulduğu Aristoteles'in metafiziğini hem form hem de içerik açısından yeniden ele almış ve yeni bir metafizik sistemi inşa etmiştir.<sup>49</sup>

Metafiziği, "varlık olmak bakımından varlığı inceleme"<sup>50</sup> olarak tanımlayan İbn Sînâ, böylece metafiziğin klasik dönemde aklî, maddî, manevî ve ruhanî varlık alanlarına dair bütün ilimleri kapsadığını göstermektedir.

Varlığa ilişkin bilgi fonksiyonuna sahip olan metafizik ilminin tarifinde ve ilimler tasnifindeki yerinde, İbn Sînâ, metafiziği eşyanın hakikatini bilme amacına yönelik bir disiplin olarak konumlandırmıştır.

Amelî ve nazarî olarak ikiye ayrılan felsefenin nazarî tarafını oluşturan metafiziğin *felsefetü'l-ülâ* olarak isimlendirilmesi, bütün varlıkların ilk sebeplerinin bilgisi olması hasebiyle varlığın *ilk ilkesi* olan Tanrı'ya ve onun ilişkin bilgiye ulaşma amacı taşıyan anlamında *ilâhî ilim* (ilm-i ilâhî) olarak adlandırılmıştır.<sup>51</sup> İbn Sînâ metafiziğinde

<sup>48</sup> İbn Sînâ' Tanrı'nın metafiziğinin doğrudan konusu değil, amaçlarından biri olduğunu savunmuştur. Geniş bilgi için bkz.: İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ- II*, 419-20. İbn Sînâ metafiziğinin Tanrı'nın yerine ilişkin ayrıntılı bir çalışma için bkz. Rahim Acar, "İbn Sînâ'ya Göre Metafizikte Teolojinin Yeri", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları 2009), 161-69.

<sup>49</sup> Bertolacci, *The Reception of Aristotle's "Metaphysics" in Avicenna's "Kitâb el- Şifâ"*, *A Milestone of Western Metaphysical Thought*, (Brill: Leiden, 2006)

<sup>50</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ*, 7

<sup>51</sup> A.g.e., 13

amaç, nihâi sebep olan Allah'ı bilmektir.<sup>52</sup> İbn Sînâ apriori bir şart olarak Tanrı'nın varlığını metafiziğin amacı<sup>53</sup> olarak belirledikten sonra Tanrı'yı sıfatları bağlamında da tavsif etmeye çalışmıştır. Diğer taraftan o metafiziğinin temelini oluşturan varlık kavramı çerçevesinde *zorunlu* ve *mümkün* ayrımı yaparak orijinal bir bakış açısı geliştirmiş ve bu tasnifiyle kendinden sonraki bütün felsefî, kelâmî ve irfanî geleneği etkilemiştir.<sup>54</sup>

İbn Sînâ'nın metafiziğinde temel meselelerden biri, Tanrı'nın varlığının bu ilmin konusu olup olmadığı tartışmasıdır. O, genel varlık kavramı altında Tanrı'nın varlığını ciddi bir şekilde ele almış ve "*İsbât-ı Vâcib*" teorisini geliştirmiştir. İbn Sînâ'nın tartışılan bu duruma ilişkin zihin açıcı olması hasebiyle onun konular (*mevâzi*), tartışılan meseleler (*mesâil*), ulaşılmaya çalışılan amaçlar hakkında (*metâlib*) ve bunlara dayanak teşkil eden ilkeler (*mebâdi*) ile neyi kastettiğini bilmek gerekmektedir.<sup>55</sup> Onun metafiziğin konuları (*mevâzi*), meseleleri (*mesâil*), amaçları

---

<sup>52</sup> A.g.e., 13

<sup>53</sup> A.g.e., 4

<sup>54</sup> Varlığa dair taksim meşşâî gelenkte ilk başta Fârâbî tarafından yapılmış olsa da İbn Sînâ'daki taksim ilk nüvelerini ortaya koyan Âmirî'dir. O *İnkâzu'l-Beşer Mine'l-Cebr ve'l Kader* ve *Et-Takrîr Li Evcühi't-Takdîr* adlı iki eserinde varlığa dair taksimini yapmaktadır. Âmirî'nin bu konudaki görüşleri şöyledir. "Akla gelen bir şey, sarîh aklın değerlendirilmesine sunulduğunda şüphesiz akıl o şey hakkında üç hükümden birisini verir: varlığı zorunlu (*vâcibun vücûduhu*), varlığı mümkün ve varlığı imkansız (*mümteni*)." bkz. Âmirî, *Et-Takrîr Li Evcühi't-Takdîr*, Neşir: Sahban Hâlifât, (Amman: Reâilü Eb'l- Haan el- Âmirî, 1988), 304. 14-16; Diğer eserindeki bu konudaki taksim için bakınız: Âmirî, *İnkâzu'l-Beşer Mine'l- Cebr ve'l- Kader*, Neşir: Kasım Turhan, *Bir Ahlak Problemi Olarak Kelam Ve Felsefe Açısından İnsan Fiileri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat fakültesi Yayınları, 1996), 19; Varlığa dair Âmirî'nin bu taksimi olmasına rağmen bunu daha sistematik bir şekilde ele alıp metafizik sistemine başarılı bir şekilde uygulayan İbn Sînâ olmuştur. Geniş bilgi için bkz: Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 119-127

<sup>55</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ-II. Analitikler*. Çev. Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 102

(*metâlib*) ve ilkeleri (*mebâdi*) üzerine yaptığı açıklamalar, bu yaklaşımı desteklemektedir.

İbn Sînâ'ya göre metafiziğin amaçlarından biri, tikel ilimlerin ve varlığın nihai ilkesinin Tanrı olduğunu göstermek ve Tanrı'nın birliğini, gerçekliğini, her şeyi bilmesini, kudret sahibi olmasını ve Tam İyilik (*hayru'l-mahz*) niteliğini ortaya koymaktır.<sup>56</sup>

İbn Sînâ, "*Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*" eserinin dört bölümünde metafiziğin temel meselelerini dile getirdikten sonra, metafiziğin asıl konusu olan *varlık* ve temel değerlerini sistematik bir kavram çatısı altında işler. *Vâcib-mümkün*, *birlik-çokluk*, *varlık-mahiyet*, *cevher-araz*, *küllî-cüz'î*, *bilkuvve-bilfîl*, *sebepe-sebepli* gibi çift kutuplu kavram hiyerarşisi, onun hem "*İsbât-ı Vâcib*" teorisini hem de Tanrı-âlem ilişkisi açısından geliştirdiği özgün metafizik düşünceyi oluşturur.

## 2.2. İbn Sînâ'da Varlığın Metafiziksel Temelleri

İbn Sînâ "*Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*" kitabında varlık (*mevcûd*), şey ve zorunlu (*zarûrî*) kavramlarının insan idrakinde genel ve bilinen kavramlar olduğunu; dolayısıyla başka hiçbir şeyle tanımlanamayacak kadar temel olduklarını ileri sürmektedir.<sup>57</sup>

Ömer Türker, İbn Sînâ ve İslam düşünce geleneğinin bütün formlarında varlık (*vücûd*) kavramı hakkındaki tartışmaların İbn Sînâ etkisiyle dört ana başlık altında ele alındığını belirtmektedir.<sup>58</sup>

Varlık (*vücûd*) kavramına yönelik bu tasnif, kavramın gücünü ve kurucu bir unsur olduğunu göstermesi açısından değerlidir. İbn Sînâ, varlık kavramının bedihî oluşundan hareketle, insan aklının bilebilme şartlarını doğrudan karşılayan kavramın

---

<sup>56</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ*, 25

<sup>57</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ*, 5-6; İbn Sînâ, *et-Ta'likat*, Trc. İsmail Hanoğlu, Felsefi-bilimsel-Fragmanlar-II-), (Ankara: Elis Yayınları, 2021), 172-173

<sup>58</sup> Bunlar: Varlığın tasavvurunun bedihî olup olmadığı sorunu, Varlığın tarifinin yapılıp yapılamayacağı sorunu, Varlığın şeylere yüklem olup olamayacağı sorunu, Varlığa denk kavramların varlıkla olan ilişkisi, Bkz. Ömer Türker, *Varlık Nedir, İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru*, (İstanbul: Ketebe Yayınları 2021), 21

*varlık* ve *zorunlu* kavramları olduğunu temel alarak metafizik sistemini inşa eder. En azından onun "*Şifâ*" külliyyatındaki konuların hiyerarşik yapısı, siyak ve sibakı bu durumu göstermektedir.<sup>59</sup>

"Varlık olmak bakımından varlık" şeklinde metafiziği tanımlayan İbn Sînâ, daha sonra varlığın taksimini zorunlu, mümkün ve mümtenî (*imkânsız/muhâl*) olarak yapmaktadır. Bir sonraki aşamada, mantık cihetinden anlam taşıyan zorunlu (*ez-zarûrî*), mümkün ve mümtenî kavramların tarifinde, bu kavramların birbirine olan ihtiyaçlarını dile getirir.

Varlık taksiminde şeylerin zatî özelliklerini dikkate alarak daha çok zorunlu ve mümkün kavramları üzerinden bir anlatım ve değerlendirme yapan İbn Sînâ, varlığın bedihî oluşu, tarifinin kendiliğinden olması, yokluktan önce gelmesi ve vasitasız biliniyor olması gibi nedenlerle tasavvur edilmeye layık ilk varlık türü olarak zorunlu varlığı (*vâcibu'l-vücûd*) kabul etmektedir. Biz de varlık taksimine İbn Sînâ'nın zorunlu varlık anlayışıyla başlayacağız.

### **2.2.1. Zorunlu Varlık (*Vâcibu'l-Vücûd*) Bağlamında Tanrı Tasavvuru ve Sıfatları**

"Zorunlu Varlık" kavramı, kelim ve felsefe geleneğinde özünde varoluşunu barındıran; kendi kendisiyle var olup, varlığını zâtî olarak sürdüren ve varlığı başka bir güce dayanmayan Tanrı için kullanılan bir terimdir.<sup>60</sup>

İbn Sînâ'da "zorunlu varlık" (*vâcibu'l-vücûd*) doğrudan Tanrı'dır.<sup>61</sup> Dolayısıyla, zorunlu varlığa dair bütün tarif, tanım ve sıfatlar, esasında filozofun Tanrı ve sıfatlar ilişkisine dair yaklaşımına bir girizgâhtır. İbn Sînâ, Tanrı'nın varlığı, birliği ve sıfatları

---

<sup>59</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ*, 28

<sup>60</sup> Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, (Ankara: Elis Yayınları, 2003), 367

<sup>61</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ*, II, 80-94; amlf, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, Trc. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 131, 105-106; İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, Nşr. İbrahim Hilal, (Kahire: 1980), 32, Trc: Mahmut Kaya "Tevhîdin Hakîkti ve Nübüvvetin İspatı Üzerine" *İslam Filozofları Felsefe Metinleri*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 308; İbn Sînâ, *et-Ta'likat*, 172-173, 187-191

meselesine geniş yer ayırdığı "*er-Risâletü'l-Arşîyye*" eserinde, zorunlu varlık kavramını aynı bağlamda ele alır.<sup>62</sup>

Zorunlu Varlık iki olamaz. Varlığı zorunlu olanın kesinlikle bir sebebi yoktur. Zorunlu varlığın sebebi olmadığından, O'nun mahiyeti varlığından ayrı düşünülemez. O'nun varlığı ile hakikati birdir. İbn Sînâ metafiziğinin orijinal yönlerinden biri olarak Tanrı'nın bir ve basit oluşu nedeniyle onda varlık ve mahiyet ayrımı yoktur.<sup>63</sup>

İbn Sînâ'ya göre Tanrı cevher ve araz değildir.<sup>64</sup> Zorunlu Varlık, eksiklik kabul etmeyen, bilfiil yetkinliktir. Bu yetkinlik anlayışı, İbn Sînâ'nın "âlemin mükemmelliği" anlayışının da temelini oluşturarak kötülük problemine ilişkin felsefesinin ana karakterini belirler. İbn Sînâ, Zorunlu Varlık kavramıyla Tanrı'yı nitelendirirken, selbî (olumsuzlayıcı) sıfatları tercih etmiştir.<sup>65</sup>

---

<sup>62</sup> Zorunlu varlık, varlığı zâtî olan; bütün yönlerden zorunlu olup, var olmak için herhangi bir sebebe ihtiyaç duymayıdır. Çünkü varlığı başka bir varlığa bağlı olsaydı, o olmadan var olamazdı ki, bu durumda zorunlu varlık olamazdı. Zorunlu Varlık ne görelidir ne değişkendir ne de çokluktan oluşur. Bkz: İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 308,309 (Asıl ismi "*Er-Ris'letü'l-Arşîyye Fî Hâkiki't-Tevhid ve İsbâti'n-Nübüvve*" olan bu risalenin elimizde olan birkaç tercümesi vardır. Bunlardan birincisi Enver Uysal tarafından çevrilen ve Uludağ üniversitesi ilahiyat fakültesi dergisi 2000 yılına ait 9. Cilt sayısında yer almaktadır. Bir diğer tercüme ise Klasik yayınlarından çıkan Mahmut Kaya'nın "*İslam Filozoflarında Felsefe Metinleri*" adlı kitabında yer alan tercümesidir. Bir diğer tercüme ise Alparslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbasoğlu tarafından yapılan 2004 yılında Kitabiyat yayınlarından çıkan tercümedir. Biz Mahmut Kaya tarafından yapılan tercümeyle kullanacağız ve önceki bölümlerde de geçtiği gibi bundan sonra "*er-Risâletü'l-Arşîyye*" olarak yer vereceğiz.)

<sup>63</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ, II*, 89- 91; a.mlf, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 105-106,108; a.mlf, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 308-309; *Uyûnu'l-Hikme*, Nşr. Muvaffak Feyzi, Şam: El cebr 1996), 92-93; İbn Sînâ, *en-Necât, Felsefenin Temel Konuları*, Çev. Kübra Şenel, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013), 207-208 (Bu eserden bundan sonra İbn Sînâ, *en-Necât* diye bahsedilecektir); amlf, *et-Ta'likat*, 191-194

<sup>64</sup> İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 309; amlf, *İlâhiyât-ı Şifâ, II*, 93; amlf, *et-Ta'likat*, 194-195

<sup>65</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ, II*, 99

İslam düşüncesinde özellikle kelimî gelenekte yoğun şekilde tartışılan zât-sıfat meselesinin bir başka versiyonu olan selbî ve tenzihî sıfat anlayışı, İslam filozoflarında da kendini göstermiştir. Filozoflar, Tanrı'nın ne olduğunu doğrudan ifade etmenin imkânsızlığı düşüncesiyle, O'nun ne olmadığını belirten tenzih metodunu benimseyerek selbî sıfatları Tanrı'ya nispet etmekte bir sakınca görmemişlerdir.

İbn Sînâ, sıfatlar konusunda selbî ve zâtî sıfat ayırımına dikkat etmiş; Tanrı'nın birliğine ve zorunlu varlık oluşuna zarar vermeyen bir tenzihî tutum takınmıştır. Ayrıca, bazı sıfatları fiiller yoluyla Tanrı'nın varlığının delili olarak değerlendirmiştir. Bu bağlamda sıfatları üç grupta sınıflandırır:

- Selbî sıfatlar (kıdem, vâhid gibi): Yalnızca Tanrı'ya özgü sıfatlardır.
- Fiilî sıfatlar (hâlik, bâri, müsevvir gibi): Tanrı'nın fiillerinden türeyen sıfatlardır.
- Hem selbî hem de fiilî olan birleşik sıfatlar (irade, kudret, ilim gibi): Tanrı'nın yaratılanlarla ilişkisi yönünden ifade edilen sıfatlardır.<sup>66</sup>

İbn Sînâ'da, Tanrı'nın selbî sıfatlarının ardından gelen fiilî ve birleşik sıfatlar, Tanrı-âlem ilişkisine dair önemli veçheler taşır. Bu çalışmada, Tanrı ile âlem arasındaki ilişkinin temel niteliklerini, özellikle Tanrı'nın ilim, kudret, irade ve kelim sıfatları bağlamında "Tanrı ile Âlem İlişkisinin Temel Veçheleri" başlığı altında ayrıntılı şekilde ele alacağız.

### 2.2.2. Mümkün Varlık ve İmkân Tasavvuru

İbn Sînâ, varlığı aklın algılayışı doğrultusunda öncelikle zâtıyla zorunlu varlık ve mümkün varlık olarak ikiye ayırmakta, daha sonra ise mümkün varlığı "her yönden mümkün" (*mümkinü'l-vücûd*) ve "zâtıyla mümkün, başkasıyla zorunlu" (*vâcibu'l-vücûd biğayrihi*) olarak sınıflandırmaktadır.<sup>67</sup> Zorunlu Varlık, bizâtihi var olan ve

<sup>66</sup> İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 313

<sup>67</sup> İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât, eş-Şifâ, I, 37*; Ayrıca bkz. Hüseyin, Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1983), 142. İbn Sînâ, *en-Necât*, 204. İbn Sînâ'nın yapmış olduğu bu tasnif ve bununla bağlantılı olarak "mümkün ve zorunluya ilaveten yaptığı "zâtıyla mümkün başkasıyla zorunlu" şeklindeki üçüncü ayırım" İbn Rüşd ve Fahrettin Râzî gibi düşünürlerce ciddi eleştirilere tabi tutulmuştur. İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın

varlığı için herhangi bir sebebe ihtiyaç duymayandır. Mümkün Varlık ise var olmak ve yok olmak arasında imkân dâhilinde bulunan, varlığı ve yokluğu için bir sebebe ihtiyaç duyan varlık türüdür (*hayyizu'l-imbân*).<sup>68</sup>

İbn Sînâ, sisteminde mümkün varlık kategorisini tartışırken bu kavramın ana eksenini ve teorik zeminini oluşturan *imbân* kavramını da bütün yönleriyle ele alır. İmkân hem mantık hem de metafizikte ontolojik bir çerçevede iki farklı kullanıma sahiptir. Mantıksal imkân, bir önermenin bütün iç çelişkilerden arınmış bir şekilde akla uygun olmasını ifade ederken; metafiziksel imkân, bir önermenin aklî tasavvurdan çıkıp dış dünyada gerçekleşebilmesi anlamına gelir.<sup>69</sup>

“İmkân” kavramı ilk olarak Aristoteles'in "Organon" adlı mantık külliyyatında karşımıza çıkar. Aristoteles, kipli önermeler bağlamında “imbân” (*dunaton*) kavramını öncelikle mantıksal bir anlamda kullanmıştır. Ancak, onun düşüncesinde imkân, genel ve özel anlama sahiptir. İmkânın genel anlamı imkânsızın zıddı olup, zorunluluğu da içerir. İmkânın özel anlamı ise imkânsızın ve zorunlunun zıddı olarak tarif edilir.<sup>70</sup> İbn Sînâ da Aristoteles'ten aldığı bu tasnifi kendi sisteminde daha işlevsel hâle getirerek,

---

mümkün ve zorunluya ilaveten yaptığı “zâtıyla mümkün başkasıyla zorunlu” şeklindeki üçüncü ayırımının gereksiz ve hatalı olduğunu söylemektedir. Zira İbn Rüşd'e, göre nasıl düşünülürse düşünülün, zorunluda asla imkân yoktur ve bir yönden mümkün bir yönden de zorunlu olduğu söylenen bir tek tabiat sahibi bir şey kesinlikle mevcûd değildir. Ona göre İbn Sînâ başkasıyla zorunluyu nihai tahlilde zâtıyla mümkün görmektedir ki bu zorunluluk ve imkânı aynı şeyde varsaymak demektir ve kendi içerisinde açıkça bir çelişki taşımaktadır. Bkz: İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt, II*, 602-603; amlf, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille fî Akâidi'l-Mille*, 57-58. Bu konuda daha geniş bilgi ve İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı eleştirdiği diğer hususlar için bkz: Ömer Mahir Alper, İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi: el-Fark Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn, *Divan Dergisi*, 2001/1; İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, (İstanbul: İz Yayınları, 2002); Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011); Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015)

<sup>68</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ*, 35; a.mlf, *en-Necât*, 204

<sup>69</sup> Mahmut Kaya, “İmkân”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/224

<sup>70</sup> Cüneyt Kaya, “*Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*”, 35.

imkân kavramını metafizik düşüncesinin merkezine yerleştirmiştir. O, Tanrı-âlem ilişkisinin niteliğini açıklarken de "imkân delili"ni kullanmıştır.<sup>71</sup>

İbn Sînâ, imkânı olumlu ve olumsuzluk açısından zorunluluğun bulunmaması olarak tanımlar.<sup>72</sup> Ayrıca, avam (*genel halk*) ve havass (*seçkinler*) arasında imkân kavramına yüklenen anlamlar bakımından bir ayırım yapar. Avama göre imkân, "imkânsız olmayan" anlamına gelirken; havassa göre imkân, "ne zorunlu ne de imkânsız olan" şeydir. İbn Sînâ, bu ikincil ve özel anlamı, imkânın gerçek anlamı olarak kabul eder.<sup>73</sup>

İbn Sînâ'nın bu ayırımı yapması boşuna değildir. Çünkü "başkasıyla zorunlu mümkün varlık" (*vâcibu'l-vücûd biğayrihi*) düşüncesi, mümkünün genel anlamı çerçevesinde kurgulanmıştır. Ona göre, bir şey mümkünse mutlaka var olmalıdır; aksi hâlde mümtenî (*imkânsız*) olur. İbn Sînâ, bu yaklaşımıyla imkân ve varlık arasında mütekalibiyet esasına dayalı bir ilişki kurar. İmkân kavramı, varlık tabiatının anlaşılması için temel bir anahtar olarak kullanılır. Böylece bir varlık, imkân tabiatına sahip olduğu için, var olmaktan başka bir seçeneğe sahip değildir.<sup>74</sup>

İbn Sînâ, "başkasıyla zorunlu kendi zatıyla mümkün varlık"ı, illetli oluşu nedeniyle mümkün kategorisine sokar. Ancak, diğer yönüyle illeti dolayısıyla zorunlu olur ve böylece vâcibu'l-vücûd biğayrihi kategorisine dâhil edilir.<sup>75</sup>

İbn Sînâ, bu imkân kavramını âlemin tabiatına uygulayarak, âlemin ezeli olduğunu ve mevcut halinin zorunlu olduğunu savunur.

Dolayısıyla, "zatıyla mümkün, başkasıyla zorunlu varlık" kategorisi çerçevesinde İbn Sînâ'nın âlem tasavvuru daha doğru anlaşılabilir. Kelamî ve felsefî geleneğe âlemin tabiatı ve ortaya çıkışı hakkındaki kadim tartışmaların temel ayırımı, bu kavram çerçevesinde ele alınmalıdır.

---

<sup>71</sup> A.g.e., 195-196

<sup>72</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 136; amlf, *et-Ta'likat*, 83-84

<sup>73</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, 24; amlf, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 32

<sup>74</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, 25, amlf, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 32-33

<sup>75</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 127, amlf, *el-Hikmetü'l-l Arûziyye*, 35.16, 36.10 (Cüneyt Kaya, "İbn Sînâ Felsefesinde İmkân Kavramının Yeri" kitabından alıntı haliyle, 197)

Felsefî gelenekte Tanrı ve âlem arasında imkân kavramı, kalamî gelenekte ise hûdus (*yaratılmışlık*) kavramı tartışmanın seyrini belirlemektedir. Bu ayrım, felsefî gelenekte Mûcib bi'z-Zât (zorunluluğu gereği zorunlu var eden Tanrı) anlayışını, kalamî gelenekte ise Fâil-i Muhtâr (iradeyle tercih eden Tanrı) anlayışını doğurmuştur.<sup>76</sup> Özellikle âlemin kıdemi, sudûr nazariyesi gibi kadim felsefî tartışmalar da bu temel ayrım üzerinden değerlendirilebilir.

### 2.2.3. Tanrı ile Âlem İlişkisinin Temel Veçheleri

Şimdiye kadar İbn Sînâ'nın varlık kavramı üzerinden metafizik düşüncesini ve nihayetinde Tanrı-âlem ilişkisinin temellerini oluşturan çerçeveyi ortaya koymaya çalıştık. Tanrı-âlem ilişkisinin doğasına yönelik metodik yaklaşımı, "sebep bir varlığın yok iken bir sebep tarafından var edilmesi" şeklinde tanımlanan Meşşâî düşüncenin önemli temsilcilerinden İbn Sînâ'nın bu konuda takındığı tavrın temel biçimleri, onun sudûr görüşlerinde ve zât-sıfat ile zât-fiil anlayışında gözlemlenebilir.

#### 2.2.3.1. Sudûr Teorisi Yönünden Tanrı'nın Âlemle İlişkisi

Bir tek varlıktan böylesine bir çokluğun nasıl meydana geldiğine ilişkin kadim tartışmaların İslam düşüncesindeki kesişim noktasında yer alan İbn Sînâ, selefî Fârâbî gibi "âlemin Tanrı'dan taşma yoluyla meydana geldiğini" savunan sudûr veya kozmik akıllar nazariyesi ile birlik-çokluk problemini açıklamaya çalışmıştır. Sudûr teorisinin temel varsayımları ve şartları dikkate alındığında, Tanrı-âlem ilişkisinin biçimleri, âlemdaki ve maddedeki yetkinlik, Tanrı'nın inâyeti, hikmeti, cömertliği ile birlikte kötülük problemine ilişkin İbn Sînâ'nın görüşleri sistematik olarak değerlendirilebilir.

Sudûr teorisinin temel varsayımlarını şu şekilde özetleyebiliriz:

**Birincisi:** Sudûr teorisinin temel iddiası "âlem ilahî bir feyizle Tanrı'dan meydana gelmiştir (*el-feyzü 'l-ilâhî*). Klasik anlamda burada Tanrı'nın iradesinden söz edilemez. Ancak burada Tanrı'nın varlık hakkındaki zâtî bilgisi ve bu bilgiye dayalı onda oluşan

---

<sup>76</sup> Bu konuda yapılmış bir çalışma için Bkz. Kübra Sümeyye Çamur, Muteahhir Dönemde Kıdem ve Hudûs Tartışmaları: Fâil-İ Muhtâr ve Mûcib Bi'z-Zât Tanrı Anlayışları -Râzî, Âmidî, Tûsî, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı İslam ve Türk Felsefesi Bilim Dalı, 2018)

küllî irade doğrultusunda âlem Tanrı'dan sudûr eder.<sup>77</sup> Bu süreçte haricî bir sebep etkin değildir.

**İkincisi:** Var olan her şey Tanrı'nın kendi varlığına dair bilgisinden sudûr etmektedir. Tanrı'nın kendisini bilmesi neticesinde *ilk akıl* ortaya çıkar ve bu akılda hem varlık hem de bilgi açısından bir çokluk bulunur. Âlemdeki çokluğun kaynağı bu *ilk akıl*'dir.<sup>78</sup> Sudûr teorisine göre, Tanrı bilfiil akleden bir varlıktır.

**Üçüncüsü:** Âlemin Tanrı'dan taşması yalnızca Tanrı'nın varlığının tamlığından kaynaklanmaktadır. Tanrı'nın varlığı ezeli-ebedî olduğundan, âlemin varlığı da bu tamlığın zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkmakta ve bu bağlamda âlemin varlığı da ezeli kabul edilmektedir.<sup>79</sup>

---

<sup>77</sup> İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 315

<sup>78</sup> Başta Gazâlî olmak üzere sudûr teorisi İbn Rüşd, Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî ve Takıyyüddin İbn Teymiyye gibi kelâmcı ve filozoflarca çeşitli açılardan eleştirilmiştir. Ancak bu eleştirilerde göze çarpan en etkili nösyon kelami söylemin merkezi kavramı olan *hudus* yani yoktan yaratma fikrinin teşmil ettiği tarihsel ve düşünsel paradigmanın güçlü oluşudur. Eleştiriler özetle şu şekildedir: 1. Allah'ın varlığını ve O'nun kendi zâtını bilmesini kâinatın O'ndan taşıp çıkması için yeter sebep saymak, diğer bir ifadeyle sudûr olayının zorunlu olduğunu savunmak Allah'ın irade ve ihtiyarını inkâr veya en azından onu sınırlamak anlamına gelir. Bu da pasif bir tanrı anlayışına yol açtığından teolojik açıdan kabul edilemez. 2. Bu teoriyi temellendiren filozoflar her ne kadar sudûrun zaman dışı olduğunu söylüyorsa da sudûr bir olgu ve eylem olduğuna göre belli bir süreçte gerçekleşmesi gerekir. Onlar yaratma fiilinde zaman problemini çözemedikleri için bu teoriyi benimsemişlerdir. Halbuki zaman bakımından yaratma ile sudûr arasında herhangi bir fark yoktur. 3. Mânevî, yalın ve salt olan varlığın fiili de bir ve tektir; dolayısıyla, “Birden ancak bir çıkar” hipotezinden hareketle, “Allah'tan ilk sudûr eden bir olan ilk akıldır” derken mânevî birer varlık olan bu akılların göksel varlıkların cismini ve nefsinin, faal aklın da heyûlâyı meydana getirdiği iddia edilmektedir ki bu apaçık bir çelişkidir. 4. Bu sistemde Allah sadece kendi zâtını bildiği halde O'ndan sudûr eden akıllar hem Allah'ı hem kendi varlıklarının sonradanlığını bilmektedir. Bu, akılların bilgisinin Allah'ın bilgisinden daha çok ve daha kapsamlı olduğu anlamına gelir ki bu durum ulûhiyyet kavramıyla ve Allah'ın mutlak kemâliyle bağdaşmaz. Bakınız: Mahmut Kaya, “*Sudûr*” DİA (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37/468

<sup>79</sup> İbrahim Halil Üçer, *Sudûr Teorisi, İslam Düşüncesinde Teoriler – 1 Metafizik*, 388

**Dördüncüsü:** Sudûr sürecinde varlıklar, ilk ilkeden yalnızca bir anlam almakla kalmaz; aldıkları bu anlamın daha yetkin bir örneğine sahip ilkeye doğru yönelerek yetkinleşirler. Böylece sudûr süreci, hem inişi (nüzûl) hem de yükselişi (urûç) içerir.<sup>80</sup>

**Beşincisi,** Tanrı'dan başlayarak ay üstü âlemdeki maddeden ayrık akıllar (*el-ukûlü'l-müfârîka*), semavî cisimler ve nihayetinde ay altı âlemdeki heyûlâya doğru hiyerarşik bir düzende akan ilahî feyiz, ay altı âlemde maddenin istidadına göre kabul edilir. Maddenin eksikliği ve ilahî feyzi yeterince alamaması, ay altı âlemde kötülüğün ortaya çıkmasının temel sebebidir.

**Altıncısı,** Tanrı'nın kendi zatını, bu zafî bilgidan dolayı âlemdeki düzeni bilmesi ve bu bilginin gereği olarak feyzin bütün varlığa en güzel şekilde sirayet etmesi, İbn Sînâ'nın inâyet doktrininin temelini oluşturur. Ona göre varlık, zâtî itibariyle iyidir; yokluk ise kötüdür. Bu bağlamda sudûr teorisi, "mutlak iyi" olan Tanrı'nın kendi kendiliğinden varlığı yayması ve varlığın iyilikle özdeşleştirilmesi esasına dayanır. Bu yaklaşım, ileride ele alacağımız âlemin mükemmelliği anlayışının da temelini teşkil etmektedir.

### 2.2.3.2. Sıfatları Yönünden Tanrı'nın Âlemle İlişkisi

İslam düşüncesinin bütün formlarında Tanrı'nın "mutlak bir" (*vâhid*), "kudretli" (*kâdir*), "irade sahibi" (*mûrid*), "merhametli" (*râhim*) ve "her şeyi bilen" (*âlim*) gibi mutlak sıfatlar bağlamında âlemle olan ilişkisi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Metafiziksel bağlamda kötülüğün olup olmadığını veya âlemdeki kötülüğün Tanrı ile olan ilişkisinin doğru kurulup kurulmadığını anlamak için, İbn Sînâ'nın birleşik sıfat kategorisinde yer verdiği sıfatları ana hatlarıyla ortaya koyacağız. Zira klasik anlamda kötülük problemine yönelik yaklaşımlarda, özellikle Epikouros, David Hume ve J. L. Mackie gibi düşünürlerin geliştirdiği temel önermelerde Tanrı'nın sıfatları ile âlemdeki kötülüğün uzlaştırılamayacağı iddiası göz önüne alındığında, zât-sıfat ilişkisi daha da önem kazanmaktadır.

#### a) *İlim Sıfatı*

İbn Sînâ'ya göre ilim, Tanrı'nın kendi zatını bilmesidir. Tanrı'nın kendini bilmesi neticesinde varlık meydana gelmiştir.<sup>81</sup>

<sup>80</sup> İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 320-321; Üçer, *Sudûr Teorisi*, 389

<sup>81</sup> İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 313; amlf, *et-Ta'likat*, 43-52

Bütün varlıkların bilgisinin kendisinde soyut bir gerçeklik olarak bulunduğu Tanrı, "bilgi", "bilen" ve "bilinendir." Gerçekte bu kavramlar Tanrı'nın zâtı açısından tek bir şeydir; dolayısıyla çokluk söz konusu değildir.<sup>82</sup> Tanrı'nın "bilme" ve "akletme" sıfatları arasında da hiçbir fark yoktur; her ikisi de mutlak anlamda maddeden soyutlanmışlığı ifade eder.

İbn Sînâ, Tanrı'nın bilgisi ve bu bilgi neticesinde varlık meydana getirmesi olayını iki yönlü ele alır. O'na göre, bütün gerçekliklerin ve var olanların ilkesi olan Tanrı'nın bilgisi dışında hiçbir şey yoktur. Tanrı sebeplerin sebebidir; dolayısıyla sebep olduğu her şeyi bilir.<sup>83</sup>

Tanrı'nın eşyayı bilmesinin aynı zamanda varlığın meydana geliş sebebi olması, İbn Sînâ özelinde Meşşâî düşüncenin sudûrcu tavrının karakteristik bir özelliğidir. Sudûr'un temel ilkeleri çerçevesinde, Tanrı'nın "akıl", "akleden" (*âkil*) ve "mâkul" olması neticesinde varlıkların meydana gelişi, Tanrı'nın ilim sıfatının varlık üzerindeki etkisini güçlendiren önemli bir göstergedir.

İbn Sînâ ve Meşşâî düşüncenin bu yaklaşımına karşı, özellikle Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife'de* "Tanrı'nın cüz'ileri bilmediği" yönündeki eleştirileri dikkat çekicidir.<sup>84</sup> Ancak İbn Sînâ'ya göre Tanrı tikelleri tümel bir tarzda bilir. Böylece İbn Sînâ bu bağlamda Tanrı'nın varlığın ilkesi ve sebebi olduğunu ilim sıfatı üzerinden temellendirmiştir.

---

<sup>82</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ, II*, 104; amlf, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 313-314

<sup>83</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ, II*, 102-103; amlf, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 106-108; amlf, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 314; amlf, *et-Ta'likat*, 43-52, 65

<sup>84</sup> Bu konuyla ilgili olarak İbn Sînâ lehine veya aleyhine O'nun görüşleri çerçevesinde Tanrı'nın cüz'ileri bilip bilmediğine yönelik görüşler için bkz: Rahim Acar, "Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi" *Divan: Disiplinler arası Çalışmalar Dergisi*, sy. 20 (2006/1), 99-118; (Bu makalenin özellikle birinci dipnotunda görüşlerin sahipleri ve onların değerlendirmelerine yer verdikleri eserler yer almaktadır); Hasan Akkanat, "İslam Felsefesinde Tikelleri Tümel Tarzda Bilmek", *Felsefe Dünyası*, 2010/I, Sayı: 51, 144-185

### **b) İrade Sıfatı**

Tanrı, Zorunlu Varlık olarak, bütün varlıkların O'ndan sudûr edip yeniden O'na döneceği (*nüzûl ve urûc*) sıralı bir düzenin kurucusudur.<sup>85</sup>

İbn Sînâ, sudûr teorisi bağlamında kendisinden sudûr eden varlıkları, şuûr sahibi olup olmamalarına ve yapısal özelliklerine göre nebâtî, hayvânî, insanî ve felekî nefisler şeklinde kategorize eder.<sup>86</sup> Bu kategorizasyon sonucu, Allah'ın fiilinin bilgisizlik ve değişimden uzak, saf bir bilgidir meydana geldiğini ifade eder. Varlıktaki düzen ve mükemmellik de bu bilgi sayesinde ideal düzeyde oluşmuştur. Bilgiden çıkan her fiil aynı zamanda bir irade fiilidir. Tanrı, kendisinden sudûr eden bütün varlığı kendi zatı dolayısıyla bilir. Bu nitelik ortadan kaldırıldığında temel yapı da yok olur; tıpkı güneşten "güneşlik" özelliğinin kaldırılması hâlinde güneşin güneş olmaktan çıkacağı gibi.<sup>87</sup> İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın bilgisi tam ve mükemmeldir. Sürekli bir şekilde var olan bütün varlıkların sebebi, O'nun zatına ait bu bilgidir. İrade ise bu bilginin kendisidir: İrade, bütün varlıkların Tanrı'dan en mükemmel biçimde sudûr etmesini sağlayan fiildir.<sup>88</sup> İbn Sînâ, Tanrı'da *irade* ve *idrak* kavramlarının birbirinin yerine kullanılabileceğini belirtir. Ancak ilahî idrak ile insanî idrak farklıdır. Tanrı'nın idraki, mevcutların varlık sebebidir.

*İlk (Evvel), zâtını aklettiği zaman kendisinin neyi gerektirdiğini, yani var olan her şeyi, varlıklarda bulunan iyilik düzenini ve ayrıca söz konusu bu iyilik düzeninin nasıl oluştuğunu akleder.*<sup>89</sup>

İbn Sînâ, bu bağlamda irade sıfatı üzerinden inâyet doktrinine de bir kapı aralamaktadır. İnâyet, Tanrı'nın yalnızca bazı varlıklara iyilik sağlaması değildir; aksine, bütün varlığın ideal bir düzeyde varlık sahasına çıkmasını tasavvur etmesidir.

---

<sup>85</sup> İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 315; amlf, *İlâhiyât-ı Şifâ, II*, 110-111; amlf, *et-Ta'likat*, 43-52

<sup>86</sup> A.g.e., 315

<sup>87</sup> İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 315

<sup>88</sup> A.g.e., 315; amlf, *İlâhiyât-ı Şifâ, II*, 109-110, 147; amlf, *et-Ta'likat*, 46

<sup>89</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ, II*, 112

Bu tasavvur, Tanrı'nın bilgisiyle gerçekleşir ve değişime uğramaz. Böylece varlıktaki yetkinlik ve mükemmellik, Tanrı'nın inâyet ve iradesinin eseridir.<sup>90</sup>

### c) *Kudret Sıfatı*

İbn Sînâ'ya göre kudret, Tanrı'nın zatında mündemiç olan bütün sıfatlarla ilişki içerisinde bulunan bir sıfattır. Allah'ın küllî bilgisinden kaynaklanan sudûr olgusu, aynı zamanda O'nun kudretinin bir göstergesidir.

İnsan kudreti yaratmaya muhtaçtır; insan kudreti varlığa sonradan eklenen bir özellikken, Tanrı'nın kudreti zatının ayrılmaz bir parçasıdır. Tanrı'da kudret, ilimle özdeşdir. Çünkü O'nun zâtı, varlığın taşmasının ilk prensibidir.<sup>91</sup>

## 2.3. İbn Sînâ'da Kötülük Problemi ve Kavramsal Çerçevesi

İnsanın varlık amacını belirleyen, türüne ait tümel ve tikel özellikleri doğrudan etkileyen ve insanî eylemlerin bireysel ve toplumsal düzeyde değerler hiyerarşisindeki statüsünü şekillendiren kavramlar “iyilik” ve “kötülüktür”. Bu kavramlar, klasik ve modern felsefede teolojiden ontolojiye, epistemolojiden etiğe, metafizikten kozmoloji ve nefis teorilerine kadar uzanan geniş bir teorik ve pratik alanı ilgilendirmektedir.

Aydınlanma sonrası literatürde kötülüğün doğası ve kökenine dair yapılan tanım ve tahliller sonucunda, iradî ve ihtiyarî gerekçelerle insanî eylemin ahlakîliği bağlamında ele alınan ahlakî kötülük, kötülük probleminin en önemli çeşidi olarak öne çıkmıştır. Buna ilaveten, insanın iradesi, gücü ve ihtiyarı dışında oluşan fizikî/doğal kötülük, kötülüğün ve iyiliğin doğasına yönelik ontolojik bir açıklama ihtiyacını da beraberinde getirmiştir.<sup>92</sup>

Modern düşüncede kötülük problemine ilişkin yaklaşım, tanım ve tasnifler insan merkezli ve ahlak temelli olup, Tanrı-insan ilişkisine odaklanan, pozitif ve negatif teolojiyi ilgilendiren bir mesele olarak ele alınmıştır. Dolayısıyla modern düşüncedeki teodise yaklaşımları da yine bu eksen üzerinde şekillenmiştir.

<sup>90</sup> İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 315; amlf, *et-Ta'likat*, 64, 141

<sup>91</sup> İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 316

<sup>92</sup> Ahmet Cevizci, “Kötü”, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005), 1028

Kötülük problemi, âlemdede meydana gelen kötülüğün doğası, kaynağı, nedenleri ve sonuçları açısından Tanrı merkezli bir problematik olarak ortaya konulmuştur. Bu bağlamda, Tanrı-âlem ilişkisinin kuramsal ve kavramsal çerçevesinin zemini ve zihinsel sorgulamaların başladığı yer, felsefenin bir alt disiplini olan metafiziktir. Klasik düşüncede metafiziğin en asli ve zâtî kavramı olan varlık (*viücûd-mevcûd*) çerçevesinde iyiliğın ve kötülüğün ontolojik yapısının temel kodlarını çözerek, felsefenin diğere alt disiplinlerinde bu kavramların izini sürmek, İbn Sînâ'nın konu hakkındaki görüşlerini ortaya koymak açısından daha işlevsel olacaktır.

İbn Sînâ'nın kötülük problemine yaklaşımında dikkat edilmesi gereken en önemli hususlardan biri, bu problemin onun sisteminde nasıl konumlandırıldığıdır. Klasik dönemin bir filozofu olan İbn Sînâ, kötülük sorununu Tanrı-insan ilişkisi çerçevesinde değil, Tanrı-âlem arasındaki ontolojik, epistemolojik ve teleolojik ilişki çerçevesinde ele almıştır. Filozofun teodise yaklaşımları da bu çerçevede şekillenmiştir. İbn Sînâ'nın özellikle ahlak bağlamında kötülük sorununa ilişkin görüşlerinde nefis merkezli bir yaklaşımı olduğu görülse de onun küllî sistemi içerisinde nefsin konumu ve varlık hiyerarşisindeki statüsü, bu yaklaşımın da nihayetinde Tanrı-âlem ilişkisine irca edilmesi gerektiğini göstermektedir.

Küllî bir sistem filozofu olan İbn Sînâ'da iyilik ve kötülük kavramları eserlerinde genellikle "*şerr, eş-şerr, hayr, el-hayr*" kullanımlarıyla geçmektedir. Bu kavramlar, onun metafizik, ahlak, nefis ve meâda dair görüşlerinde hem bağımsız hem de açıklayıcı veya aracı kavramlar olarak önemli bir yer tutmaktadır.

İyilik ve kötülüğün yalnızca insanî eylemler bağlamında değerlendirilmesine karşılık, İbn Sînâ ve onun tevarüs ettiği Antik Yunan düşüncesi, bu kavramları varlık ve yokluk bağlamında ontolojik bir çerçevede ele alarak, kavramların hem felsefî statüsünü belirlemiş hem de felsefenin bütün alt disiplinlerine uygulanabilir bir düzeye taşımıştır.

Bu nedenle çalışmamızın bu kısmından itibaren İbn Sînâ'nın kötülük problemine bakış açısını, kavramsal çerçeveyi ve iyilik-kötülük kavramlarının felsefenin alt disiplinlerinde nasıl ele alındığını ortaya koyacağız.

İbn Sînâ'nın kötülük sorununa ilişkin yaklaşımını ve görüşlerini temel sistematığı içinde değerlendirebilmek için öncelikle bu soruna dair temel kavramsal çerçeveyi ortaya koymak gerekmektedir. Zira İbn Sînâ, kavramlar üzerinden yeni sistemler inşa

eden ve mevcut kavramlara yeni anlamlar yükleyerek felsefî düşüncede yeni alanlar açan bir düşünce yetisine sahiptir.

İbn Sînâ'nın eserleri incelendiğinde, kötülük problemine ilişkin öne çıkan bazı temel kavramlar bulunmaktadır. Bu kavramları hangi çerçevede ele aldığını ve nasıl bir anlamda kullandığını kısaca açıklayacağız.

### 2.3.1. Hayr / İyilik

"Hayr" kelimesi, "iyi olmak, iyilik etmek, üstün olmak" gibi anlamlara gelir ve "şer" in karşıtı olarak kullanılır.<sup>93</sup> İslam düşüncesinin bütün kelimî, felsefî ve irfanî yaklaşımlarında bu iki kavram hem ontolojik hem de ahlakî anlamda önemli kavramlardır.

İbn Sînâ'da iyilik kavramı, varlığın bilfiil meydana gelmesi ve bizzat varlık olması nedeniyle ontolojik bir nitelik taşır. Düşünür, iyiliği Zorunlu Varlık (*Vâcibu'l-Vücûd*) kavramı çerçevesinde açıklar. Ona göre, "İyilik kısaca her şeyin arzuladığı şeydir. Her şeyin arzuladığı şey ise varlıktır veya varlığın varlık açısından yetkinliğidir. Binaenaleyh varlık sırf iyilik ve sırf yetkinliktir".<sup>94</sup>

Bu tanımda en önemli unsur, Tanrı'nın tam yetkin olması ve bu yetkinliğin *tam iyilik* ile özdeşleştirilmesidir.<sup>95</sup> O, mümkün ve zorunlu varlık ayrımı yaparak, mümkün varlıkların eksiklik ve yokluk hali nedeniyle *sırf iyilik* olarak kabul edilemeyeceğini belirtir.<sup>96</sup>

İbn Sînâ'nın varlık ve yokluğa ilişkin ontolojik çözümlerinde, özellikle illet-ma'lûl ilişkisinde gâî sebep vurgusu vardır ve burada iyilik tam illet olarak görülür. İyilik, her şeyin arzuladığı ve varlığın tamamlandığı şeydir.<sup>97</sup>

---

<sup>93</sup> İbn Manzûr, "*hyr*" Lisânü'l-'Arab, (Beyrut: Darü'l- Hadis, 1956)

<sup>94</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ*, II, 100-101

<sup>95</sup> A.g.e., 101

<sup>96</sup> A.g.e., 101

<sup>97</sup> A.g.e., 84

İbn Sînâ'da iyilik kavramı, *inâyet*, *cömertlik*, *varlık*, *yetkinlik*, *tamlık*, *tedbir* ve *kötülük* gibi kavramlarla hem ontolojik hem de epistemolojik anlamda ilişkilidir. Örneğin, Tanrı'nın kendi zatını bilmesi ve bu bilgiye dayalı olarak âlemdeki iyilik düzenini bilmesi, inâyet doktrinini oluşturur. Burada iyilik, varlık ve bilfiil meydana gelme ile özdeşleştirilmiştir.<sup>98</sup> İbn Sînâ, cömertlik kavramını da iyilikle ilişkilendirir. Ona göre Tanrı'dan varlığa yönelen fiillerin Tanrı'ya nispeti cömertlik, etkilenen varlığa nispeti ise iyiliktir. Tanrı'nın cömertliği hiçbir karşılık beklemezsizin başkasına fayda vermek şeklindedir.<sup>99</sup>

*İlahiyat-ı Şifâ* adlı eserinde İbn Sînâ âlemin Tanrı'dan sudûrunu açıklarken hareketin ilkesini "ma'sûk" kavramı ile ifade eder ve âşığın katında iyiliğin bulunduğunu belirtir. Buna göre Tanrı, zâtına âşıktır ve bu aşk da iyiliktir.<sup>100</sup>

### 2.3.2. Şer / Kötülük

"Şer", kendisinden hoşlanılmayan, istenilmeyen zararlı kabul edilen, bir şeyin doğal tabiatına aykırı olan gibi anlamlara gelir.<sup>101</sup>

İbn Sînâ kötülüğü "biz-zât" (*şerr-i bi'z-zât*) ve "bil'araz" (*şerr-i bi'l-âraz*) olmak üzere ikiye ayırır. Biz-zât kötülük, eşyanın tamamen yok olması değil, ona ait yetkinliğin yokluğudur. Bil'araz kötülük ise yetkinliğe engel olan şeylerdir ve yalnızca maddeye ilişir. Maddenin ay altı âlemde eksik olması ve tam yetkin olmaması, kötülüğün sebebidir.<sup>102</sup>

---

<sup>98</sup> A.g.e., 42

<sup>99</sup> A.g.e., 42

<sup>100</sup> A.g.e., 131

<sup>101</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Şer" DİA (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/539; İbn Manzur, "Şerr" Lisânü'l-'Arab; Mütercim Mustafa Efendi, *Kâmusu'l-Mûhit Tercümesi, II*, Yayına Hazırlayan: Mustafa Koç- Eyüp Tanrıverdi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 427

<sup>102</sup> İbn Sînâ, *İlahiyât-ı Şifâ, II*, 162, 167, 168

İbn Sînâ'ya göre, "iyi" varlığın kemâlidir; "kötü" ise bu kemâlin yokluğudur. Gerçek iyi olan Tanrı tam ve yetkindir. O'ndan başka bütün varlıklarda noksanlık bulunduğu için âlemde kötülük vardır.<sup>103</sup>

İbn Sînâ, kötülüğü salt bir yokluk olarak görür. Ancak, bu yokluk tür ve doğaya ait yetkinliklerin yokluğudur. Bil'araz kötülük, yetkinliği engelleyen unsurlar tarafından meydana gelir. Mutlak yokluk ise kötülük olarak kabul edilmez.

İbn Sînâ, kevn ve fesâd âlemi olan ay altı âlemde kötülüğü üç kısma ayırır:

I. Cehalet: Bilgisizlik, zayıflık, yaratılıştaki eksiklikler.

II. Elem ve keder: Sebebin idrakindeki eksiklikten kaynaklanan kötülükler.<sup>104</sup>

III. Kötülenmiş fiiller: Yani günahlar.<sup>105</sup>

Hilmi Ziya Ülken, bu türleri sırasıyla fizikî, psikolojik ve metafizik kötülük olarak adlandırmıştır.<sup>106</sup> Ancak biz bunları klasik tasnife uygun olarak şu şekilde sınıflandırabiliriz:

I. Doğal kötülük,

II. Metafiziksel kötülük,

III. Ahlakî kötülük.

Bu kavramsal çerçeveyi daha sonra, kötülük probleminin merkezî tartışmaları bağlamında daha ayrıntılı olarak ele alacağız.

İbn Sînâ'nın iyiliği ontolojik bir çerçevede ele aldığını yukarıda görmüştük. İyiliğin mukâbili olarak kötülüğü de aynı çerçevede ele alan düşünürümüz, onu "yokluk" olarak görmektedir. Ancak İbn Sînâ her türlü yokluğu kötülük olarak görmez. O bir şeyin doğasına ait bir durumun veya yetkinliğin yokluğunu kötülük olarak görür. Diğer

---

<sup>103</sup> H. Ömer Özden, "İbn-i Sina ve Leibniz'de Kötülük Problemi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 13 (Haziran 1997), 73

<sup>104</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ, II*, 161, 165; amlf, *en-Necat*, 284-288

<sup>105</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ, II*, 165; amlf, *en-Necat*, 287

<sup>106</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, (İstanbul: 1946), 280; amlf, *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirler I*, (İstanbul: İş Bankası Yayını, 1967), 103

taraftan araz olan kötülüğü ise o görecelik kabilinden değerlendirir ve onu bir şeyin tabiatında var olan bir yetkinliğin kullanılamaması, engellenmesi olarak tarif eder.<sup>107</sup>

İbn Sînâ'nın kötülüğü salt bir *yokluk* olarak görmesi, onun kötülüğü tamamen yok saydığı anlamına gelmemektedir. Klasik literatürde yer alan ifadesiyle "şer âdemidir" görüşü, kötülüğün bir eksiklik ve yokluk olması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu yokluk veya eksiklik, bir şeyin tür ve tabiatında var olan sabit yetkinliklerden birinin yokluğudur.<sup>108</sup>

Kötülüğün doğasına ilişkin açıklamasının ardından İbn Sînâ, kötülüğün ay altı âlemde maddede ortaya çıktığını belirtir. Varlığa geliş sırasında bazı dış kötülüklerin maddeye yerleşerek onun özel yeteneğinin gelişmesine engel olduğunu, bunun da ondaki ikinci yetkinliği yok ettiğini ifade eder.<sup>109</sup> Böylece düşünürümüz, kötülüğü hem ontolojik hem de epistemolojik anlamda "âraz" cinsinden kabul eder ve onu iyiliğin yokluğu olarak kavramsallaştırır. Diğer taraftan, kötülük sorununa ilişkin bahislerde kötülüğün nasıl problem hâline geldiğini ve hangi temel çerçevede konumlandırıldığını ileride yeniden ele alacağız.

### 2.3.3. İnâyet

Arapça ع-و-ن kökünden gelen *inâyet*, Tanrı'nın ilmi dâhilinde olan âlemi bilgi, hikmet ve tanrısal bütün diğer sıfatlar bağlamında yönetmesidir.<sup>110</sup> Bu açıdan *inâyet* ayrıca Tanrı'nın âlem dâhil bütün mevcuda ilişkin bilgisi, onu hikmetle idaresi ve ona olan feyzi manasındadır.<sup>111</sup>

<sup>107</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ*, II, 162

<sup>108</sup> Mutahharî, *Adli İlâhi*, 139

<sup>109</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ*, II, 162

<sup>110</sup> Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, 16. bs. (Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 1999), 435; Râğıb el-İsfahani, *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, Çev. Yusuf Türker (İstanbul: Pınar Yayınları, 2007), 1070; Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, (İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2011), 736; Cevizci, "İnâyet", *Felsefe Sözlüğü*, 464

<sup>111</sup> İbn Manzur, "any" md., *Lisanü'l-Arab*, II, 912; Kasım Turhan, "İnâyet" DİA (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/265

İbn Sînâ'da kötülük sorununa ilişkin önemli kavramlardan biri de inâyettir. İnâyet, düşünürün varlık, nefis ve bilgi teorilerinde önemli bir yer tutar. Tanrı'nın âlemdeki iyilik düzenini bilmesi ve buna uygun feyzin en güzel şekilde bütün varlığa sirayet etmesi, sudûr teorisi çerçevesinde onun *inâyet doktrini*'ni oluşturur.<sup>112</sup>

İbn Sînâ'ya göre Tanrı iyilik ve yetkinliğin temel illetidir. Ondandır hoşnutlukla mümkün olan en kâmil şekilde iyilik taşar. Tanrı'nın aklettiği mükemmel düzenin ondan taşarak varlık sahasına çıkması inâyetin anlamını oluşturur.<sup>113</sup>

Düşünürümüz *el-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı eserinde *inâyeti* şöyle tanımlar:

*İnâyet, Evvel'in (İlk Sebep) ilminin, bütünü ve en güzel düzeni oluşturacak şekilde bütün varlığı ihata etmesi ve bu düzenin O'ndan zorunlu olarak meydana gelmesidir. Bu süreçte herhangi bir kasıt veya talep yoktur; yalnızca zorunlu bir taşma söz konusudur.*<sup>114</sup>

İbn Sînâ'nın sisteminde *inâyet*, iyilik, düzen, tertip ve varlık gibi kavramlara da kaynaklık eder. *Uyûnu'l-Hikme* adlı eserinde Tanrı'nın inâyeti, hem bütün varlığa varlık verme şeklinde ortaya çıkar hem de varlık kazanan âlemde iyiliğin kötülüğe baskın olmasını sağlar.

İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın saf iyiliği, varlığının mükemmelliğinden gelir; eksiklik ve bilkuvvelik gibi noksanlıklar onda bulunmaz. O, zatî olarak iyilik verirken, arizî ve dolaylı yollarla kötülüğe sebep olabilecek durumlar da meydana gelir.<sup>115</sup>

Kısaca, İbn Sînâ'nın inâyet anlayışı şu cümleyle özetlenebilir: "Tanrı mutlak iyidir ve O'ndan sadır olan her şey de iyidir." Bu bağlamda âlemdeki kötülükler ise ilerde detaylandıracağımız eş-şerr bi'l-'araz (*arizî kötülük*) kapsamında değerlendirilmektedir.

---

<sup>112</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ, II*, 160, amlf, *et-Ta'likât*, 64, 141

<sup>113</sup> A.g.e., 160

<sup>114</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 168-169

<sup>115</sup> İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme*, 59

### 2.3.4. Cömertlik (Cûd / Cevâd)

İbn Sînâ'da *cömertlik* kavramı, inâyet, iyilik, yetkinlik ve irade kavramlarıyla yakın ilişki içindedir. İnsana ait ahlakî bir erdem olan cömertlik, Tanrı'nın âleme karşılıksız iyiliği ve inâyeti bağlamında ele alınır. Düşünürümüze göre, cömertlik her yönüyle bir yetkinlik halidir. Ve bu yetkinlik verene nispeten cömertlik; alan için ise bir iyiliktir. Bu iyilik ve cömertlik hali her bağlamda karşılıksız olmalıdır.<sup>116</sup>

Tanrı'dan varlığa sirayet eden fiillerin Tanrı'ya nispeti cömertlik, varlığa bakan yönü ise iyilik olarak değerlendirilir. Sudûr teorisi bağlamında Tanrı güzellik ve iyilik kaynağıdır. Tanrı'nın varlık verme fiili herhangi bir gaye veya karşılık beklentisi olmaksızın gerçekleşir; bu da cömertliğin mahiyetini oluşturur.<sup>117</sup>

İbn Sînâ, Tanrı'nın varlık vermesini de böyle bir karşılıksız iyiliğin, saf cömertliğin bir tezahürü olarak görür.

### 2.3.5. Yetkinlik (Kemâl / Tamlık)

İbn Sînâ'da *yetkinlik* kavramı oldukça geniş bir alanı kapsar. Onu insan anlayışından nefis, bilgi ve ahlak anlayışına; âlem ve Tanrı tasavvuruna kadar her alanda bu kavram temel bir yer tutar.

Biz burada yetkinliği iki ana başlıkta ele alacağız:

#### 2.3.5.1. Tanrı'nın Yetkinliği

İbn Sînâ'ya göre *yetkinlik*, “Tam, kendisinde bulunması gereken her şeyin bulunmasına ve kendinde olmaması gereken şeylerin de bulunmamasına denir. Tamlık fiilde, his ve duygularda (*infiâl*) ve nicelikte olabilir. Tam kavramının mukâbili ise eksik (*nâkııs*) kavramıdır”.<sup>118</sup>

Tanrı, *mutlak tamlık* ve *yetkinliğin* sahibidir. O'nda eksiklik yoktur; her türlü *kemâl* O'ndadır. Tanrı'nın dışında kalan varlıklarda ise eksiklikler bulunur. O, yalnızca kendisine ait olan yetkinliği en mükemmel şekilde taşır.

<sup>116</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ*, II, 45

<sup>117</sup> A.g.e., 113; amlf, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 144

<sup>118</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, 257. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 284.

Tanrı, tüm varlığı sudûr ettiren ve bu varlıktaki tüm yetkinliklerin kaynağı olan Zorunlu Varlıktır. O, sırf varlık, sırf iyilik ve sırf yetkinliktir. Ayrıca, Tanrı kendi zatını en mükemmel şekilde bilir ve sever; bu aşk da zatî yetkinliğin bir göstergesidir.<sup>119</sup>

### 2.3.5.2. Varlığa İlişkin Yetkinlik

İbn Sînâ'ya göre âlemdeki tüm varlıklar, kabiliyetlerine (*istidatlarına*) göre yetkinlik kazanır. Ancak ay-altı âlemde yetkinlik sonradan kazanılan bir niteliktir. Eksiklik ve kötülük, bu yetkinliklerin eksikliği veya yokluğu şeklinde ortaya çıkar.<sup>120</sup>

Kemâl eksikliği kötülükle ilişkilendirilir: Tanrı tam kemâl sahibiyken, diğer varlıklar ona göre eksiktir.

### 2.3.6. Hayru'l-Mahz (Mutlak İyilik)

*Hayru'l-mahz* kavramı, İbn Sînâ'da Tanrı'nın sıfatları ve âlemle ilişkisinin temelini oluşturur. Tanrı mutlak fiil, mutlak kemâl ve mutlak hayırdır.<sup>121</sup>

İbn Sînâ'ya göre Tanrı'dan sudûr eden varlıklar doğaları gereği iyidir. Âlemde görülen kötülükler ise doğrudan Tanrı'dan değil, varlıkların eksikliklerinden kaynaklanır. İbn Sînâ'da *ahsenü'n-nizâm*, *nizâmü'l-hayr*, *nizâmü'l-ekmel* ve *yoksunluk* gibi kavramlar da bu yapı ile ilişkilidir. Bu kavramsal bütünlük, âlemin mükemmelliğini ve Tanrı'nın saf iyiliğini vurgular.

İyilik (*hayr*), kötülük (*şerr*), inâyet, cömertlik (*cûd-cevâd*), yetkinlik (*tam-kemâl*) ve mutlak iyilik (*hayru'l-mahz*) gibi kavramlar, İbn Sînâ'da birbirini tamamlayan unsurlar olarak karşımıza çıkar. Bu kavramların bir araya gelerek anlamlı bir bütün oluşturması, ontolojik ve epistemolojik çerçevede bütün mevcudatın belli bir plan ve kevnî bir kanunla meydana geldiğini göstermektedir. Ayrıca, İbn Sînâ sisteminin sahip olduğu teorik tutarlılığı ve sağlam bir alt zeminin varlığını da ortaya koymaktadır. Bu

<sup>119</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ*, II, 100; İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 310; amlf, *Dânişnâme-i Alâî*, 328-30.

<sup>120</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ*, II, 42; Muharrem Şahiner, "İbn Sînâ'da Yetkinlik" (Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı, 2014), 96

<sup>121</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ*, II, 100

kavramlara ilişkin dikkat çekici bir diğer husus ise, İbn Sînâ'nın *şer* kavramı dışındaki tüm bu kavramları Tanrı'ya ait sıfatlar olarak kullanmasıdır.

Şimdiye kadar İbn Sînâ'da kötülük probleminin kavramsal şemasının ne olduğu ve problemin onun sisteminde dayandığı teorik zemin belirlenmeye çalışılmıştır. Bundan sonraki bölümde ise, asıl çalışma konumuz olan İbn Sînâ'da kötülük problemi ve bu probleme dair geliştirdiği teodise yaklaşımlarının neler olduğu ortaya konulacaktır.

#### 2.4. İbn Sînâ'da İyilik Ve Kötülüğün Ontolojik Yapısı

İbn Sînâ'da *varlık* kavramı, ontolojik, epistemolojik, mantıksal ve metafiziksel yönleriyle oldukça geniş bir teorik zemine sahiptir. Yukarıda detaylıca incelediğimiz kavramsal şemanın bir gereği olarak, biz de iyilik ve kötülüğün durumunu öncelikle ontolojik çerçevede ele alacağız.

İbn Sînâ, *Şifâ* külliyatında belli bir düzen içerisinde metafiziğin konusu, ilkeleri ve amaçlarını ortaya koyduktan sonra, geniş bir şekilde "varlık" kavramını ele almakta bu kavramın tarif, tasnif ve tahlillerini sunmaktadır. Düşünür, *er-Risâletü'l-Arşîyye* adlı risalesinde ise daha dar kapsamda, Allah'ın ve peygamberliğin ispatı çerçevesinde, varlığı iyilik ve kötülük açısından yeni bir tasnife tabi tutmaktadır.

İbn Sînâ bu bağlamda şöyle der:

*Deriz ki bilinen varlıklar ya tam iyi ya tam kötü veya bir bakıma iyi bir bakıma kötüdür. Bir bakıma iyi bir bakıma kötü olanda da ya iyilik ya da kötülük baskındır ya da iyilik ve kötülük eşit düzeydedir.<sup>122</sup>*

Bu görüş çerçevesinde İbn Sînâ, varlıkları iyilik ve kötülük nispeti açısından şu şekilde tasnif eder:

1. Mutlak iyi,
2. Mutlak kötü,
3. Baskın iyi,
4. Baskın kötü,

---

<sup>122</sup> İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 322

## 5. İyilik ve kötülüğün eşit düzeyde olduğu durum.

İbn Sînâ'nın bu tasnifi, onun varlık anlayışında mevcutlar arasındaki hiyerarşik düzeni de ortaya koymaktadır. Zorunlu Varlıktan sudûr eden varlıklar, ay üstü ve ay altı âlemde mufârik akıllar, semavî felekler, faâl akıl, nefis, insan ve diğer varlık türleri şeklinde aşağıya doğru bir iniş sırası göstermektedir. Bu nüzûl sırası aynı zamanda varlıkların ontolojik statüsünü de belirlemektedir.<sup>123</sup>

İbn Sînâ'ya göre, iyilik ve kötülük pozisyonları birbirine eşit derecede mütekebil değildir. İyilik, varlık ve var olma açısından kemâl ve mükemmellik anlamına gelirken; kötülük, yokluk, eksiklik ve doğaya ait yetkinliklerin eksikliği olarak kabul edilmektedir.

Dolayısıyla İbn Sînâ, (2) mutlak kötü, (4) baskın olarak kötü ve (5) iyilik ve kötülüğün eşit düzeyde olduğu durumu reddeder. Ona göre kötülüğün baskın olduğu veya iyilikle eşit olduğu bir âlem anlayışı, ilahî hikmetle bağdaşmaz.<sup>124</sup> Çünkü iyilik ve kötülüğün eşit olması durumunda yetkinlik de eşit olurdu ve bu da daha büyük bir kötülük doğururdu.<sup>125</sup> Böyle bir senaryo onun sisteminde dışarıda bırakılmaktadır.

İbn Sînâ'nın sisteminde kabul edilen tasnifler (1) mutlak iyi ve (3) baskın iyi olup, şimdi bunların neye tekabül ettiğine bakalım.

### 2.4.1. Mutlak İyilik

İbn Sînâ ontolojisinde "mutlak iyi" kavramı, onun bütün eserlerinde olduğu gibi *Hayru'l-Mahz* (Sırf İyilik) olan *Allah* ile özdeşleştirilmiştir. O, Tanrı'nın özü gereği sırf iyilik olduğunu ifade eder.<sup>126</sup>

İbn Sînâ'da bu bağlamda Tanrı;

- Daima bilfiil durumundadır,
- Sırf iyiliktir (*hayru'l-mahz*),

---

<sup>123</sup> A.g.e., 320

<sup>124</sup> İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 322

<sup>125</sup> A.g.e., 322

<sup>126</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ*, II, 100-101, 114

- Sırf yetkinliktir,
- Kendisinde eksiklik ve kötülük bulunmayan tek varlıktır.

Ayrıca, bütün varlığa iyiliğini ve yetkinliğini veren bir ilkedir. Bu yüzden İbn Sînâ, Tanrı'yı “tam iyilik” (*hayrun mahz*) hem de “sırf güzellik” (*el-cemâl ve'l-behâü'l-mahz*) olarak adlandırır.<sup>127</sup>

İyiliğin bir başka yönü de her şeyin doğası gereği arzuladığı ve varlığının onunla tamamlandığı şey olmasıdır. Bu da “mutlak iyilik” olan Tanrı'dır. Mutlak İyi olan Tanrı, âlemdeki düzenin ve nizamın temel ilkesidir. Sudûr süreciyle âleme taşması da iyilik yoluyla gerçekleşmiştir. Tanrı'nın kendi zatını akletmesiyle başlayan sudûr süreci, âlemdeki bütün varlıkların düzenini sağlar ve bu düzenin ilkesi Tanrı'nın aşkı ve iyiliğidir.<sup>128</sup>

İbn Sînâ'nın bu yaklaşımı, Tanrı kaynaklı bir metafiziksel veya doğal kötülük anlayışının reddedilmesine de imkân verir. Tanrı'dan gelen her şey iyidir; kötülük ancak mümkün varlıkların eksik ve yetkinsiz doğalarından kaynaklanmaktadır.

İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye* risalesinde mutlak iyilik kategorisine, sudûr sürecinin ikinci halkasını teşkil eden *mufârik akıllar ve semavî felekleri* de dâhil etmektedir.<sup>129</sup> Yeni Plâtonculuğu karakterize eden bir teori olan sudûr teorisinin âlem yapısında ayrık (*mufârik*) akıllar ve semavî feleklerden oluşan ay üstü âlem, Tanrı'ya yakınlığı itibarıyla ilahî cömertlik, irâde ve yetkinliğin en çok görüldüğü varlık sahasıdır. Burası, onun âlem görüşünde kevn ve fesâdın bulunmadığı ay üstü âlemdir. İbn Sînâ'nın buna dair üç gerekçesi bulunmaktadır.

**Birincisi:** Tanrı'dan taşan yetkinliğin, inâyetin, iyiliğin, irâdenin ve cömertliğin ilk halkası olmalarıdır. Bu yönüyle onlar özel bir varlık sahasında bulunmaktadır. İbn Sînâ'ya göre, “Allah'tan sudûr eden ilk varlık (ona en yakın ve soyut olduğu için) en şerefli ve en değerlidir. Tanrıdan taşan yetkinlik en şerefli olan varlık kategorisinden aşağıya doğru bayağı olan maddeye varıncaya kadar iner.”<sup>130</sup>

<sup>127</sup> A.g.e., 101

<sup>128</sup> A.g.e., 109, 131

<sup>129</sup> İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 322

<sup>130</sup> A.g.e., 321; İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ, II*, 107, 109,134

**İkincisi:** İbn Sînâ, *Metafizik* adlı eserinin dokuzuncu makâlesinin ikinci faslında, göklerin yakın muharrikinin nefis olduğunu ve bu nefsin hareketinde temel belirleyici ilkenin, “ihtiyarla gerçek iyiliği” (*hayr-ı hakikî*) irade etmek zorunda olduğunu ifade eder. Ancak bu hareketin başlangıcındaki irade, bir arzu vasıtasıyla oluşur. İbn Sînâ’ya göre bu hareket, melekî veya felekî bir ibadettir.<sup>131</sup> Bu iyilik, ya hareket ile elde edilip ulaşılabilecek bir şeydir ya da kendi başına var olan ve elde edilmek için fâil ve gâi bir sebebe ihtiyaç duymayan bir iyiliktir. Dolayısıyla, hareketin ilkesini nefisten alan semavî varlıkların yakın sebeplerinin Tanrı olması ve Tanrısal inâyet ile yetkinliğin ilk halkalarını teşkil etmeleri dolayısıyla, Tanrı’ya benzeme ve kemâl bakımından onun zâtını düşünme gibi imkânları vardır. İşte bu da gerçek iyiliktir.<sup>132</sup>

**Üçüncüsü:** Sudûr sürecinin ilk halkasını teşkil eden ay üstü âlemdeki varlık sahasının dairesel hareketini gerçekleştirmesinde fâil sebep olan Tanrı’nın bilgisinin, iradesinin, kudretinin, inâyetinin ve yetkinliğinin ilk gerçekleştiği yer olmasıdır.<sup>133</sup>

İbn Sînâ, (onun düşünce sistemi göz önünde bulundurulduğunda ve ileride daha detaylı bir şekilde ele alacağımız üzere) kötülüğü *eş-şerr bi’z-zât* ve *eş-şerr bi’l-âraz*<sup>134</sup> şeklinde ikiye ayırdıktan sonra, her iki tür kötülüğü de maddeye nispet eder ve ay altı âlemdeki maddenin yapısına hamleder. Dolayısıyla İbn Sînâ, ay üstü âlemde yer alan semavî akıllar ve feleklerin maddeden berî olması ve yakın sebep olarak Tanrı’ya nispet edilmesi sebebiyle, onlarda kötülüğün bulunmadığı ve var olmaları sebebiyle onların tamamen iyi oldukları sonucuna ulaşır.<sup>135</sup>

#### 2.4.2. Mutlak Kötülük

İbn Sînâ’da, iyiliğin varlık, kötülüğün ise yokluk olduğu (*şerr ademidir*) anlayışının doğal bir sonucu olarak, kötülüğün yokluk statüsünde değerlendirilmesi onun tam anlamıyla bir yokluk olarak görülmesine yol açmıştır. Ancak bu, yanlış bir anlayıştır.

---

<sup>131</sup> A.g.e., 134

<sup>132</sup> A.g.e., 109, 131

<sup>133</sup> Muhammet Fatih Kılıç, “İbn Sînâ’nın Sebeplilik Teorisi”, (Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı), 2013), 174

<sup>134</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ*, II, 162

<sup>135</sup> İbn Sînâ, *er-Risâletü’l-Arşîyye*, 322; amlf, *İlâhiyât-ı Şifâ*, II, 162

Kötülüğün yoklukla özdeşleştirilmesi, onun tamamen yok olması anlamına gelmemektedir. Böyle bir görüş hem hayatın gerçeklerine hem de ilahî hikmete aykırı olur. Zira dünyamızda ve çevremizde her gün körlük, sağırlık, zulüm, bilgisizlik, güçsüzlük, ölüm ve deprem gibi kötülükler gözlemlenmektedir. Dolayısıyla, bu tür şeylerin varlığını ve kötülük niteliklerini inkâr edemeyiz.<sup>136</sup>

İbn Sînâ, kötülüğün mutlak manada yokluk olmadığını; aksine, bir şeyin doğasına ait bir yetkinliğin çeşitli sebeplerle yok olması, kullanılamaması veya bir yetkinliğe engel olunması durumunda ortaya çıkan bir kemâl eksikliği olarak görmektedir. O, bunu ileride daha detaylı olarak ele alacağımız "*var oluştaki bir yoksunluk*" olarak tanımlamıştır.<sup>137</sup>

Varlık karşısında "mutlak yokluk" anlamında bir kötülüğün bulunması imkânsızdır. İbn Sînâ bunu ilahî hikmete aykırı bulur.<sup>138</sup> Ona göre, kötülük ancak varoluştaki yoksunluk olarak tarif edilebilir. Mutlak kötülük kavramı, yoksunluk (âdem-i mutlak) veya olumsuzluk anlamında anlaşılmalıdır. Çünkü varoluştaki yoksunluk türünden bir kötülük, varlık içinde kısmî bir yokluk veya türün ferdine ait bir eksikliklerdir.

Mutlak yokluk, eğer var olsaydı, mutlak anlamda kötülük ya da genel kötülük olurdu. Bu durum, iyilik ile varlık arasındaki özdeşlikten kaynaklanır. Çünkü eğer var olmak iyi olmaksa, hiç olmamak da kesinlikle kötü olmaktır. Ancak mutlak kötülük yoktur ve olamaz; çünkü onun varlığı kavramsal açıdan kendi içinde çelişkilidir. Başka bir ifadeyle, mutlak yokluğun var olabilmesi için varlık gereklidir. Oysa mutlak yokluk, varlığın tamamen yokluğu anlamına gelir ve böyle bir şeyin var olması mümkün değildir.<sup>139</sup>

---

<sup>136</sup> Mutahhâri, *Adl-i İlâhî*, 138

<sup>137</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ*, II, 162

<sup>138</sup> İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 322

<sup>139</sup> Shams C. İnati, *The Problem of Evil: Ibn Sînâ's Theodicy*, (Binghamton Üniversitesi: Global Publications İnstitute of Global Culturel Studies, 2000), 67

### 2.4.3. İyiliğin Baskın Olarak Bulunduğu Yer: Âlem

İbn Sînâ'nın âlem anlayışının temelinde, onun metafizik sisteminin bütün kuramsal ve kavramsal boyutunu ilgilendiren Zorunlu Varlık (*Vâcibu'l-Vücûd*) –mümkün varlık, varlık–mahiyet, sebep–sebepli, madde–suret, cevher–araz gibi ikili taksimlerle birlikte sudûr teorisi bulunmaktadır. Sudûr teorisi bağlamında ise, âlem ay altı ve ay üstü şeklinde ikili bir yapı halinde karşımıza çıkmaktadır.

Bütün bu ikili yapıyı ve yukarıdaki taksimi esas alarak İbn Sînâ'nın âlem görüşünü detaylı bir şekilde ele almak çalışmamızın sınırlarını aşacağından, konuyu mümkün varlık ve imkân anlayışı çerçevesinde inâyet doktrini bağlamında, iyinin baskın olduğu âlem görüşüyle sınırlı olarak inceleyeceğiz.

İbn Sînâ'da, özellikle Tanrı–âlem ilişkisinde birkaç kavram dikkat çekicidir. Sebep–sonuç ilişkisinin zorunluluğu bağlamında Tanrı'dan sudûr eden varlığın ve bütün âlemin Tanrı ile ilişkisini açıklamada üç temel kavram ön plana çıkmaktadır:

**Birincisi: Akıl** kavramıdır. Zorunlu Varlık olan Tanrı “salt akıldır.” İbn Sînâ, Tanrı'nın âlemi var etmesini, Tanrı'nın kendisini bilmesi, akletmesi ve ondan taşan ilk varlığın da “ilk akıl” olması şeklinde açıklar. Böylece Akıl, Tanrı–âlem ilişkisinde başat bir kavram olarak yer almaktadır.<sup>140</sup> Ayrıca Tanrı'nın akıl olması aynı zamanda *kudret* sıfatıyla bağlantılı olarak onun büyük olduğu anlamına da geliyor.

**İkincisi: Aşk** kavramıdır. İbn Sînâ'ya göre Tanrı, zatına âşıktır ve bu aşk, tüm nizamın ilkesi olan zatına yönelik bir aşktır. Bu bakımdan âlemde mevcut olan iyilik düzeni, Tanrı'nın âşık olduğu güzellik olarak değerlendirilir.<sup>141</sup> Aşk kavramı, İbn Sînâ'da epistemolojik süreçlerde aktif rol oynayan nefis kavramıyla ilişkiliyken, burada Tanrı ile âlem arasındaki ontolojik ilişkiyi de ifade eder.

**Üçüncüsü: İyilik/Hayr** kavramıdır. İbn Sînâ'da Tanrı “tam iyiliktir” (*Hayru'l-Mahz*).<sup>142</sup> Ona göre Tanrı, bütün varlığa inâyeti bağlamında iyilik veren ve onda hiçbir şekilde eksiklik ve kötülük bulunmayandır. Böylece Tanrı İbn Sînâ ontolojisinde

---

<sup>140</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ, II*, 102, 108, 112

<sup>141</sup> A.g.e., 109

<sup>142</sup> A.g.e., 100-101, 114

“iyilik” ve “güzellik”tir. Tanrı’nın âleme yönelik sudûru da bu iyilik ve güzellik yoluyla gerçekleşmiştir.

İbn Sînâ’da *akıl*, *aşk* ve *iyilik* kavramlarının Tanrı-âlem ilişkisini belirlemede aslî bir rol oynaması, onun düşünce yapısının sonraki süreçlerde hem kalamî hem felsefî hem de irfanî gelenekleri derinden etkilemesinin nedenlerinden biridir.

İbn Sînâ’ya göre varlığın meydana gelişi, İlk’in (Tanrı’nın) kendisini idrak etmesi ve bu idrakin bir neticesi olarak ilk fiili gerçekleştirmesiyle olmuştur.<sup>143</sup> Varlık, Tanrı’nın bilgisi ve rızası dâhilinde meydana gelmiştir. Tanrı, kendi zatını ve küllî âlemdeki iyilik düzenini akleder. O bu düzenin nasıl ve hangi keyfiyette gerçekleştiğini de kendi zatından dolayı bilir. Bu nedenle, varlığın iyilik ve düzen olarak sudûr etmesi doğrudan Tanrı’nın zatına bağlıdır.<sup>144</sup>

İbn Sînâ’da varlık Tanrı’dan belli bir amaca matuf olarak meydana gelmemiştir. Böyle bir kasıt söz konusu olsaydı, bu Tanrı’da bir çoğalma veya değişim anlamına gelir ki, o da Tanrı’nın mutlak sadeliği ve değişmezliği ile çelişir. Çünkü kasıt, Tanrı’nın zatında kendisi dışında bir şeyi amaçlamasını gerektirirdi. Bu da çokluk doğururdu ki, bu Tanrı için imkânsızdır.<sup>145</sup>

İbn Sînâ, illet (sebepe) ile ma’lûl (sebepe olunan) arasındaki ilişkinin doğasına dair de önemli açıklamalarda bulunur. Ona göre, herhangi bir illetin, ma’lûlü vasıtasıyla etkinleşmesi mümkün değildir. İsterse illet, ma’lûlü bilsin ve ondan hoşnut olsun; yine de kendi fiilinde ma’lûlü hedeflemez. Misal olarak: Suyun varlık amacı serinletmek veya başkasını rahatlatmak değildir. O kendi doğası gereği soğuktur., aynı şekilde ateşin varlık amacı etrafını ısıtmak değildir. O kendi doğası gereği sıcaktır. Şehvet, çocuk meydana getirmek için değil, haz ve fazla unsurları dışa atmak için

---

<sup>143</sup> A.g.e., 112; İbn Sînâ kozmik düzenle ilgili yaklaşımında eserlerinde hatta aynı eser içerisinde makale bazında bile farklı kullanımlarda bulunmaktadır. Varlığın meydana gelişinde Tanrı’nın kendini *bilmesi*, *akıl etmesi*, *idrak etmesi*, *irade etmesi* vb kullanımların ortak bir anlam potasına indirgeme gibi bir imkân ve ihtimali bulunduğundan detayına fazla girmeyeceğiz. Bkz. A.g.e., 112, 104, 108; amlf, *er-Risâletü’l-Arşîyye*, 313-314.

<sup>144</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ*, II, 109

<sup>145</sup> A.g.e., 146; amlf, *er-Risâletü’l-Arşîyye*, 311-312

faaliyet gösterir. Çocuk meydana gelmesi bu fiillerin arızî bir sonucudur. Bu örneklerde olduğu gibi, Tanrı da âlem dolayısıyla bir yetkinlik kazanmaz.<sup>146</sup>

Tanrı'nın zatında, varlığın sudûruna herhangi bir engel veya isteksizlik bulunması söz konusu değildir. Tanrı, yetkin olması ve yüceliği gereği, kendisinden iyilik taşıyacak şekilde yaratır ve sudûr eden varlıkların tümünü bilir. O, kendisinden meydana gelen her şeyden hoşnuttur. Tanrı'nın zatına ait ilk fiili iyilik düzeninin (*en-nizâmü'l-hayr*) ilkesi olan zatını akletmektir. Tanrı, bu iyilik düzenini ve onun nasıl olması gerektiğini akleder. Ancak bu aklediş, kuvveden fiile geçen ya da bir nesneden diğerine geçen bir akıl faaliyeti de değildir.<sup>147</sup>

Varlığın meydana gelişine dair Tanrı-âlem arasındaki ilişkinin temel kodlarını ortaya koyduktan sonra, İbn Sînâ âlem anlayışını yukarıda bahsetmiş olduğumuz sudûr ilkeleri çerçevesinde açıklamaya yönelmiştir.

İslam düşüncesinde *sebeb-sebepli (illet-malûl)* kullanımı özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ'da önemlidir.<sup>148</sup> Sebepli, mahiyet sahibi mümkün varlığın sebebi ve dayandığı ilke olan Tanrı, aynı zamanda sudûr sürecinin başlangıcını ve kaynağını oluşturmaktadır. Varlık hiyerarşisinin başında yer alan Tanrı, bizâtihi zorunlu, sebepsiz, varlık ve mahiyeti tek ve basit olandır. O, sırf akıl olduğu için kendi kendini zorunlu olarak akleder ve bu akletmenin neticesinde ilk akıl, ardından mufârik akıllar ve semavî felekler meydana gelir.

Varlığın en üst mertebesinde Tanrı bulunmaktadır ve diğer bütün varlık çeşitleri mertebe bakımından daha aşağı derecelerde yer almaktadır.<sup>149</sup> İbn Sînâ, Tanrı'dan başlayarak âlem yapısındaki varlık hiyerarşisini şu şekilde sıralamaktadır:

---

<sup>146</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ, II*, 142

<sup>147</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ, II*, 142

<sup>148</sup> *İllet-malûl, sebeb-sebepli* kullanımının bir diğer karşılığı Sebebin sonucu zorunlu olarak gerektirdiği anlamına gelen *determinizm*'dir. Geniş bilgi için bkz: İlhan Kutluer, "Determinizm", DİA (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 11/215

<sup>149</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ, II*, 180

I. İlk, el-Evvel yani Tanrı, II. Akıllar (*mufârik akıllar – ruhânî melekler*), III. Nefisler (*iş yapan ruhânî melekler – amele*), IV. Göksel cisimler, V. Madde âlemi.<sup>150</sup>

İbn Sînâ, madde âlemini de kendi içinde bir hiyerarşi oluşturacak şekilde en alt varlık olan maddeden başlatarak, ardından maddenin unsurları olan *su, hava, toprak ve ateşi*; daha sonra bunların *sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk* gibi niteliklerin birleşmesiyle oluşan bileşik yapılu maddeleri ve bitkileri sayar. Bu hiyerarşi, en değerli varlık olan insana kadar devam eden bir sıra düzenini ortaya koyar. Bütün bu varlık sürecini başlatan ve oluşan bu hiyerarşik yapıyı tekrar geri döndüren Tanrı'dır (Mübdî ve Mû'id).<sup>151</sup>

İbn Sînâ'nın bu varlık hiyerarşisinde göze çarpan bir diğer husus, maddenin Tanrı'dan berî tutulması ve maddeye ait bütün keyfiyet ve özelliklerin Tanrı ve O'na yakın varlık mertebelerinden uzak oluşudur. Bu durum, onun sisteminde bir başka bilinen ayrımı akla getirmektedir ki, o da *ay altı âlem* ve *ay üstü âlem* ayrımıdır. Çünkü bu ayrım, Meşşâî gelenekte Tanrı ile kevn, fesad ve değişimin bulunduğu maddî âlem arasına hem ontik hem de epistemik bir mesafe koyma anlayışının bir yansımasıdır. Bunun en bariz tezahürü, kötülüğün Tanrı'ya değil, maddeye nispet edilmesinde ortaya çıkmaktadır. Bu, ileride kötülük problemi ve sudûr arasındaki ilişki bahsinde daha detaylı olarak ele alacağımız bir konudur.

Hiç şüphesiz, İbn Sînâ'daki ikili âlem yapısının kurgulandığı teorik zemin oldukça geniştir. Metafizik başta olmak üzere fizik, nefis, ahlak ve mead görüşlerine kadar felsefenin bütün alt dallarını ilgilendiren bu ikili âlem yapısıyla ilgili İbn Sînâ'nın görüşlerini incelerken, çalışmamızın sınırlarını aşmamaya dikkat edeceğiz. Bu bağlamda yalnızca Tanrı-âlem ilişkisinin niteliklerinden olan Tanrı'nın inâyeti ve cömertliğinin her iki âleme nasıl tesir ettiğini ve bu iki âlem yapısında kötülüğün nerede ve hangi gerekçelerle var olduğunu anlamamıza imkân tanıyan fikirlerini ve oluşturmuş olduğu teorik çerçeveyi ortaya koymakla iktifa edeceğiz.

Tanrı'dan ilk olarak sudûr eden varlık, Tanrı'nın zâtı dolayısıyla akıldır. Buna literatürde "İlk Akıl" denilmektedir.<sup>152</sup> Çünkü "birden bir çıkar" ilkesinin en bariz

---

<sup>150</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ*, II, 180; amlf, *er-Risâletü'l-Arşıyye*, 320

<sup>151</sup> A.g.e., 181

<sup>152</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ*, II, 148; amlf, *er-Risâletü'l-Arşıyye*, 320

tezahürlerinden biri, "sırf akıl" olan Tanrı'dan aklın taşmasıdır. Bu ilk varlık, madde ve cisimsel bir özellik taşımayıp manevî bir cevherdir.

*El-Evvel* olan Tanrı'nın basit olması nedeniyle, kendisinden ilk sudûr eden İlk Akıl, ona benzemediği için birleşik ve mümkün varlıktır; ancak illeti dolayısıyla zorunludur. İbn Sînâ, sudûr sürecini İlk Akıl ile başlatarak, ondan sonra diğer akılların birbirinden sudûr ettiğini ve her aklın altında maddesi, nefsi ve ondan sudûr edecek başka bir aklın bulunduğu üçlü bir yapının oluştuğunu ifade eder. "Böylelikle, İlk Akıl'dan İlk'i akletmesi yönünden, onun altındaki akıl meydana gelir. Zâtını akletmesiyle en uzak feleğin sûreti ve yetkinliğinin yani nefsinin varlığı meydana gelir".<sup>153</sup>

İkinci Akıl ile birlikte sudûr sistemine akıl, nefis ve cisim dâhil olmuş olur; bu süreç ay altı âleme kadar devam eder. Tanrı'nın ilk neden olduğu İbn Sînâ'nın varlık hiyerarşisinde ay üstü âlem olarak adlandırdığı bu varlık sahasında, akıllar hem kendi varlıklarının hem de altlarındaki akılların varlık nedenidir.<sup>154</sup>

Bütün varlığın belli bir sıra ve tertip üzere Tanrı'dan sudûr edişinin ilk halkasını, mufârik akıllar ve semavî feleklerin oluşturduğu âlem, yani ay üstü âlem meydana getirir.<sup>155</sup> İlkesi nefis olan dairevî bir hareketin bulunduğu bu âlem, maddeden uzak, kevn ve fesada uğramayan ve değişimin bulunmadığı bir âlemdir. İbn Sînâ sisteminde kemâl derecesi bakımından üst mertebede yer alan bu varlık alanı, hiç şüphesiz ay üstü âlemde bulunan mufârik akıllardır. Ayrıca bu akıllar, Tanrı'dan sonra *Mutlak İyi* vasfına sahip ikinci halkayı oluştururlar. Kötülüğün bulunmadığı bu âlemin Mutlak İyi vasfına sahip olmasının birinci nedeni, Tanrı'ya olan yakınlıkları; ikinci nedeni ise, kevn ve fesadın sebebi olan maddenin bu âlemde bulunmamasıdır. Ayrıca bu âlemde yer alan kozmik akılların son sırasında bulunan "Faâl Akıl" (*vâhibü's-sûver*), âlemin bir sonraki yapısını oluşturan ay altı âlemi şekillendiren ve maddeye sûret veren

---

<sup>153</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ, II*, 151, 154; amlf, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 79; amlf, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 320; amlf, *et-Tâlikât*, 476

<sup>154</sup> Hatice Toksöz, "İbn Sînâ Felsefesinin Teleolojik Boyutları", (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Anabilim Dalı, İslam Felsefesi Bilim Dalı Basılmamış Doktora Tezi: 2010), 144

<sup>155</sup> İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 320

özelliğiyle ayrı ve önemli bir konuma sahiptir.<sup>156</sup> Ayrıca *faâl akıl*, İslâmî terminolojiye uygun olarak Cebrâil ile ilişkilendirilmiştir.

İbn Sînâ, sudûr sürecinin son safhasına ay altı âlemi yerleştirir. Ay altı âlem, onun sisteminde oluş ve bozuluşa konu olan unsurlardan meydana gelir. Bu unsurlardan oluşan cisimlerin varlık sahası olan ay altı âlem, onun ifadesiyle el-kevn ve'l-fesâd âlemidir.<sup>157</sup> Bu âlemde ilk aşamada unsurlar sûret kazanır, ardından adım adım derecelenir. Ay altı âlemde, ay üstü âlemin aksine yetkinlik derecesi aşağıdan yukarıya doğru artmaktadır. Bu âlemi meydana getiren cisimler, fiil halindeki sûret ile kuvve halindeki maddeden oluşan iki cevheri birleştirir.

İbn Sînâ'nın sisteminde, bir alt başlıkta göreceğimiz "âlemin mükemmelliği" görüşünün ilk derecesini ay üstü âlem oluşturmakla birlikte, maddenin yeri olan ay altı âlem de *mükemmel âlem* görüşünün geçerli olduğu bir âlemdir. Ay altı âlemin kevn ve fesad âlemi olması, yukarıda belirtildiği üzere maddenin yapısal özellikleriyle ilişkilidir. Ancak faâl akıl yoluyla sûret kazanan madde, Tanrı dolayısıyla mükemmel bir yapıya kavuşmaktadır.<sup>158</sup>

İbn Sînâ, Tanrı'nın inâyetinin bir sonucu olarak ondan sadır olan ilahî feyzin ay altı âleme de nüfuz ettiğini ifade eder. Ona göre, *nizâmü'l-hayr* olan bir iyilik düzeninin geçerli olduğu bu âlemde, kevn ve fesadın gerçekleştiği, maddenin dışsal faktörler

---

<sup>156</sup> Faâl akıl (el-aklü'l-fe'al) il gil İslam düşünce geleneğinde özellikle felsefi cenahta faal aklın kökenine yönelik geniş bir tartışma ve kavramsallaştırma mevcuttur. Bu konudaki literatür ve tartışma için bkz: Ferruh Özpilavcı, , "Akıl Risalleri Geleneği Ve Bu Gelenek İçinde Ebu'l- Bereket el-Bağdâdî'nin Akıl Risalesi", *İslami İlimler Dergisi*, Yıl 5, Sayı 2 (2010), 75-82; Halil İbrahim Üçer, "Antik Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", 45,-54; Mübahat Türker Küyel, "*İbn Sînâ'da el-Akl al-Fa'al'in Kökleri*, İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı, Derleyen: Aydın Sayılı, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1984) , 591, 601; Bilal Karabey, "İbn Sînâ Felsefesinde Faal Akıl" *Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, Haziran 2020, 3 (1), 39-52; Ahmet Çapku, "İbn Sînâ'nın Varlık Düşüncesinde Faal Akıl ve Ona Yöneltilen Eleştiriler", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 26 (Ekim 2014), 54-55.

<sup>157</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ*, II, 154-155

<sup>158</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ*, 142; amlf, *et-Ta'likât*, 16,157; amlf, *el-Mebde' ve'l-Me'âd*, 85-87

nedeniyle ilahî feyizden yeterince istifade edememesi yüzünden birtakım arızî kötülükler ortaya çıkmaktadır.<sup>159</sup>

İbn Sînâ'nın kötülük problemine ilişkin temel varsayımlarının ve yaklaşımlarının özünü oluşturan kötülüğün maddeye ilişkin görüşü, ileride ele alacağımız sudûr-kötülük ilişkisi ve bütün kötülük problemi ile teodise görüşünde geçerli olan teorik bir iddia olarak gücünü korumaktadır.

#### **2.4.3.1. Âlemin Mükemmelliği (*Nizâmü'l-Hayr – Ekmelü'n-Nizâm*)**

İbn Sînâ'da âlemin mükemmelliğine dair görüşlerin analizi yapılırken, bir üst başlıkta ele alınan "baskın olarak iyinin bulunduğu âlem yapısı" esas alınmalıdır. Çünkü onun Yeni Eflatuncu felsefeden ve Meşşâî ekolden devraldığı sudûr sisteminde, ay altı ve ay üstü âlemler şeklinde ikiye bölünen bu yapıda âlemin mükemmelliği düşüncesinin temel kodları ve teorik çerçevesi yer almaktadır.<sup>160</sup>

*Âlemin mükemmelliği* görüşünün İbn Sînâ'daki temel yansımaları, eserlerinde yer alan ilgili bölümler ve ileri sürdüğü görüşler dikkate alındığında, bu görüşün birkaç açıdan temellendirildiği ve sudûr teorisinin kendi iç dinamikleri açısından değerlendirmelere tabi tutulduğu görülmektedir.

---

<sup>159</sup> İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 321

<sup>160</sup> *Âlemin mükemmelliği* düşüncesinin tezimiz açısından önemi büyüktür. Bunlardan birincisi, bu bölümde üzerinde bu çalıştığımız İbn Sînâ'nın kötülük problemine dair görüşlerinde yukarıda ele almış olduğumuz *iyilik, kötülük, inayet, cömertlik/cûd, hayru'l-mahz ve yetkinlik/kemâl* gibi kavramlarının hem bağlantı noktasını oluşturması hem de bu kavramların birbiriyle olan ilişkisinin sağlam bir şekilde kurulmasına imkân tanınmasıdır.

İkincisi ise, müstakil olarak çalışacağımız gelecek bölümde "*leyse fi'l-imbân ebda 'u mimmâ kân* (var olandan daha mükemmeli mümkün değildir) olarak bilinen meşhur yaklaşımı ile Gâzâlî'nin (Ö.1111) de kötülük problemine dair görüşlerinde *âlemin mükemmelliği* düşüncesinin merkezi bir yer işgal etmesidir. Hatta kötülük probleminin tarihsel sürecini, kavramsal tahlilini ve teodiseleri ele aldığımız birinci bölümde modern düşüncede Leibniz'de (Ö. 1716) *âlemin mükemmelliği* görüşünü teodisesinin teorik zemini olarak kullanmıştır. Dolayısıyla bu üç düşünürün Tanrı ve âlem tasavvurlarındaki farklılığın temel yansıma alanı olarak üç farklı şekilde ele alınan *âlemin mükemmelliği* görüşünün problem açısından sahip olduğu değer kıymetlidir

İbn Sînâ, âlemdaki düzeni ifade etmek için birçok eserinde bu anlama gelebilecek çeşitli kavram ve terkipler kullanmaktadır.<sup>161</sup>

İbn Sînâ'nın eserlerinde "*nizâmü'l-hayr*" ve "*ekmelü'n-nizâm*"<sup>162</sup> gibi kavramsallaştırmalarla ifade edilen *Mükemmel Âlem* görüşü, öncelikle Tanrı ve âlem tasavvurunda işlenmektedir.

İbn Sînâ ve bağlı olduğu Meşşâî ekolün savunduğu sudûr teorisi bağlamında, Tanrı-âlem arasındaki ilişkinin teşmil ettiği kuramsal çerçeve ve teorik zemin; ontolojik, epistemolojik ve teolojik boyutlarda yorumlanmasına imkân tanıyan kavram çiftleriyle desteklenmiştir. Vâcib-mümkün, sebep-sebepli (*illet-ma'lûl*) ve varlık-mahiyet gibi kavramlar yoluyla, İbn Sînâ sudûr teorisini hem ontolojik hem epistemolojik hem de teolojik açılardan açıklama imkânına kavuşturmuştur.

Meşşâî düşüncenin mirasını devralan İbn Sînâ, Mûcib bi'z-Zât Tanrı anlayışını benimseyerek, sebep-sebepli (*illet-ma'lûl*) arasındaki zorunlu ilişkiyi esas almış ve Zorunlu Varlık (*Vâcibu'l-Vücûd*) ile Mümkün Varlık arasındaki ilişkinin niteliğini açıklamaya çalışmıştır. Tanrı'nın her yönden mükemmel, fevkalade tam ve kemâl sahibi olduğundan hareketle, âlemin mükemmelliğini bu şekilde temellendirmeye çalışmıştır. Bu temellendirmenin temel dayanağı ise yine sudûr teorisi olmuştur.

*Âlemin mükemmelliğinin* Tanrı kaynaklı oluşunun İbn Sînâ metafiziğindeki bir diğer teorik çerçevesi, onun varlık kategorizasyonunda görülmektedir. İbn Sînâ'nın sebep-sebepli (*illet-ma'lûl*) ilişkisinin zorunluluğu bağlamında geliştirdiği zorunlu ve mümkün varlık ayrımında, mümkün varlık için ileri sürdüğü "zatı gereği mümkün, sebebi itibariyle zorunlu varlık" anlayışı Tanrı-âlem tasavvuruna ve aralarındaki ilişkinin niteliğine yeni bir bakış açısı kazandırması açısından orijinaldir. Bu varlık

<sup>161</sup> İbn Sînâ'nın kullanmış olduğu terkip ve kavramlar şunlardır. Tertîb, "düzen (*nizâm*)", "iyilik (*hayır*)", "güzellik (*hüsn*)" "iyilik düzeni (*nizâmü'l-hayr*)", "küllî iyilik düzeni (*nizâmü'l-hayr fi'l-küll*)" "düzenin güzelliği (*hüsnü'n-nizâm*)", "en güzel düzen (*ahsenü'n-nizâm*)", "seçilmiş en güzel düzen (*nizâmü'l-küllî'l-hasenü'l-muhtâr*)", "değerli tertip (*et-tertibü'l-fâzıl*)". Geniş bilgi ve bu kavramlar için bkz: İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 17, 157 amlf, *Îlâhiyât-ı Şifâ*, II, 112, 113 amlf, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 323 amlf, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 168; amlf, *Uyûnü'l-Hikme*, 58.157; Toksöz, "İbn Sînâ Felsefesinin Teleolojik Boyutları", 138

<sup>162</sup> İbn Sînâ, *Îlâhiyât-ı Şifâ*, II, 160

kategorizasyonunda zâtı gereği zorunlu olan ile başkası vasıtasıyla zorunlu olan/mümkün olan ayrımını yaparak düşünürümüz sudûr anlayışıyla uyumlu bir sistem inşa eder.<sup>163</sup>

İbn Sînâ, *Metafizik* eserinin sekizinci makalesinde ve *er-Risâletü'l-Arşîyye* adlı risalesinde, zorunlu ve mümkün kavramlarının derinlikli bir tahlilini ve tanımını ortaya koyduktan sonra, zorunlu varlığın mümkün varlıkla ilişkisini illet–ma'lûl çerçevesinde şu şekilde ifade eder:

*Zorunlu varlık Bir'dir ve hiçbir şey O'nun mertebesinde O'na ortak değildir. O'nun dışındaki hiçbir şey zorunlu varlık değildir. O'nun dışındaki hiçbir şey zorunlu varlık olmadığına göre O, her şeyin varlığının zorunluluğunun ilkesidir ve her şeyi ya doğrudan veya bir vasıtayla zorunlu kılar. Onun dışındaki her şeyin varlığı, onun varlığından geldiğinden o, İlk'tir.*<sup>164</sup>

Bu pasajda İbn Sînâ, varlığın zorunlu ilkesi olarak Tanrı'nın doğrudan veya dolaylı yolla varlığa zorunluluk kazandırmasını, Tanrı'nın fâil sebep oluşu üzerinden açıklamaktadır. Sudûr teorisinin temel anlayışı çerçevesinde Tanrı'dan sudûr eden varlık ilişkisi zorunlu bir illiyet bağı taşır. Sebep olarak kabul edilen bir varlığın, kendi tabiatına aykırı bir şekilde davranması mümkün değildir. Sebep, kendi doğası gereği hareket eder ve kendisinden bir sebep–sebepli ilişkisi doğar.<sup>165</sup>

İbn Sînâ'nın Tanrı tasavvurunda, "El-Evvel" olan Tanrı'nın mutlak iyi oluşu, onun iyilik düzenini zâtı gereği bilmesini ve bu düzenin zorunlu olarak sudûr etmesini gerektirir.<sup>166</sup> Böylece İbn Sînâ, "nizâmü'l-hayr" (iyilik düzeni) ve "ekmelü'n-nizâm" (en mükemmel düzen) kavramlarıyla âlemin mükemmel olduğu görüşünü aşağıdaki önerme örgüsüyle temellendirir:

- Tanrı zâtı nedeniyle mükemmeldir.

---

<sup>163</sup> Muhammet Fatih Kılıç, "İbn Sînâ'da Sudûrun Mantığı: Sebeplik- Sudûr İlişkisi Hakkında Bir İnceleme", *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, cilt 9, sayı 2, (2017), 1063; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 127

<sup>164</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ*, II, 88

<sup>165</sup> Kılıç, "İbn Sînâ'nın Sebeplilik Teorisi", 137

<sup>166</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ*, II, 160-161

- Her şey O'ndan mükemmel bir taşma ile sudûr etmektedir.
- Âlem, Tanrı'dan zorunlu bir şekilde zatından taşmaktadır.
- Öyleyse, âlem de mükemmeldir.

Tanrı'dan sudûr eden *ilahî feyzin* "mahza hayr" olması ve bu iyiliğin zorunlu olarak bir nizam teşkil etmesi, âlemin mükemmel bir yapıda olmasını kaçınılmaz kılmaktadır.

Ancak İbn Sînâ'nın bütün varlık hiyerarşisini dikkate aldığımızda, âlemin mükemmelliği anlayışı, âlemde hiçbir kötülüğün bulunmadığı şeklinde yorumlanamaz. İleride detaylı biçimde inceleyeceğimiz üzere, İbn Sînâ'da kötülüğün varlığı, çeşitleri ve sebepleri, Tanrısal inâyet ve hikmetle uyumlu bir çerçevede açıklanır.

Özellikle maddeyle doğrudan ilişkili olan fizikî ve tabiî kötülüklerin varlığı, İbn Sînâ'da ayrı bir değerlendirme konusudur. Ayrıca, insanın ahlâkî sorumluluğu çerçevesinde ortaya çıkan ahlâkî kötülük de İbn Sînâ ve diğer Meşşâî düşünürler tarafından ciddi biçimde ele alınmıştır. Dolayısıyla, İslam felsefesinde —ve özelde İbn Sînâ'da— kötülük problemi gerçek bir felsefî mesele olarak yer almıştır. Ancak bu problemin kavramları, kapsamı ve çözüm yöntemleri bakımından modern dönemdeki kötülük problemleriyle birebir örtüştüğü söylenemez.

Şimdi, İbn Sînâ'da kötülük problemine, kötülük çeşitlerine ve geliştirdiği teodise yaklaşımlarına daha yakından bakalım.

## 2.5. İbn Sînâ'da Kötülük Çeşitleri

İbn Sînâ'nın metafizik düşüncesinin tüm alt başlıklarına sirayet eden kötülük problemini, onun âlem anlayışı, varlık tasavvuru ve Tanrı-âlem ilişkisinin temel yönleriyle olan ilişkisi çerçevesinde ele almıştık. Ardından problemin kavramsal şemasını ve iyilik ile kötülüğün ontolojik yapısını ortaya koymuştuk. Şimdi ise hem kavramsal düzeyde hem de müstakil olarak kötülük meselesinin İbn Sînâ tarafından nasıl ele alındığını, kötülüğün çeşitlerini ve bu konuda yaptığı analizleri inceleyeceğiz.

İbn Sînâ'da kötülük (*eş-şerr*) birçok açıdan ele alınmış ve farklı anlamlarda kullanılmıştır. O, kötülüğü *eş-şerr-i bi'z-zât* ve *eş-şerr-i bi'l-'araz* olmak üzere iki temelde ele alır. Kötülüğün doğası ve kökeni itibarıyla yaptığı bu tasnif, modern düşüncedeki metafiziksel, doğal ve ahlâkî kötülük ayırımından daha geniş bir temelde

ele alınmaktadır. Son dönem bazı çalışmalarda<sup>167</sup> İbn Sînâ'nın kötülük problemine dair görüşleri, modern tasniflere uygun olarak metafiziksel, doğal ve ahlâkî kötülük olarak sınıflandırılmış olsa da aslında İbn Sînâ'nın kendi yaptığı ayrımın özgün ve daha sistematik bir yapıya sahip olduğunu söylemek mümkündür. Zira İbn Sînâ'nın tasnifi esas alındığında, o metafiziksel kötülük yerine, ay altı âlemde meydana gelen ve maddenin yapısından kaynaklanan doğal kötülüğü kabul eder. Kötülükle ilgili modern dönemde "metafiziksel kötülük" terimini kullanan Leibniz, bu tür kötülüğü "yaratılıştaki asli kusurluluk" (*original imperfection*) olarak adlandırır.<sup>168</sup> İbn Sînâ'nın yaklaşımı ise farklıdır. O, kötülüğü yaratılıştan gelen bir eksiklik veya asli bir kusur olarak değil; ay altı âlemde maddenin ilahî feyzi yeterince kabul edememesi nedeniyle oluşan, mutlak nitelikte olmayan ve varlığın bizâtihi iyi oluşu çerçevesinde yalnızca yetkinlik bakımından bir eksiklik anlamına gelen bir durum olarak görür.<sup>169</sup>

İbn Sînâ, kendi sistemine uygun olarak kötülüğü *eş-şerr-i bi'z-zât* ve *eş-şerr-i bi'l-'araz* şeklinde ayırırken, meseleyi yalnızca ahlâkî bir çerçevede ele almakla yetinmez; sisteminin ontolojik ve epistemolojik bütünlüğüne uygun bir açıklama yoluna da gider. Meşşâî ekolde bu probleme en fazla eğilen, onu sistemine başarıyla entegre eden ve çözüm üretmeye çalışan düşünürlerden biri olan İbn Sînâ'nın, klasik İslam düşüncesinin genelinde olduğu gibi, kötülük meselesine iyimser (*optimist*) bir bakış açısıyla yaklaştığını da bu aşamada belirtmek mümkündür.

---

<sup>167</sup> Yaşar Türkben, *İbn Sînâ ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi*, (Ankara: Elis Yayınları, 2012), 68-88

<sup>168</sup> Leibniz, *Essais de Theodicee*, 115, Eric L. Ormsby, Theodicy, in *İslamic Thought: The Dispute Over el- Ghazali's "Best of All Possible Worlds*, (New Jersey: Princeton University Pres, 1984), 13. Tercüme: Eric Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet (Teodise) Sorunu, Gazâli'nin "Mümkün Dünyaların En İyisi" İfadesi Üzerine Bir Tartışma*, çev. Metin Özdemir, (Ankara: 2001), 155; Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 30

<sup>169</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ, II*, 163, amlf, *en-Necat*, s. 262; Hasan Hüseyin Bircan, "İbn Sînâ Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise", *İslam Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise -I-*, 371

### 2.5.1. Eş-Şerr-i Bi'z-Zât / Zâtı İtibariyle Kötülük

İbn Sînâ'nın kötülük anlayışında, bir şeyin doğası gereği sahip olması gereken bir yetkinliğin yokluğu veya eksikliği anlamına gelen bir tür *varoluşsal yoksunluk* yaklaşımı hâkimdir.<sup>170</sup> Bu tür kötülüğün ortaya çıktığı ve gerçekleştiği yer, yalnızca varlığı kendi özgü yetkinliği gerçekleştirmeye bağlı olan ve bilkuvve durumunda bulunan varlıkların bulunduğu *ay altı âlemdir*. Çünkü İbn Sînâ'da kötülük bütün sebepleriyle ay altı âlemedir. Bu âlemdaki varlıklar, diğer varlık alanlarına kıyasla eksik ve noksan varlıklardır.<sup>171</sup>

İbn Sînâ, *eş-şerr-i bi'z-zât* yani zâtı itibariyle kötülüğü de kendi içinde çeşitlendirir. Ona göre bu kötülüğün türleri şunlardır:

- **Birinci tür:** Bilgisizlik, zayıflık, doğuştan kötürümlük gibi yaratılıştaki bulunan eksiklikler.
- **İkinci tür:** Sebebin eksikliği dolayısıyla değil de bir sebebin idraki sonucunda ortaya çıkan elem ve keder gibi kötülükler.<sup>172</sup>

Ayrıca İbn Sînâ, iyiliğin yokluğuna yol açan veya iyiliği engelleyen sebepleri de bu tür kötülüğün altına dâhil eder. Ancak burada İbn Sînâ'nın "eş-şerr-i bi'z-zât" başlığı altında ifade ettiği esas kötülük türlerinin, ilk etapta doğrudan ontolojik eksiklikler olduğunu belirtmek gerekir.

İbn Sînâ'nın diğer eserleri ve ilgili görüşleri dikkate alındığında, bu kötülük çeşitleri alt başlıklara şu şekilde ayrılarak detaylandırılabilir.

#### 2.5.1.1. Kemâlin/Yetkinliğin Eksikliğinden Kaynaklanan Kötülük

*Eş-şerr-i bi'z-zât*, yani zâtı itibarıyla kötülük, mahrumiyettir (*el-âdem*). İbn Sînâ'da kötülüğün hem metafiziksel hem de fizikî türüne karşılık gelen bu kavram, varlığın kemâl açısından mahrumiyeti veya yetkinliğinin eksikliğidir.

İbn Sînâ, yetkinlikleri (*kemâl*) ikiye ayırır:

<sup>170</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ*, II, 162

<sup>171</sup> A.g.e., 162

<sup>172</sup> A.g.e., 161; amlf, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 321

- **Birinci yetkinlikler:** Varlığın özüne ilişkin yetkinliklerdir ve varlığın tanımında yer alan asli unsurları ifade eder. Nefs ve canlılık gibi.
- **İkinci yetkinlikler:** Canlılığın ardından ortaya çıkan fiillerin (hareket, duyumsama gibi) işlevsel olarak gerçekleşmesidir.<sup>173</sup> Bu tür yetkinlikler, birinci yetkinliğin sonra meydana gelir ve bu yetkinlik üzerine bine edilir.

İbn Sînâ'da *kemâl* kavramı yalnızca nefis ve âlem teorisinde değil, cisim görüşünde de merkezî bir öneme sahiptir. Doğal cisimlerin zâtî varlığı birinci yetkinlik, bu varlıktan doğan fiiller ise ikinci yetkinliktir.<sup>174</sup> İbn Sînâ, birinci yetkinlik ile varlık arasında zorunlu bir bağ kurar; ikinci yetkinliklerin yokluğu ise doğrudan varlığın yokluğunu gerektirmez ancak varlığın tamamlanmasını etkiler. Dolayısıyla, ikinci yetkinliklerin eksikliği doğal cisim açısından bir eksiklik oluşturur.<sup>175</sup>

İbn Sînâ'ya göre kemâlin eksikliğinden kaynaklanan kötülükler şunlardır:

- Bilgisizlik
- Zayıflık
- Doğuştan gelen eksiklikler
- Kötürümlük

Bu tarz kötülükler bir eksiklik ve yetersizliktir. Bunların temel nedeni, fâilin fiilini tam olarak gerçekleştirememesidir; yani kötülük, fiilin eksik icrasından doğar.<sup>176</sup>

İbn Sînâ, kötülüğün doğasına ilişkin tüm açıklamalarında varlığı *iyi*, yokluğu ise *kötü* olarak görür. Ancak bu, "her yokluk mutlak kötülüktür" anlamına gelmez. İbn Sînâ'ya göre mutlak yokluk kavramsal olarak mümkün değildir; çünkü mutlak yokluk kendi içinde çelişkilidir.<sup>177</sup>

<sup>173</sup> İbn Sînâ, *Mebhas 'ani'l-Kuva'n-Nefsâniyye*, s. 153; Şahiner, *İbn Sînâ'da Yetkinlik*, 174; Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", 258.

<sup>174</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, 161; Wisnovsky, *İbn Sinâ Metafiziği*, 163-164.

<sup>175</sup> Şahiner, *İbn Sînâ'da Yetkinlik*, 176

<sup>176</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ, II*, 161; amlf, *en-Necât*, 260

<sup>177</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ, II*, 162; Shams, *The Problem of Evil: Ibn Sînâ's Theodicy*, 67

İbn Sînâ, varlığın bizâtihi iyi olduğunu, kötülüğün ise bir yetkinlik eksikliği olduğunu söyler. Ancak her yokluk kötü değildir; kötü olan yokluk, doğasına ve türüne ait bir yetkinliğin eksikliğidir.<sup>178</sup> Kötülük türlere değil, yalnızca fertlere ilişir. Örneğin, insan türü kötü değildir; ancak bazı insanlar bireysel olarak kötü olabilir.

Türe ait esas ve kurucu unsurlar, bir türün birinci dereceden kemâl derecesini oluşturur. Buna dair şu örnekler verilebilir:

- Üçgenin iç açılarının toplamının 180 derece olması
- Dairenin yuvarlak olması
- Ateşin yakıcı olması
- İnsanın canlı olması gibi.

Bu unsurlar, varlık için vazgeçilmezdir; ortadan kalkarlarsa, ait oldukları varlık da ortadan kalkar. Örneğin, bir insanın kanatlarının olmaması onun için bir eksiklik değildir; çünkü insan türü böyle bir özelliğe sahip olmak için yaratılmamıştır. Bir erkeğin sarı saçlı olmaması da eksiklik sayılmaz. Ancak ellerinin olmaması, insanın yetkin doğasına zarar verir ve dolayısıyla bir eksikliktir. Aynı eksiklik bir kuş için söz konusu değildir. Bu bağlamda, eksiklikler yaratılıştaki yoksunluklar bakımından değerlendirilmelidir.<sup>179</sup>

İbn Sînâ'ya göre bu türden kötülüğün varlığına dair rasyonel bir açıklama mümkündür. Bu konuyu ilerleyen bölümlerde daha ayrıntılı ele alacağız.

İbn Sînâ, ahlâkî kötülük bağlamında da kötülük türlerini inceler. Ona göre kötü fiiller hem ortaya çıkan fiil yönünden hem de bu fiillerin kaynağı olan kötü huylar bakımından kötülük teşkil eder. Çünkü bir şeyin kendi yetkinliğinin eksikliği veya sahip olması gereken bir niteliği kaybetmesi kötülük anlamına gelir. Buradaki yetkimsizlik, ontolojik değil, insan tabiatı ve fiilleri bağlamında ortaya çıkan bir eksikliktir.

İbn Sînâ'da elem ve üzüntü gibi duygular doğrudan bir yokluk değildir; insanın tabiatındaki bir eksikliğe işaret ettikleri için kötülük olarak değerlendirilir. Aynı şekilde zulüm, mağdura yönelik bir eksikliğe neden olduğu için kötülük sayılır. Zina

---

<sup>178</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ*, II, 162; amlf, *en-Necât*, 261

<sup>179</sup> İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 321

gibi eylemler de dinin koyduğu düzenin gerektirdiği bir yetkinliğin kaybolması anlamına gelir ve kötülük olarak kabul edilir.<sup>180</sup> Bu da İbn Sînâ'nın iyilik ve kötülüğün kaynağının din ile ilişkilendirdiğini gösterir.

Son olarak, nefsin sahip olması gereken yetkinliklerin kaybolmasıyla fiillerin ilkeleri olan kötü huylar meydana gelir. Böylece kötü davranışların tamamı, kendi fâil sebeplerine kıyasla bir yetkinsizlik ifade eder.

### 2.5.1.2. Maddenin Yapısından Kaynaklanan Kötülük

İbn Sînâ'danin âlem anlayışının temelinde sudûr teorisi yer almaktadır. Sudûr teorisi, ikili bir âlem yapısından bahseder ve bu yapıdan biri olan ay altı âlemi, değişimin ve kevn ve fesadın mahalli olarak görür. Değişimi genel olarak "kuvveden fiile çıkış" olarak tanımlayan İbn Sînâ, bu sürecin gerçekleşmesi için iki farklı öğeye ihtiyaç olduğunu belirtir: Bunlardan birincisi, cismi oluşturan ve değişimi taşıyan madde; ikincisi ise değişen ve türü belirleyen sûrettir. Madde ve sûret birbirinin sebebi olmakla birlikte, biri olmadan diğeri var olamaz.<sup>181</sup>

İbn Sînâ sisteminde doğasında bilkuvvelik bulunan varlıklara kötülük ilişir ve bunun sebebi de maddedir. İbn Sînâ bu durumu şu şekilde açıklar:

*Kötülük, maddeye ya doğuştan ilişmiştir ya da sonradan, ona dışsal bir sebeple eklenmiştir. Maddenin doğasında bulunan kötülük, ilk varoluşunda bazı dış sebeplerin maddenin tabiatına ilişmesiyle belirli bir yapı (hey'et) kazanmasıdır. Bu yapı, maddenin doğal istidadının yetkinliğe ulaşmasını engelleyen bir kötülük meydana getirir.*<sup>182</sup>

İbn Sînâ, maddenin istidadında meydana gelen yeni bir durum sonucunda, maddenin mizacında birtakım değişim ve bozulmalar olduğunu belirtir. Örneğin, insan veya atın maddesine sonradan eklenen bazı unsurlar, onların bozulmasına, istidatlarının değişmesine ve kabiliyetlerinin yok olmasına sebep olur. Böylece yaratılıştaki çirkinlik, bozulma ve eksiklik meydana gelir. Bunun nedeni ise, fâilin mahrum bırakması değil,

<sup>180</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ*, II, 165

<sup>181</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et-Tabî'iyât (I): es-Semâ'ü't-tabî'i*, 17; amlf, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 74

<sup>182</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ*, II, 162, amlf, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 321-322; amlf, *en-Necat*; 261-

maddenin feyzi kabul edememesidir.<sup>183</sup> İbn Sînâ, maddedeki eksikliği ve kötülüğün sebebini maddenin kendi kusurundan dolayı feyzi kabul edememesine bağlar. Çünkü sudûrla birlikte Tanrı'nın inâyeti gereği bütün varlığa karşılıksız bir cömertlik ve iyilik akmaktadır.

İbn Sînâ'daki kötülük büyük ölçüde tabî, yani doğal kötülüktür. Bu tarz kötülüğü o, yaratılıştan gelen bir eksiklik ve kusur olarak tanımlar ve bunun bir fâil tarafından yapılmadığını, aksine fâilin eksik bir fiil sergilememesi nedeniyle oluştuğunu belirtir. Dolayısıyla bu kötülük türü doğrudan iyilikle kıyas edilemez.<sup>184</sup>

İbn Sînâ, iyiliklere ilişkin ve onlarla birlikte bulunan kötülüklerin iki sebepten ortaya çıktığını savunur:

**1. Kötülüğün sebebi maddedir.** Ay altı âlemde, unsurların birbirlerine karşı niteliksel üstünlükleri, oluş ve bozuluşa sebep olur. Kötülük bu süreçte şu iki şekilde ortaya çıkar:

a) Yetkinleşmeyi engelleyen veya geciktiren bir unsur: Örneğin, çok sayıda bulutun meydana gelip güneş ışığının meyvelere ulaşmasına engel olması.

b) Bir şeyin yetkinliğini yok eden zıt bir unsur: Örneğin, soğuk nedeniyle bir bitkinin doğal istidadının bozulması.<sup>185</sup>

**2. Kötülük fâilin fiilini yapamaması sebebiyledir.** Fâil maddî şeyleri sûret ve yokluk kabulü dışında başka bir istidatla yaratamaz. Böylece sûret veren fâil, eylemini gerçekleştirmediğinde, iyilikle kıyas edilemeyecek bir kötülüğün meydana gelmesine sebep olur. Örneğin, ateşin yakıcı olması onun doğasıdır; yanıcı bir şeyle karşılaştığında yakmaması, onun varlık gayesine aykırı olur ve kötülük sayılır.<sup>186</sup>

İbn Sînâ, varlıkların yaratılış gayelerine uygun tarzda fiil icra edememesini bir kötülük olarak tanımlar. Baltanın kesmemesi, suyun yüz derecede kaynamaması gibi durumlar doğrudan kötülük olarak değerlendirilir. Mutahharî, İbn Sînâ'nın bu anlayışının dinin hakikatlerine uygun olduğunu ifade eder ve "*Allah'ın sünnetinde bir değişme*

---

<sup>183</sup> A.g.e., 162; amlf, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 321

<sup>184</sup> A.g.e., 166

<sup>185</sup> A.g.e., 162

<sup>186</sup> A.g.e., 166; amlf, *en-Necât*, 264

*bulamazsın*<sup>187</sup> âyetini buna örnek gösterir. İbn Sînâ'ya göre hayatın olağan akışı içerisinde, tabîi âlemde ve eşyadaki kötülüğün varlığı, iyiliğe olan ihtiyacın bir zorunlu sonucudur. Özellikle ay altı âlemde zıt unsurların birbirine galip gelecek şekilde etkileşimi olmasaydı, mevcut değerli türler meydana gelmezdi.

Sonuç olarak, İbn Sînâ kötülüğün esas sebebini ay altı âleme irca eder ve sudûr teorisi ile kevn ve fesad anlayışı çerçevesinde bu meseleyi açıklar.

#### **a) Kevn ve Fesad Bağlamında Kötülük**

İbn Sînâ'nın sudûr teorisi bağlamında oluşan ikili âlem yapısından ikincisi olan ay altı âlem, madde ve duyulur âlemdir. Bu âlemdeki varlıkların çoğu bileşenlerden meydana gelir. İbn Sînâ'da bu bileşimin bir düşünce biçimi olarak ele alındığı teori, onun mizaç teorisi<sup>188</sup> İbn Sînâ'nın bu mizaç teorisi, düşünürümüzün özellikle ahlak ve nefis görüşleriyle ilgili olmakla birlikte, aynı zamanda ay altı âlemdeki bileşimlerin nasıl meydana geldiğini; niteliklerin mi yoksa duyulur taraflarının mı bileşim oluşturduğunu; hem madde hem sûret hem de kuvve ve bilfiil oluşlarını açıklamaya çalışır.<sup>189</sup> İbn Sînâcı mizaç teorisi, ay altı âlemde bulunan varlıkların —özellikle cisimlerin— zâtî ya da arâzî herhangi bir anlamı taşıyan fiziksel etkileşimler aracılığıyla nasıl ortaya çıktığını açıklama amacı taşır. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın mizaç teorisi, fizik ve metafizik başta olmak üzere, nefis, ahlak, botanik, zooloji, mineraloji ve tıp gibi felsefenin birçok alt dalında ele alındığı ve işlendiği bir teoridir.<sup>190</sup>

---

<sup>187</sup> Mutahhâri, *Adl-i İlâhî*, 138; Âli İmran, 3/137

<sup>188</sup> İbn Sînâ'ya göre mizaç, nefsin bedende var olması için bedeni meydana getiren birbirine zıt unsurların, gök cisimlerinin etkisiyle uyumlu bir biçimde bir araya gelmesi ve bu şekilde Faâl Akıl'dan durumlarına uygun nefsi almaya hazır hâle gelmesidir. Mizaç, bu zıt unsurların uyumlu bileşimidir. Geniş bilgi için bkz: Önder Bilgin, “İbn-i Sînâ'nın Mizaç Teorisi Sadece Fizyolojik Bir Sorun Mudur?”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 12, Sayı: 65, (Ağustos 2019), 585

<sup>189</sup> İbrahim Halil Üçer, “İbn Sînâ'nın Mizaç Teorisi Üzerine: eş-Şifâ/el kevn v'el-fesad, VI'nın Karşılaştırılmalı Bir Analizi”, *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*. Editör: M. Zahit Tiryaki-Kübra Bilgin Tiryaki, (Ankara: İlem Kitaplığı, 2016), 98

<sup>190</sup> İbn Sînâ özellikle doğa felsefesinde ay altı âlemindeki cisimlerin oluşumunu açıklarken o, Aristo düşüncesine sadık kalarak onların “dört temel unsur” dan (Anâsır-ı

Kevn ve fesad, yani oluş ve bozuluşun yeri olan ay altı âlemde, maddeden kaynaklanan, fertlere isabet eden, dış faktörlerin etkisiyle oluşan yetkinlik kaybını ve eksikliği kötülük olarak gören İbn Sînâ'nın mizaç anlayışı, kötülük problemini doğal kötülük çeşidine dair bir açıklama teorisi olarak ileri sürülebilir. O, başka bir kitabında mizacı şu şekilde açıklar:

*Unsurî cisimlerin bazısının fiili bazısıyla buluştuğunda, bunlardan her biri, kılıcın keskinliğiyle kesmesi ve demirin körelmesi örneğinde olduğu gibi, sûretiyle fiil icra ederken maddesiyle infiale uğrar. Unsurlardan her biri, maddesinin gücünde ortak olduğu cinsin altında bulunan benzer türünün zıddı olan sûret üzerinde fiilde bulunur. Bu infial, yani iki zıt unsurun zıt sûretlerinin birbiri üzerinde fiilde bulunması, iki duruma kadar devam eder: Ya bunlardan biri diğerine baskın gelir ve onu kendi cevherine dönüştürür; böylece bu durum baskın olan tür için kevn/oluş, baskın gelinen için ise fesad/bozuluş şeklinde gerçekleşir.<sup>191</sup>*

İbn Sînâ'nın mizaç teorisi, onun hem doğa felsefesinde hem de nefis ve ahlak görüşlerinde önemli bir yer tutar. İbn Sînâ'da ahlakî kötülük başlığı altında daha sonra ayrıntılı biçimde ele alacağımız mizaç konusunu burada tamamlayarak, kötülüğün maddeden kaynaklanmasının bir başka açıklama biçimi olan sudûr teorisi ve kötülük arasındaki ilişkinin temel niteliklerinin neler olduğuna bakalım.

---

Erbaa/ustukussât-ı Erbaa) oluştuğunu söyler. Bunlar klasik felsefede toprak, su, hava ve ateştir. Ay âlemdeki bütün cisimlerin yapısından bulunan bu dört unsur İbn Sînâ'nın *Evâil* dediği ilk keyfiyetle yani sıcaklık soğukluk, yaşlık ve kuruluk ile meydana gelir. Ateş sıcaklık ile toprak kuruluk ile hava nemlilik ile su ise soğukluk ile unsuriyet kazanır. Bu unsurlar bulunduğu ay altı âlemde terkip ve mizaç yoluyla kevn ve fesat gerçekleşir. Terkip, iki farklı unsurun niteliklerini kaybetmeden bir araya gelip oluşturduğu bir bileşiklik hali iken; mizaç iki veya daha fazla unsurun bir araya gelip niteliklerini kaybederek oluşturdukları yepyeni bir nitelik kazanmış olan bir unsurdur.

<sup>191</sup> İbn Sînâ, *Şifâ/el-Kevn ve 'l-Fesad*, Nşr. Mahmut Kasım, (Kahire: 1966), 16-127; (Üçer, "İbn Sînâ'nın Mizaç Teorisi Üzerine: eş-Şifâ/el kevn v'el-fesad, VI'ın Karşılaştırılmalı Bir Analizi")

### **b) Sudûr Teorisi Bağlamında Kötülük**

Plotinos tarafından Yeni Eflatunculuğun kurucu teorisi olarak geliştirilen sudûr teorisi, İslam düşünce geleneğinde Meşşâî ekol tarafından ele alınmış; *nübüvvet* ve *meâd* teorileriyle zenginleştirilerek daha işlevsel hâle getirilmiştir. Fârâbî ile başlayıp İbn Sînâ ile zirveye ulaşan bu teorinin işlevsel yönü, özellikle kötülük problemi bağlamında belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Âlemde var olan kötülüğü hem varlık hem de zorunluluk açısından değerlendiren İbn Sînâ ve Meşşâî filozoflar, sudûr teorisi yoluyla Tanrı ile madde arasında, dolayısıyla Tanrı ile kötülük arasında ontik bir mesafe oluşturmayı amaçlamışlardır.<sup>192</sup>

İbn Sînâ ve genel olarak Meşşâî ekolün Tanrı-âlem ilişkisi, varlık anlayışı ve teleolojik yaklaşımlarda belirleyici bir teori olan sudûr teorisi, kötülük meselesiyle organik bir ilişki içindedir. İbn Sînâ'nın Mutlak İyi olarak kategorize ettiği alan, *Tanrı* ve dairesel hareketle varlıklarını sürdüren *mufârık akıllar* ile *semâvî feleklerin* bulunduğu ay üstü âlemdir. İyiliğin baskın olduğu; fakat az da olsa kötülüğün bulunduğu alan ise doğrusal hareketle birbirinin sebebi olan, oluş ve bozuluşa tabi varlıkların yer aldığı ay altı âlemdir. Ay altı âlem, İbn Sînâ ontolojisinde madde âlemdir. Ay üstü âlem zıtlık barındırmayan esîrden oluşurken, ay altı âlem zıt niteliklerin (*sıcaklık-soğukluk*, *kuruluk-yaşlık*) oluşturduğu hava, su, toprak ve ateşten meydana gelir.<sup>193</sup> Bu nedenle, maddeden kaynaklanan ya da maddeye ilişkin kötülüğün bu âlemde var olması kaçınılmazdır.

İbn Sînâ ve genel olarak Yeni Eflatunculuk düşüncesinde kötülüğün zâtî değil, arızî bir gerçekliği vardır. Meşşâî filozofların nübüvvet, meâd, ahlak ve nefis bahislerinde sıklıkla ifade ettikleri gibi; nefsin halleri, kötülük, şer, zulüm, cehalet ve günahlar, kötülüğün hem doğal hem de ahlakî boyutlarıyla kabul edildiğini göstermektedir.

---

<sup>192</sup> Meşşâî düşüncenin İslam'daki ilk büyük temsilcilerinden olan Fârâbî'nin, yoktan yaratma (*creatio ex nihilo*) inancı karşısında sudûru temellendirmesinde etkili olan temel hususlardan biri de şer kavramına makul bir açıklama getirerek varlıktaki kötülüğün Allah ile doğrudan ilişkilendirilemeyeceğini göstermek olmuştur. Geniş bilgi için bkz. Kaya, "Fârâbî", DİA (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12/150

<sup>193</sup> İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 320

İbn Sînâ'ya göre, "İyilik, Tanrı'dan bütün varlığa yayılmaktadır. Tanrı, varlık düzenini zatı gereği bilir. Mümkün olan iyilik ve yetkinliğin zatı gereği sebebidir. Mümkün olan en mükemmel düzeni akleder ve sudûr ettirir."<sup>194</sup> Onun bu yaklaşımı, Tanrısal inâyetin bir tezahürü olarak görülür.

İbn Sînâ'daki inâyet anlayışı iki temel sonuç ortaya koyar:

1. Tanrı'nın mükemmel ve sırf iyilik olması sebebiyle ondan taşan âlemin de mükemmel olması.
2. Sudûr süreciyle oluşan ikili âlem yapısında kötülüğün özellikle ay altı âlemde ontolojik ve epistemolojik bir gerçeklik olarak bulunması.

İbn Sînâ, maddeden kaynaklanan fesadın, yetkinsizliğin ve eksikliğin sebep olduğu kötülüğün yerini sıklıkla ay altı âlem olarak gösterir.<sup>195</sup>

Sonuç olarak, Tanrı doğası gereği imkân ve yokluktan münezzehtir; yetkinlik bakımından varlıkların ve eşyanın en şiddetlisi (*eşeddü'l-eşyâ*) konumundadır.<sup>196</sup> Bu nedenle, sudûr bağlamında imkânın ve yokluğun mahallini teşkil eden madde âleminde, yetkinliğin yokluğu şeklinde kötülüğün bulunması beklenen bir durumdur. İbn Sînâ, Tanrı'yı ve ona en yakın olan ay üstü âlemde bulunan mufârik akıllar ile semâvî felekleri *Mutlak İyi* kategorisinde değerlendirir; kötülüğü ise bütün sebepleri ve sonuçlarıyla *ay altı âleme* irca eder. Bu yaklaşım, onun sudûr teorisi ile kötülük arasında kurmuş olduğu doğrudan ilişkisinin doğal bir sonucudur.

İbn Sînâ'nın Tanrı ve âlem tasavvuru, inâyet anlayışının kapsamlılığı ve sudûr bağlamında sebep-sonuç ilişkisinin zorunluluğu gibi nedenlerle, âlemde var olan kötülüğün ve bu kötülüğün çeşitliliği üzerinden ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Özellikle modern düşüncede David Hume ve J. L. Mackie'nin ortaya koyduğu mantıksal kötülük problemi ile benzerlik gösteren bu eleştirilerden biri, Fahreddin Râzî tarafından dile getirilmiştir. Râzî, *Şerhü'l-İşârât* adlı eserinde, kötülüğün çokluğu üzerinden İbn Sînâ'yı, *inâyet* ve *ilahî takdir* kavramları çerçevesinde eleştirir. Râzî,

---

<sup>194</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ*, II, 160, amlf, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 321; amlf, *en-Necât*, 260; amlf, *el-İşaret ve't-tenbihât*, 168; amlf, *Ta'likât*, 11,18

<sup>195</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ*, II, 162;

<sup>196</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 180

İbn Sînâ'yı —Hume ve Mackie'den farklı olarak— onun Tanrı tasavvuru olan *Mûcib bi'z-Zât* anlayışı temelinde eleştirir. Râzî'ye göre, yaratıcı fiillerini özü gereği zorunlu kılan bir fâil sebep varsa, iyi ya da kötü her şey salt metafiziksel zorunlulukla ortaya çıkmış olur. Böylece İlk Sebep, ahlakî bir sorumlulukla ilişkilendirilemez ve kötülük problemi de bu çerçevede anlamını kaybeder.<sup>197</sup>

Her ne kadar Râzî'nin bu eleştirisi *Muhtâr bi'z-Zât* Tanrı anlayışına daha uygun olsa da İbn Sînâ'nın maddenin yapısından kaynaklanan kötülüğe karşı geliştirdiği çözüm, sudûr teorisi ve maddenin istidat ve imtizaç özellikleri çerçevesinde kendi sistematığı içinde tutarlıdır.

### 2.5.1.3. Bilgisizlik ve Cehaletten Kaynaklanan Kötülük

İbn Sînâ'nın kötülük olarak gördüğü durumlardan birisi de bilgisizliktir. Ona göre bilgisizlik, zayıflık ve yaratılıştan gelen kötürümlük gibi eksiklikler nâkis türünden kötülüktür.<sup>198</sup> Eş-Şerr-i bi'z-Zât başlığı altında İbn Sînâ'nın ele aldığı kötülükler daha çok doğal/tabî/fiziksel ve kısmen metafiziksel kötülüklerdir. Ancak bilgisizlik ve cehaletin insana mahsus nitelikler olması itibariyle, bunlar aynı zamanda ahlakî kötülükle de bağlantılıdır.

İbn Sînâ, ahlakî nefsin güçlerinden *nâtık güç* olan akıl gücünün amelî tarafının bir fiili olarak görür. Bu nedenle bilgisizlik ve cehaleti hem nazarî hem de amelî boyutuyla kötülük olarak değerlendirir. Bilgisizliğin kötülük olduğuna dair yaklaşımını doğrudan açmasa da, bilgi teorisi, mantık görüşü ve ahlak felsefesi çerçevesinde bu kavramın, onun mutluluk anlayışı ile doğrudan ilişkili olduğu görülür. İbn Sînâ'ya göre bilgi, insanı kemâle ve mutluluğa götüren en temel yoldur; bilgisizlik ise bu kemâl ve mutluluğun önündeki en büyük engeldir. Gerçek mutluluğun öteki dünyada bulunacağını belirten İbn Sînâ, bilgi ve bilgisizliğin insanın ebedî varoluşunu doğrudan etkileyen nitelikler olduğunu ifade eder.<sup>199</sup>

---

<sup>197</sup> Bu konudaki geniş bilgi için bkz. Ayman Shihadeh, “Avicenna’s Theodicy and al-Râzî’s Anti-Theodicy”, *Intellectual History of the Islamicate World* 7 (2019), 61–84

<sup>198</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ, II*, 161; amlf, *en-Necât*, 260

<sup>199</sup> Ömer Mahir Alper, “İbn Sînâ'nın Cehâlet Teorisi,” *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37, (Aralık 2017), 28

İnsana özgü kemâl ve yetkinliği bilgiye (ilm) dayandıran İbn Sînâ, insanı zarara uğratan en temel unsurun cehalet olduğunu belirtir. Cehaleti, insanın bilgi edinme istidât ve kabiliyetinden uzak kalmasına sebep olan nefsi bir hastalık olarak görür.<sup>200</sup> Düşünürümüze göre cehalet, doğuştan değil; sonradan nefsin üzerine eklenen bir durumdur. İbn Sînâ, doğuştan bilgiye meyilli hali *kuvve-i âlime* olarak tarif etmiş ve insanın bilgi edinmesine engel olan durumları gidermek amacıyla en küllî eserine "*eş-Şifâ*" ismini vermiştir. Cehalet hastalığına karşı nefsi iyileştirme ve doğru bilgiye ulaştırma amacı taşıyan bu eser, cehaletin bedensel değil ruhsal bir hastalık olarak telakki edildiğini gösterir.<sup>201</sup>

#### 2.5.1.4. Bir Sebebin Yoksunluğundan Kaynaklanan Kötülük

İbn Sînâ'nın kötülük tariflerinden biri, kötülüğün bir yoksunluk olduğudur. Özellikle varlık bağlamında kötülüğü, bir şeyin kemâl ve yetkinlik bakımından eksikliği ve yoksunluğu olarak tanımlar. Ayrıca varlığa ilişkin bir idrakin eksikliği veya bir sebebin yoksunluğu da bir tür kötülüktür. Bu duruma şu örneği verir: Bulut, güneş ışınlarını engelleyerek, güneş vasıtasıyla yetkinleşmeye ihtiyaç duyan varlıkların gelişimini önler. Işığa ihtiyaç duyan bir varlık, güneşten mahrum kaldığını idrak edebilir; ancak bu duruma bulutun sebep olduğunu her zaman idrak edemez.<sup>202</sup>

İbn Sînâ, bu tarz kötülüğün iki yönü olduğunu ifade eder:

1. İyilik ve kötülüğe konu olan varlık açısından ve onu idrak eden açısından kötü olması (görelî kötülük).
2. Kötülüğün idrak ile yakın ilişkisinin bulunması: Bir durumun kötü veya iyi olarak değerlendirilebilmesi için onun idrak edilebilir olması gerekmektedir.

Bu bağlamda bir kötülük, iyiliğin yokluğu anlamında idrak edilir. Örneğin, bir ateşin bir uzvu yakıp yok etmesi durumunda hem yakıcı etkinin sıcaklığını hem de uzvun

---

<sup>200</sup> İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, 198-199

<sup>201</sup> Alper, "İbn Sînâ'nın Cehâlet Teorisi," 11

<sup>202</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ*, II, 161; *en-Necât*, 261

kaybedilmesini aynı anda idrak ederiz. Benzer şekilde, bir göze gelen darbeye hem görme yetisini kaybettiğimizi hem de darbenin etkisini aynı anda hissederiz.

İbn Sînâ'da kötülük, bizatihi kötülük olarak meydana gelmeyip bir şeyde meydana gelen bir durum nedeniyle de kötülük olur. Örnek olarak, gözlerin görmemesi, gözde kötülük olarak anlam kazanır; başka bir yerde değil. Sıcaklık da onu zararlı bulan için kötülük teşkil eder. Bu tarz kötülük ile İbn Sînâ'nın daha sonra teodise görüşlerinde ele alacağı *görelî kötülük* kavramı arasında bir fark vardır. Görelilik ilişkisinde kötülüğün fert, durum ve şartlara bağlı olarak değişmesi söz konusuysen, burada kötülüğün hem sebep hem de idrak eden açısından varlığı söz konusudur.

Sonuç olarak, Şimdiye kadar ele aldığımız *eş-şerr-i bi'z-zât*, yani zâtı itibariyle kötülük, yokluk kabilinden olup hem zâtı itibariyle kötülük hem de kemâl ve yetkinlik bakımından eksiklik ve yoksunluk olarak değerlendirilmiştir. İbn Sînâ'da doğal/tabii/fizikî kötülük çeşidine tekabül eden zâtî kötülük (*eş-şerr-i bi'z-zât*), çeşitleri ve sebepleri açısından, kendisine özgü yetkinliğini gerçekleştiremeyen ve sebepleri ay altı âlemde mevcut olan madde âleminde bulunur. Çünkü bu âlem nakıs bir âlemdir.

Özetle İbn Sînâ'da bu âlemde kötülüğün sebepleri şunlardır:

1. Kemâlin eksikliğinden kaynaklanan kötülük,
2. Maddenin yapısından kaynaklanan kötülük,
3. Bilgisizlik ve cehaletten kaynaklanan kötülük,
4. Bir sebebin idrakinden kaynaklanan kötülük.

İbn Sînâ'ya göre bu kötülükler çoğunlukta değildir ve yoklukları düşünülemez. Bu kötülüklerin sebeplerini, doğasını, nitelik ve niceliklerini ve bunların kader ile ilişkisini İbn Sînâ'nın ileride ayrıntılı şekilde ele alacağı teodise görüşlerine bırakıyoruz. Şimdi onun kötülük hakkındaki ikinci yaklaşımı olan *eş-şerr-i bi'l-âraz*, yani görelî kötülük konusuna geçelim.

### 2.5.2. Eş-Şerri Bi'l-Âraz / Göreceli Kötülük

Kötülüğü maddeye ve ay altı âleme ait bir durum olarak gören İbn Sînâ, bunun sebeplerini de ay altı âlemde varlığın ilâhî feyizden yeterince istifade edememesine

bağlamıştır. O, kötülükleri fertlere, zamana ve temel yapıya (tab') nispet ederek, herhangi bir şeydeki kusur ve eksikliği onun ilâhî feyzi almadaki zaaf ve kusuruna dayandırmıştır. Çünkü Tanrı'dan taşan feyiz umumidir ve onda asla cimrilik yoktur.<sup>203</sup>

Ay altı âlemde görülen bu kötülüklerden bazıları özü ve kaynağı itibarıyla bi'z-zât kötülük olurken, bazıları da iyiliğe engel olan, geçici, görelî ve bir sebebin eksikliğinden kaynaklanan veya ikinci ve üçüncü derecede bir yetkinliğin yokluğu ile ortaya çıkan arızî kötülüktür.<sup>204</sup> Bu tür kötülük, zâtî olarak var olmayıp, bir şeyi mükemmellikten alıkoyan bir kötülük türüdür. İbn Sînâ, sebebin eksikliği değil, sebebin idrak edilip edilememesinden kaynaklanan durumlar için bu kötülük türünü kullanmaktadır.

Bu tür kötülüğün çeşitleri şunlardır.

#### **2.5.2.1. İzafilik / Görelilik Bağlamında Kötülük**

İbn Sînâ'nın metafizik düşüncesinin temel izdüşümlerinde, zorunlu bir *nedensellik ilkesi* ve *Mûcib Bi'z-Zât* Tanrı anlayışı yer almaktadır. O, sebep-sonuç bağlamında her zaman aynı sebeplerin aynı şartlar altında aynı sonuçları doğuracağını iddia ederken, eşyanın tabiatı ve tabî alışkanlık ilkesi çerçevesinde varlığın zatının gereği olan birinci yetkinliğini ortaya koymasını iyilik olarak kabul eder. Aksi durum, yani fâilin fiilini yerine getirmemesi ise kötülük olarak görülür.

İbn Sînâ'ya göre Allah varlığı murâd etmiş ama kötülüğü ise bil'araz irade etmiştir. Dolayısıyla eşyanın özü itibarıyla varlığı iyidir. Tanrı iyiyi murad ederken, iyinin eşyada ortaya çıkması ve bütünü kuşatması için iyiliğe bitişik birtakım arızî kötülöklere de müsaade etmiştir. Bunlar esasında daha büyük bir iyilik için gerekli olan kötülöklere dir.

İbn Sînâ'ya göre tikel bazı durumlarda, geçici kötülöklere nedeniyle daha büyük bir iyiliğin terk edilmesi ilâhî hikmete aykırıdır. Bu çerçevede varlık âlemi, iyiliğin baskın olduğu bir âlemdir. Kötülöklere varlığı, âlemin varoluşsal yapısının bir sonucu olarak değerlendirilir.<sup>205</sup>

---

<sup>203</sup> A.g.e., 161

<sup>204</sup> A.g.e., 162

<sup>205</sup> A.g.e.,163-164, 167

Örneğin yağmur, bazen zarara yol açabilir; ancak genel anlamda hayatı mümkün kılan bir iyilik vesilesidir. Ateş de benzer şekilde hem faydalı hem de zararlı sonuçlar doğurabilir. Bu tür örneklerde kötülükler, görelidir ve esas itibarıyla iyiliğin tezahürüne hizmet etmektedir.<sup>206</sup>

### 2.5.2.2. İkinci Yetkinliklerin Yokluğu

İbn Sînâ, yetkinlikleri birinci ve ikinci yetkinlik olarak ayırır. Bu tasnif, iyilik ve kötülüğün eşyadaki durumunu ve niteliğini belirlemede temel bir işleve sahiptir.

- Birinci Yetkinliklerin Eksikliği: Bir varlığın tanımında yer alan aslî yetkinliklerin eksikliği, doğrudan zâtî kötülük oluşturur.
- İkinci Yetkinliklerin Eksikliği: İnsan türü gibi bir varlık için zorunlu olmayan ancak varlık açısından tamamlayıcı nitelikteki yetkinliklerin eksikliğidir. Örneğin, bir insanın elinin olmaması veya yürüyememesi gibi.<sup>207</sup>
- Üçüncü Derecede Yetkinliklerin Eksikliği: Tamamlayıcı ve faydalı yetkinliklerin eksikliğidir. Örneğin, bir insanın geometri bilmemesi gibi.

İbn Sînâ'ya göre, ikinci ve üçüncü derecede yetkinliklerin eksikliğiyle ortaya çıkan kötülükler sadece fertlere ilişir; türler bu kötülükten etkilenmez. Bu eksiklikler, varlığın doğasının zorunlu bir gereği değildir.

İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşü şöyledir:

*İkincil yetkinliklerin eksikliklerinden ibaret kötülükler çoğunluktadır. Fakat onlar, bizim sözüne ettiğimiz kötülüklerden değildir. Bu kötülükler, söz gelimi geometriyi bilmemek ve mükemmel bir güzelliğin kaybolması gibi, ilk yetkinliklere ve onları takip edip yararı açık olan yetkinliklere zarar vermeyen şeylerdir.*<sup>208</sup>

İbn Sînâ kötülüğün kaynağını açıklarken, kemâlin yani yetkinliğin yokluğu veya eksikliğini temel alır. Kötülük, maddenin yetkinliği tam olarak kabul edememesinden

---

<sup>206</sup> A.g.e., 167-168

<sup>207</sup> A.g.e., 161

<sup>208</sup> A.g.e., 168

kaynaklanır. Bu bağlamda kemâl kavramı merkeze alınarak kötülük, bir bakıma kıyasî, diğer bakımdan ise ontolojik bir zorunluluk olarak değerlendirilir.<sup>209</sup>

İbn Sînâ'da gördüğümüz kötülük çeşitlerinden ikincisi olan *eş-şerr-i bi'l-âraz*, hayatın doğal akışı içinde mevcuda sonradan ilişen tesadüfî kötülüklerdir. Bu tür kötülüklerin İbn Sînâ tarafından kazâ ve kader bağlamında nasıl ele alındığını şimdi inceleyeceğiz.

### 2.5.3. İbn Sînâ'da Kazâ ve Kader Bağlamında Kötülük

İbn Sînâ, varlığın bir sıra düzeni içerisinde araçlar vasıtasıyla Tanrı'dan sudûr ettiğini ve bu sudûrun mahiyetine ilişkin açıklamalarında Tanrı'nın sudûr eden varlığı bir *iyilik* düzeni içerisinde en güzel şekilde *sırf iyilik* olarak var ettiğini savunmuştur. Bununla birlikte, ona göre Tanrı'nın cömertliğinin bir tezahürü olan bu âlemde belli bir nizam ve düzen vardır ki, bu da Tanrı'nın inâyetinin göstergesidir.

Düşünürümüz, Tanrısal iyilik, cömertlik ve inâyetin karşılık bulduğu mümkün âlemde bütün varlığa nüfuz eden feyzin neticesinde bir iyilik düzeninin olduğunu ve âlemin mükemmelliğinin sudûr teorisi bağlamında zorunlu bir nedensellik (*determinizm*) ilkesi çerçevesinde cereyan ettiğini ifade eder.

İbn Sînâ, Tanrı-âlem ilişkisinde geliştirdiği bu felsefî çerçeveyi, dinî kavramlarla da destekleme yoluna gitmiştir. Bu bağlamda, "kader" ve "kazâ" kavramlarını kullanmış, özellikle "*Risâletü'l-Arşîyye*" eserinde bu kavramlara sistematik bir rol vermiştir.

İbn Sînâ'ya göre:

- Kazâ, Allah'ın her şeyi kuşatan ilmi ve buna bağlı olarak âlemin meydana gelişidir.<sup>210</sup> Esasında bu Tanrı'nın bilmesinin zorunlu bir sonucu olarak âlemin var olması şeklinde epistemolojik bir açıklama imkânına sahip olan sudûr'un dinî bir

<sup>209</sup> Şahiner, "İbn Sînâ'da Yetkinlik", 140

<sup>210</sup> İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 321

çerçeveye büründürülmesidir. Bu şekilde varlığın Allah'ın bilgisi olarak kazâ kabilinden temellendirmesi İbn Sînâ'nın sistemine uygun bir açıklama modelidir.

- Kader ise sebeplerle sebepliler arasındaki zorunlu ilişkidir. Tanrı'nın ilmi her şeyi kapsadığı için sudûr eden varlık düzeni zorunlu ve hikmetlidir. Sebep ve sonuç arasındaki zorunluluk, âlemdeki düzenin temelini oluşturur.<sup>211</sup>

İbn Sînâ'nın bu kazâ ve kader tanımı dönemindeki kelimî ekollerin özellikle Eş'arî ve Mu'tezilenin müphem ve tartışmalı kazâ ve kader anlayışına felsefî anlamda bir müdahaledir. İbn Sînâ bu yolla hem kazâ ve kader kavramları bağlamında teorisini dinî referanslarla güçlendirme imkânına ulaşmıştır. Hem de Tanrı âlem arasındaki ilişkinin niteliği ve zorunluluğu bağlamında Tanrı'nın mükemmelliğinin zorunlu neticesi olarak âlemin de mümkün olan en mükemmel âlem olduğu görüşünü daha net bir şekilde dile getirmiştir.<sup>212</sup>

İbn Sînâ Tanrı âlemde büyük küçük her şeyin varlığı ve meydana gelişinin sebebi olduğunu ifade eder. Tanrı'nın bilmediği, kendisine düzen vermediği hiçbir şey bu âlemde bulunmamaktadır.<sup>213</sup> İbn Sînâ'nın bu yaklaşımına göre âlemde iyilik de

---

<sup>211</sup> A.g.e., 321

<sup>212</sup> A.g.e., 321; İslâm filozofları, Eş'arî kelâmcılarının çoğunluğuyla Mâtürîdî ve Şîî kelâmcıların tanımlarını tersine çevirerek kazâyâ kader, kadere de kazâ anlamını yüklemişlerdir. Buna göre kazâ Allah'ın ezeli hükmü, yani bütün nesne ve olayların levh-i mahfûzda veya küllî akılda topluca var olması, kader ise bütün nesne ve olayların kazâyâ uygun olarak yaratılması ve dış âlemde gerçeklik kazanmasıdır. Diğer taraftan kelimî geleneğe yoğun olarak insan fiilleri ve sorumlulukları üzerinden ele alınıp değerlendirilen kazâ ve kader kavramları İslam filozofları özellikle İbn Sînâ tarafından makro düzeyde Tanrı âlem arasındaki ilişkinin niteliksel bir biçimi olarak ele alınmıştır. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Kader", DİA (Ankara: TDV Yayınları,2001), 24/135-146

<sup>213</sup> İbn Sînâ, "Kaderin Sırrına Dâir Risâle", Çev. Ömer Mahir Alper, İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7 (2003), 173-178; Nşr. Hasan Âsi, et-Tefsîrt'l-Kur'ânî ve'l-Ulgatü's-Silfiyye fî Feîsefeti İbn Sînâ, (Beyrut 1403/1983), 302-305; İbn Sînâ's 'Essay on the Secret of Destiny', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 29, No. 1, (1966), 25-48.

kötülük de Tanrı'nın bilgisi dâhilindedir. Ancak kötülük, Tanrı'nın doğrudan muradı değil; iyiliğe bitişik arızî bir durumdur.<sup>214</sup>

İbn Sînâ "*Kaderin Sırrına Dair Risâle*"sinde bu durumu şöyle açıklar:

- Eğer âlemde sadece iyilik olsaydı bu âlem mevcut âlem olmazdı.
- Eğer sadece kötülük olsaydı da yine mevcut âlem olmazdı.
- Mevcut âlem, iyilik ve kötülüğün birlikte bulunduğu bir terkip ile mümkündür.<sup>215</sup>

Mümkün olan en iyi âlemin bu âlem olduğu görüşünü, realiteyi göz önünde bulundurarak, iyiliklerle beraber ve onlara bağlı olan arızî birtakım kötülüklerin bulunduğu bir âlem anlayışıyla temellendiren İbn Sînâ, bu pasajında âlemde bir hikmetin var olduğunu ve bu hikmetin neticesinde iyiliklerin, kötülüklerin ilkesi olduğunu dile getirir. İyilikler belli bir aşamaya gelince kötülüklerin ortaya çıktığını ve onlara bağlı olarak meydana geldiğini ifade eder. Bu bağlamda onun meşhur ateş örneği akla gelmektedir: Ateşin temel yetkinliği, zorunlu illiyet çerçevesinde, yanıcı bir madde ile buluştuğunda yakıcı olmasıdır. Diğer taraftan, bu yakıcılığı hayat için temel bir fayda oluştururken, bazen ondan kötülüğün meydana gelmesi tesadüfidir. Bu da İbn Sînâ'nın dile getirdiği *tesadüfî kötülüklere veya eş-şerri bi'l-araz* kötülüklerin bir kısmına tekabül etmektedir.<sup>216</sup>

İbn Sînâ, kazâ ve kader bahsinde kötülüklerle ilgili genel görüşünü de dile getirir ve kötülükleri fertlere, zamana ve temel yapıya, yani maddenin kendi imtizacından kaynaklanan bir takım oluş ve bozuluşa bağlar. Sudûr teorisinin genel yapısında yer alan ay altı âlemi, kötülüğün olabileceği yer olarak gören İbn Sînâ, bunun sebebini ise alıcıların eksikliğine, zaafına ve yeteneğindeki kusura bağlar. İlâhî cömertlikten yeterince istifade edememe durumu da burada etkilidir. Allah'ın cömert (*cûd*) olduğunu dile getiren İbn Sînâ, âlemde var olan eksiklikler ve kötülüklerin Allah'ın fiili olduğunu sanmanın yanlış olduğunu, Allah'ın iyiliği dilediğini, kötülüğün ise iyiliğe bitişik bir araz olarak bulunduğunu ifade eder.<sup>217</sup>

---

<sup>214</sup> İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, s. 321

<sup>215</sup> İbn Sînâ, "*Risale fi Sırrı'l-Kader*", 174

<sup>216</sup> İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 321-323

<sup>217</sup> İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 323; İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ*, II, 167

İbn Sînâ, Allah'ın mutlak iyi oluşunu, iyilikleri yağdıran ve bereketleri indiren oluşunu çeşitli ayetlerle<sup>218</sup> dile getirir ve yine dinî referanslarda bulunur. Allah'ın bu mutlak iyi oluşu neticesinde, zatının gereği olarak iyilik "*ilk kasıt*" ile oluşur; kötülük ise arızî bir gerekçe ve "*ikinci kasıt*" ile ortaya çıkar. Ancak İbn Sînâ dikkatli davranarak, kendi sisteminin ilkeleri çerçevesinde "*kasıt*" kavramı ile irade ve ihtiyari kastetmediğini açıkça ifade eder. Burada olan şey, gereklilik kabilinden Allah'ın kemâlinin bir sonucu olarak iyiliğin ondan taşmasıdır. Bunun örneği duyulur âlemdeki güneş-ışık ve şahıs-gölge ilişkisi gibidir. Sudûr teorisindeki genel yaklaşımını ortaya koyan İbn Sînâ'ya göre, "*ilk kasıt*" dediği şey, Tanrı'dan aracısız olarak feyz eden *ilk akıldır*.<sup>219</sup> İlk akıl, sudûrdaki hiyerarşik ve sıra düzenine uygun olarak Tanrı'dan bir sebep olmaksızın ilk mümkün ve sebepli varlık olarak meydana gelmiştir. Burada hatırdaki tutulması gereken şey, Tanrı'nın var etmek için bir sebebinin bulunmadığı; fakat mümkün varlık olması nedeniyle ilk aklın sebepli olduğu gerçeğidir.

İbn Sînâ, sudûr bağlamında gerçekleşen bu feyiz ve ilk kasıtta hiçbir şekilde kötülüğün bulunmadığını, bunun salt iyilik (*hayru'l-mahz*) olduğunu ve şariat dilinde "kazâ" olarak ifade edildiğini belirtir. Çünkü bu durum değişmeyen bir kanun olarak sürüp giden ilâhî bir hükümdür. İlk akıldan sonraki bütün akılların meydana gelişi de bu ilâhî hüküm doğrultusunda aynı şekilde devam etmektedir.

Özetle, İbn Sînâ sudûr teorisi çerçevesinde "ilk kasıt"ı Tanrı'dan doğrudan feyz eden ilk akıl ve ay üstü âlemle ilişkilendirir. "İkinci kasıt" ise ay altı âlemdeki maddenin imtizacı ve feyzi tam kabul edememesinden doğan tesadüfî kötülüklerdir. İyiliğin baskın olduğu bu âlemde, kötülük arızî ve tesadüfîdir. İyilik ilk kasıt ile; kötülük ise ikinci kasıt ve arızî bir sonuç olarak meydana gelir. Ay altı âlemde görülen kötülükler, doğrudan Tanrı'nın iradesinin sonucu değildir; bunlar varlığın doğası gereği ortaya çıkan eksikliklerdir. Tanrı, doğrudan iyiliği diler; kötülük ise iyiliğe bağlı, kaçınılmaz sonuçlardan biridir. İbn Sînâ, bu görüşünü desteklemek için Kur'an ayetlerine de atıfta bulunur. Örneğin, "Biz gökten tertemiz su indirdik ki, onunla ölü toprağa hayat

---

<sup>218</sup> "O her şeyi yaratandır." ez-Zümer 39/62; "Allah sizi ve yaptıklarınız yarattı." es-Saffât 37/96; "İyilik senin elindedir. Şüphesiz sen her şeye kâdirsin." Âl'i- İmrân 3/126; "Allah sizin için kolaylık ister, zorluk istemez." el- Bakara 2/185; İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 322

<sup>219</sup> A.g.e., 320

verelim, hayvanları ve insanları sulayalım".<sup>220</sup> ayetinde suyun hem hayat verdiği hem de boğulmaya sebep olabileceği dile getirilir.

Sonuç olarak, İbn Sînâ kötülük problemini sudûr teorisi ve kaza–kader kavramları çerçevesinde ele alırken şu sonuçlara ulaşır:

- İyilik doğrudan ve zorunlu sonuçtur.
- Kötülük ise arızî ve tesadüfidir.
- Tanrı'nın fiilinde doğrudan kötülük yoktur; kötülük iyiliğe bitişik olarak meydana gelir.

İbn Sînâ'nın kötülük anlayışı, onun sudûr teorisine dayalı metafiziğinin ayrılmaz bir parçasıdır. Bu teori, sadece kötülük problemini değil, aynı zamanda Tanrı–âlem ilişkisinin mahiyetini ve varlık düzeninin temel ilkelerini de açıklamak için kullanılmaktadır.

## 2.6. İbn Sînâ'da Ahlakî Kötülük

*İyi* ve *kötü* kavramlarının teori ve pratiğe ilişkin bütün okuma biçimleri göz önüne alındığında, bu kavramlar her zaman ahlakî alana işaret eder. Kavramların bu yönleri düşünüldüğünde, kötülük probleminin konu edindiği en önemli başlıklardan birisi de hiç şüphesiz ahlakî kötülüktür.

İbn Sînâ'da kötülük problemi araştırmacılar tarafından incelenirken, bu konu onun sisteminde metafizik düşüncesinin bir alt başlığı olarak ele alınmıştır. Bunun asıl sebebi, onun Tanrı, varlık ve âlem görüşünün bir bütünlük arz etmesidir. İbn Sînâ, bütüncül bir bakış açısıyla kötülüğün daha çok doğal/tabii/fiziksel yönüne işarette bulunup bunu müstakil tarzda ele alırken, kötülüğün en önemli çeşidi olan insanın iradesi ve ihtiyarı neticesinde fiillerine konu olan ahlakî kötülüğü aynı bağlamda müstakil bir mesele olarak ele almamıştır. Ancak, yine de İbn Sînâ'da ahlakî kötülüğe dair hiçbir şeyin olmadığını iddia etmek pek makul ve mantıklı değildir. Zira onun hem düşünce sistematığının bütünlüğü göz önünde bulundurulduğunda hem de tevarüs ettiği Aristo ve Platon'un görüşlerinin mihenk noktaları dikkate alındığında, nefis merkezli bir insan tasavvuruna ve dolayısıyla aynı bağlamda bir ahlak görüşüne sahip

---

<sup>220</sup> Furkan, 25/48-49

olduğu bir gerçektir. Dolayısıyla biz de en başta onun nefis hakkındaki görüşlerini ortaya koyarak hem ahlak görüşlerini incelemek hem de ahlaka dair görüşlerinin bağlamına işaret ederken insanın davranışları, sorumlulukları, özgürlüğü ve buradan hareketle ahlakî tarzda bir kötülüğün olup olmadığına bakmaya çalışacağız.

Hangi dönem olursa olsun, herhangi bir düşünce ve düşünürde ahlakî kötülük başlığı altında çalışılacak bir konunun mutlaka bir kavramsal örüntüsü ve kuramsal çerçevesi vardır. Bu çerçeve içerisinde irade, özgürlük, ahlak gibi en temel kavramlar başta olmak üzere, bu kavramların nazari ve amelî veçhesini oluşturan akıl, nefis ve en temelde insan tasavvuruna ihtiyaç vardır. Dolayısıyla biz de ilk olarak İbn Sînâ'da ahlak ve nefis arasındaki organik ilişkinin gereği olarak nefis konusunu kısaca ele alacağız. Daha sonra ise ahlak konusunun hangi bağlamda ve hangi kavramlar ışığında ele alındığına değindikten sonra eylemlerimizin irade ile olan ilişkisine kısaca değineceğiz.

### 2.6.1. İnsanî Nefis ve Ahlak İlişkisi

Nefsin "düşünme gücünü" (*nefs-i nâtika*) insanî nefis olarak gören İbn Sînâ, nefsin bu yöndeki güçlerini de ikiye ayırmaktadır. Düşünen nefsin yani nefis-i nâtikanın *kuvve-i âlime* ve *kuvve-i âmile* olmak üzere iki yönü vardır. İbn Sînâ, nefsin bu güçlerini akıl olarak isimlendirmiştir.<sup>221</sup> İbn Sînâ'nın bu yaklaşımları hem nefis hem de akıl görüşünü oluşturmaktadır. Çalışmamızın sınırlarını aşacak kadar geniş olan bu konulara çok fazla girmeden, ahlak konusuna zemin oluşturan kavram ve konu hiyerarşisini kısaca ortaya koyarak özellikle onun amelî akıl, yani nefsin yapıcı gücü başlığı altında yer alan ahlak görüşünü detaylandırmaya çalışacağız.

### 2.6.2. İbn Sînâ'nın Nefis Görüşü

İslam düşüncesinin tüm yapılarında önemli bir işleve sahip olan *nefs* kavramı, İslam felsefesinde neredeyse bütün düşünürler tarafından, bağlı buldukları metafiziksel anlayış doğrultusunda *ontolojik*, *kozmojik*, *epistemolojik* ve *eskatolojik* bir

---

<sup>221</sup> İbn Sînâ, *Ahvalü'n-Nefs*, Trc. Ömer Ali Yıldırım, Nefsin Halleri, (İstanbul: Litera yayıncılık, 2020), 30, 31 (Bu eserden "Ahvalü'n-Nefs" diye bahsedeceğiz.); amlf: *Kitabu's-Şifa, en-Nefs*, nşr. G.C. Anavati Sa'id Zâyid, Abdullah İsmail, (Kahire:1975), 185 (bu eserden bundan sonra "Kitabu's-Şifa, en-Nefs" diye bahsedilecektir.)

muhtevaya kavuşturulmuştur. Konumuz ve başlığımız açısından, nefis kavramına yüklenen anlamlar dikkate alındığında, İslam filozofları ahlak görüşlerini temellendirirken *nefs bilgisinden* (*'ilm al-nafs*) hareket ettikleri görülür. Zira onlara göre ahlak, "tedbîrü'n-nefs" (*nefsin idaresi*) demektir.

İbn Sînâ, *nefsi, cismin ilk yetkinliği (el-kevânü'l-evvelü li'l-cism)*<sup>222</sup> olarak tarif ederken, doğal cisimler dünyasında sahip olduğu güçler ve yetkinlikler üzerinden onun canlılık, üreme, hareket, tat alma ve düşünme gibi hem duyuşsal hem de zihinsel yetkinliklerine işaret etmektedir.

İbn Sînâ'ya göre nefse ait güçler, cinslerine nispetle üçe ayrılır:

- **Nebâtî Nefis** (*nefs-i nebâtiyye*),
- **Hayvanî Nefis** (*nefsü'l-hayvâniyye*),
- **İnsânî Nefis** (*nefsü'l-insâniyye*).

a) **Nebâtî Nefis** (*nefs-i nebâtiyye*): Bu, doğal bir cismin doğurma, büyüme ve beslenme itibarıyla sahip olduğu ilk yetkinliktir.

b) **Hayvanî Nefis** (*nefsü'l-hayvâniyye*): Bu tür nefse sahip cisim, nebâtî nefse ait yetkinliklere sahip olmakla birlikte, buna ek olarak tekilleri algılayabilme ve iradesiyle hareket etme gibi birtakım gelişmiş yetkinliklere de sahiptir.

c) **İnsânî Nefis** (*nefsü'l-insâniyye*): İnsanın sahip olduğu bu nefis, nebâtî ve hayvanî yetkinliklere ek olarak, fiillerini düşünceye dayalı olarak ortaya koyma, seçim yapma ve irade ile eylemlerini gerçekleştirme; ayrıca tümelleri akledebilme gibi en yetkin özellikleri barındırır.<sup>223</sup>

İbn Sînâ, nefsin sahip olduğu güçlerin yetkinliklerini detaylı bir şekilde açıklar. Ona göre, nebâtî gücün yetkinliği beslenme, büyüme ve üreme; hayvanî gücün yetkinliği ise hareket ettirici ve idrak ettirici olarak ikiye ayrılır. Ancak hayvanî gücün hareket ettirici yetkinliğini de kendi içinde ikiye ayırır: harekete sevk eden kuvvet ve hareketi gerçekleştiren kuvvet. Harekete sevk eden kuvveti *arzu uyandıran istek kuvveti* olarak

---

<sup>222</sup> İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-Nefs*, 42

<sup>223</sup> A.g.e., 31

tanımlayan İbn Sînâ, bu kuvvetin de iki alt şubesi olduğunu belirtir: *şehvet* ve *gazap* (*öfke*) gücü.

İbn Sînâ'nın ahlak ve nefis arasında kurduğu organik ilişkinin temeli, "insanî nefis" (*nefs-i nâtıka*) anlayışıyla açıklanır. Bu nedenle, özellikle insanî nefsin özellikleri üzerinde ayrıntılı şekilde durulacaktır.

Aklın nazârî gücü, nefsin bilmeye yönelik olan ve ilk yetkinliğini teşkil eden güçtür.<sup>224</sup> Nazarî kuvvet, maddeden soyutlanmış tümel suretlerin kavrandığı bir güç olup, nefsin kendi varlığı için zorunlu bir yetkinliktir. Duyusal âlemi anlama, algılama ve bilgileri saf bir bilgi hâline getirme işlevi bu güç aracılığıyla gerçekleştirilir. Ayrıca bu kuvvet, küllî hakikatleri kavrayarak (*tasavvur*) ve önermeler yaparak (*tasdik*) bilinenlerden bilinmeyen sonuçlar çıkarır.<sup>225</sup>

İbn Sînâ'nın nefis görüşü, akıl anlayışıyla doğrudan ilişkilidir. Ona göre, akıl idraki dört aşamada gerçekleşir:

- **Bilkuvve Akıl (el-aklû'l-bilkuvve):** Nefsin bilebilme yeteneği. İnsanda doğuştan mevcut olan istidattır ve Faâl Akıl ile ittisal için temel bir aşamadır.
- **Bilmeleke Akıl:** Temel ilkeleri öğrenmiş olan ve kıyas yapabilen akıldır. Tanım yapma ve akıl yürütme yetisi kazandırır.<sup>226</sup>
- **Bilfiil Akıl ve Müstefâd Akıl:** Mantık ve felsefî bilgileri edinmiş, bilfiil hale ulaşmış akıldır. Gayr-i maddî varlıkları kavrayabilecek seviyeye gelir. Bilfiil akıl, Faâl Akıl ile sürekli bir ittisal hâindedir.<sup>227</sup>

---

<sup>224</sup> A.g.e., 185, amlf, *Ahvalü'n-Nefs*, 170

<sup>225</sup> Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 171

<sup>226</sup> İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifa, en-Nefs*, 39, 186, amlf, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 112,116; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 192

<sup>227</sup> İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifa, en-Nefs*, 186, amlf, *Ahvalü'n-Nefs*, 31, 48-49 168; amlf, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 113; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 194

İbn Sînâ, aklın bu derecelerini *nazarî akıl gücü* kapsamında değerlendirir. Aklın en üst derecesi olan “kazanılmış akıl” (*el-aklû'l-müstefâd*), kutsal bir akıl olarak tanımlanır ve diğer akıllar ona hizmet eder.<sup>228</sup>

**Âmelî akıl** (*el-aklû'l-âmilî*), nefsin bedenle ilgili fiillerini yöneten güçtür. Bedensel aksiyonları, tikelleri ve bireysel davranışları düzenler. Âmelî akıl, insanın duyuşsal ve mütehayyile güçleri üzerinden oluşan bedensel tepkileri (örneğin ağlama, utanma, gülme) yönetir. Aynı zamanda, iyi-kötü, yararlı-zararlı, güzel-çirkin gibi değer yargılarını belirler.<sup>229</sup>

İbn Sînâ'ya göre, ahlak, doğrudan doğruya âmelî akıl gücüne dayanır. Âmelî akıl, bedensel güçlerin ve fiillerin yöneticisi olup nazarî akıldan aldığı yardımla bedeni idare eder. Nefs ve beden arasındaki dengeyi sağlar. Bu denge sağlandığında güzel ahlak ve faziletler, sağlanmadığında ise kötü ahlak ve reziletler ortaya çıkar. İbn Sînâ'ya göre, bedene ait güçler tekrarlanarak nefste bir alışkanlık (*melâke*) hâline gelir. Bu alışkanlıklar zamanla birer ahlakî meleke oluşturur.

İbn Sînâ, fiillerimizin doğruluğunun kaynağını doğrudan nazarî aklın ilkelerine dayandırır. O, zulmün kötü, yardımın güzel olduğunun doğuştan gelen ilkelerle ve aklı kıyaslarla bilinebileceğini savunur. Bu tür ilkeleri "zarurî bilgiler" (*bedihîyât*), "meşhûrât" ve "tecrübiyyât" gibi kavramlarla ifade eder.<sup>230</sup>

İbn Sînâ'de eylemin meydana gelişi nefsin temel güçleri bağlamında belli bir sıralamayı takip eder. Nefsin mütehayyile gücü fiille ilgili temel bilgiyi sağlar. Nefsin şehvet ve öfke gücü bu fiile kişinin yönelip yönelmeyeceğini belirler. Aklın âmelî tarafı fiilin iyi mi yoksa kötü mü olduğuna hükmeder. Son olarak irade gücü son kararı verir ve eylem gerçekleşir.

Dolayısıyla, İbn Sînâ'nın düşüncesinde *irade* ve *özgür seçim* kavramları ahlakî kötülük bağlamında kilit bir öneme sahiptir. İrade özgürlüğünün insan fiilleri üzerindeki etkisi, onun ahlakî sorumluluk anlayışının temel taşlarından biridir.

---

<sup>228</sup> İbn Sînâ, *Ahvalü'n-Nefs*, 50

<sup>229</sup> A.g.e., 42-43; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 202

<sup>230</sup> İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa, en-Nefs*, 39, 186, amlf, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 112

### 2.6.3. İbn Sînâ'da Ahlâkî Kötülüğün Yapısı

İslam düşüncesinin bütün formlarında en genel haliyle bir mesele olan ahlak, dinî bir karakterde ele alınmış ve kavramsal tarif, tanım ve tasnifler bu karakterin çizdiği çerçevede oluşturulmuştur. İslam filozoflarında ise ahlak, Antik Yunan düşüncesinden, özellikle de Aristoteles'ten tevarüs edilen birikimle birlikte felsefî bir çerçeve içinde ele alınmıştır. İslam filozofları, ahlakî temel kavramlar bağlamında ele alırken onu nefsin bir durumu olarak kabul etmişlerdir. Nefsin güçleri ve yatkınlıkları sayesinde nefsten bir irade olmaksızın kendiliğinden ortaya çıkan bir durum olarak ahlakî tanımlayan İslam filozofları, nefsin yatkınlıkları eğer iyiye faziletler; kötü ise reziletlerin meydana geleceğini ifade etmişlerdir.<sup>231</sup>

Felsefî ahlakî temsil eden düşünürler ahlakî açıklarken felsefenin alt disiplinlerine de yer vererek, özellikle nefsin fiilleri, güçleri ve durumlarına ilişkin kavramsal yapıyı kullanmışlar, böylelikle insanın sahip olduğu hâl ve meleke durumunu ifade etmeye çalışmışlardır.

İslam felsefe geleneğinde ahlakın felsefî çerçevede ele alınmasının temel sebeplerinden biri, onun insanın nefis yapısıyla ve felsefenin amelî boyutuyla olan sıkı ilişkisidir. Nazarî felsefe bilgiye, amelî felsefe ise faaliyete dayanır. Nazarî felsefede yetkinleşenler nazarî kemâle; amelî felsefede yetkinleşenler ise amelî kemâle ulaşır. Hem nazarî hem de amelî felsefede yetkinleşenler ise hakiki saadeti elde ederler. İslam felsefe geleneğinde ahlakın amacı da esasen bu *saadet* anlayışıdır.

Amelî felsefenin İslam düşüncesindeki üç ana konusu şunlardır:

- **Ahlâk:** Ferdin bireysel kemâle ulaşmasını ele alır.
- **Tedbîrü'l-Menâzil:** Aile düzeni ve bireyler arası ahlâkî ilişkileri konu eder.

---

<sup>231</sup> Mehmet S Aydın, , “Ahlâk” DİA (Ankara: TDV Yayınları,1989), 2/10; Ayrıca bkz. İbn Manzur, Lisanu'l- Arab, XI, 374; HayraniAltıntaş, *İslam Ahlakı*, (Ankara: Akcağ Yayınları, Birinci basım, 1999), 11; Mustafa Çağrıncı, *İslam Ahlakı*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, Dördüncü Basım, 2006), 15; Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 1; Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, Birinci Baskı, 2002), 3, Osman Pazarlı, *İslam'da Ahlak*, (İstanbul: Remzi Kitapevi, İkinci Basım, 1980), 11-12

- **Siyâsetü'l-Müdü:** Toplum ve şehir yönetiminde ahlâkî ilkeleri ve yöneticilerin özelliklerini tartışır.<sup>232</sup>

Sonuç olarak, İslam felsefesi geleneğinde ahlak, insanın nâtık nefsi (*nefs-i nâtika*) içinde yer alan *âmeli akıl* (*kuvve-i âmile*) çerçevesinde konumlandırılmıştır.

İbn Sînâ, ahlakın kaynağını nefse dayandırır ve nefse ait güçlerin dengeli kullanılmasını, yani *itidali* (mutavassıt) ahlakın esasını kabul eder. Ona göre, nefsin ve bedeninin uyumlu bir şekilde var olması ve işlev görmesi, erdemli yaşamın temelidir. Bu *mutavassıt* kavramı, İbn Sînâ'nın erdem anlayışının ve ahlak görüşünün temel taşıdır. Ona göre, "faziletler reziletlerin arasındadır. İffet taşkınlık ve haz alamama arasındadır. Cömertlik israf ve cimrilik arasındadır."<sup>233</sup>

Her fazilet, iki aşırılığın (reziletin) ortasında yer alır. Örneğin:

- **İffet**, şehvet düşkünlüğü ile haz almamayı;
- **Cömertlik**, israf ile cimriliği;
- **Nüktedanlık**, aşırı eğlence ile ahlâksızlığı;
- **Tevazu**, kibir ile zilleti;
- **Hilim (yumuşak huyluluk)**, aşırı öfke ile hiçbir şeye kızmama arasındadır.

İbn Sînâ'ya göre *ahlâk* (hulk, huy), nâtık nefsin bedene bağlanması sebebiyle nefste meydana gelen yatkınlıklardır.<sup>234</sup> Bu yaklaşım, onun hem nefsin güçleri hem de fiilleri hakkındaki açıklamalarıyla doğrudan ilişkilidir.

İbn Sînâ'nın düşüncesinde ahlak, insanın doğal yeteneklerini teorik ve pratik aklın gereklerine uygun biçimde faaliyete geçirmesidir. İnsan doğası itibarıyla hem iyiliğe hem kötülüğe eğilimlidir. Bu çerçevede İbn Sînâ'nın ahlak anlayışı, doğrudan *saadet* kavramı etrafında şekillenmiştir.

İbn Sînâ, saadeti ikiye ayırır:

- **Saâdetü'l-Kusvâ (Hakiki Mutluluk):** Hem dünya hem de ahiret mutluluğudur.

---

<sup>232</sup> Aydın, "Ahlak", 10/14

<sup>233</sup> İbn Sînâ, *Risale fi'l-Birr ve'l-İsm*, 240

<sup>234</sup> A.g.e., 233

- **Bayağı Mutluluk:** Hayvanî nefsin hazlarına boyun eğerek elde edilen geçici hazlardır.

Hakiki saadete ulaşabilmek için insanın nefsinin bedensel hazlardan uzaklaşıp, aklı erdemlere yönelmesi gerekir. Nefs, hayvanî arzulara boyun eğerse kötülükler ortaya çıkar; aklı kuvvelerin egemen olmasıyla ise faziletler ve mutluluk elde edilir.

*İtidal* ve *orta yol* kavramı, İbn Sînâ'nın saadet anlayışında da belirleyici bir rol oynamaktadır. Saâdetü'l-Kusvâ'ya ulaşmanın yolu, bedeninin tabii isteklerinin âmeli aklın rehberliğinde denetlenmesiyle mümkündür.<sup>235</sup>

Sonuç olarak, İbn Sînâ'ya göre:

- İyilikler, nefsin bedenî hazlardan uzaklaşmasıyla elde edilir.
- Kötülükler, düşünen nefis (*nefs-i nâtika*) zayıflayıp bedenî hazlara teslim olduğunda ortaya çıkar.

İbn Sînâ, birbirini tamamlayan iki risalesinde, ahlâkî bağlamda hangi fiillerin iyi, hangi fiillerin kötü olduğunu detaylı şekilde açıklamıştır.<sup>236</sup> İbn Sînâ, iyi fiilleri *fazilet* olarak değerlendirir ve bunları *nutkî* ve *hulkî* olmak üzere ikiye ayırır:

- **Nutkî faziletler:** Nazarî akıl sayesinde sonradan kazanılan faziletlerdir. (Örneğin: güzel anlayış, idrak gücü)
- **Hulkî faziletler:** Doğuştan gelen ve kazanılan yeteneklerin sonucunda ortaya çıkan faziletlerdir. (Örneğin: iffet, cömertlik, şecaat, adalet).<sup>237</sup>

Aynı şekilde reziletler de iki kısma ayrılır: Hulkî reziletler ve nutkî reziletler. İbn Sînâ'ya göre, huysuz doğan fiillerin sürekli tekrar edilmesi sonucu bu huylar nefiste kökleşir; iyi ise *fazilet*, kötü ise *rezilet* hâline gelir.

İbn Sînâ, bir insanın doğuştan faziletli veya rezil bir yapıda yaratılmadığını; ancak fazilet ya da rezilete yatkın bir istidatla dünyaya geldiğini ifade eder. İnsanın hangi

---

<sup>235</sup> İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifa Nefs*, 176

<sup>236</sup> Bu iki Risâle "*Risâle fi'l-Birr ve'l-İsm*" ve "*İlmi'l-Ahlâk*"tır. Bu iki risâlenin birbirini tamamlayan risâleler olduğu na yönelik bir çalışma için Bkz: Toktaş, İbn Sînâ'nın "Risâle fi 'İlmi'l-Ahlâk" Risalesinin Takdim, Tahkik ve Çevirisi, 7-52.

<sup>237</sup> İbn Sînâ, *Risale fi'l Birr ve'l-İsm*, 239

tarafa yöneldiği, tekrar ve alışkanlık yoluyla belirlenir; böylece nefiste bu yönelim bir meleke hâlini alır. İbn Sînâ, bu fazilet ve reziletlerin ortaya çıkmasında iradeye dayalı bir yönelimin etkili olduğunu vurgular. Güzel ahlâk, nefsin bedenî hazlardan uzaklaşmasıyla ve ulvî feyizlere istidat kazanmasıyla mümkündür. İbn Sînâ bu istidadın dua ve zikir gibi yöntemlerle güçlendirilebileceğini ifade eder.<sup>238</sup>

İbn Sînâ'nın dua konusundaki yaklaşımı da bu bağlamdadır: Ona göre dua, iyiliği istemek ve bu yönde tasavvur geliştirmek demektir. Samimiyetle yapılan dua, kişinin zihninde iyiliğin yer etmesine, iradesinin bu yönde şekillenmesine sebep olur. İbn Sînâ, “Sadıkâne yapılan bir dua, kişide o yönde bir oluş (fiil) meydana getirir; bu tasavvurlar varlık sahasına çıkmalarının sebebi olur”. der.<sup>239</sup> Ona göre iyiliğin nefiste bir hey'et kazanması için insan iradesinin yanı sıra ilâhî takdirin de bu yönde gerçekleşmesi gerekir.

#### 2.6.4. İnsan Fiillerindeki Yetkinlik ve Kötülük Bağlantısı

İbn Sînâ'ya göre fiillerin iyi veya kötü olmasında *yetkinlik kavramı* temel bir ölçüttür.

- İyi fiiller, nefiste bulunan bir yetkinliğin tam ve yerinde kullanımıyla ortaya çıkar.
- Kötü fiiller ise ya bir yetkinliğin eksikliği nedeniyle ya da bir yetkinliğin yanlış kullanımı sonucu ortaya çıkar.

İbn Sînâ'ya göre haz ve elem duyguları da idrak güçleriyle ilişkilidir: İdrak gücü, tabiatına uygun olanı algılayınca haz alır; uygun olmayanı algılayınca elem duyar. Yetkinliğin kaybı elem duygusunu doğurur.<sup>240</sup>

Örneğin:

- **Zina**, İbn Sînâ'ya göre dinî düzende bulunması gereken bir yetkinliğin eksikliği sebebiyle kötüdür.
- **Zulüm**, gazap kuvvetinin galip gelmeye çalışırken kontrol edilememesi sonucunda ortaya çıkar; mazlum açısından kötüdür, fakat gazap kuvvetinin doğası gereği galip

---

<sup>238</sup> A.g.e., 239

<sup>239</sup> A.g.e., 237; İbn Sînâ, *et-Ta'likat*, 121-122

<sup>240</sup> Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan Ve Âlemdeki Yeri*, 233

gelme isteği bakımından kendi içinde iyidir. Aynı durum şehvet gücü için de geçerlidir: Şehvî güç, haz alma ve çoğalma için iyidir; fakat aşırıya kaçtığına dinî düzeni ve nâtik nefsin yetkinliğini yok ettiği için kötülüğe sebep olur.<sup>241</sup>

İbn Sînâ'dande bu güçler arasında dengeyi sağlamak, yani **mutavassıt** yolu takip etmek esastır. Ahlâkî iyilikler, bu güçlerin aşırılık ve eksiklikten uzak şekilde itidal içinde kullanılmasından doğar:

- Şehvî gücün itidali → İffet,
- Gazabî gücün itidali → Şecaat,
- Tedbîrî gücün itidali → Amelî hikmet meydana getirir.

Bu üç temel erdemın birleşimi ise *adaleti* oluşturur. İbn Sînâ'ya göre, bu erdemlere sahip olan kişi dünya ve ahiret saadetine ulaşır.<sup>242</sup>

İbn Sînâ'nın bilgi, irade ve eylem neticesinde oluşturmuş olduğu ahlak anlayışı nefsin güçlerinden hareket eder. Kişinin hem bu dünya hem de ahrette mutlu olmasını sağlayan gayeci bir erdem ahlakına sahip olduğunu yukarıda ifade etmiştik. İbn Sînâ bu bağlamda ölümden sonraki hayat için nefsin yetkinliğini hem nazarî hem amelî akıl açısından "hikmeti" tam manasıyla elde etmeyi gerçek mutluluk saymıştır.

İbn Sînâ, Aristotelesçi ve Yeni Eflatuncu mirası başarılı bir şekilde sentezleyerek, ahlakı teorik ve pratik zeminde kurarken aynı zamanda dinî meâd (ahiret) düşüncesiyle bütünleştirmiştir. Ona göre insan, doğuştan getirdiği (nutkî) ve sonradan kazandığı (hulkî) huylar aracılığıyla yapıp ettiklerinden sorumludur ve bu sorumluluk, meâd düşüncesi ile taçlanır.

### 2.6.5. Ahlakî Eylemlerin Kaynağı Olarak İrade

İbn Sînâ'dande *irade* kavramı, Tanrı'nın bir sıfatı olarak varlık vermesi bağlamında ele alınmıştır. Ancak ahlakî kötülük çerçevesinde, insanın seçimlerini ve tercihlerine

---

<sup>241</sup> A.g.e., 165; İbn Sînâ, *el-İşârât ve 't-Tenbîhât*, 173-181; amlf, *Kitabu's- Şifa, en- Nefs*, 173-174; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan Ve Âlemdeki Yeri*, 209-210

<sup>242</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ, II*, 204

yön veren irade kavramının İbn Sînâ'nın sisteminde nasıl temellendirildiği de büyük önem taşır.

İbn Sînâ irade konusunu iki ana bağlamda işler:

**1. Fâil ve gâye sebep bağlamında:** Meşhur dört sebep anlayışında İbn Sînâ, iradeyi *fâil* ve *gâye* sebep açısından ele alır. Burada irade, varlığın harekete geçmesinde etkili olan sebep olarak değerlendirilir. Gâye sebep ise, fâilin fiilini ortaya koymasındaki amaçla ilgilidir; yani bir şeyin gerçekleşmesini sağlayan amaca yönelik yönelimdir.<sup>243</sup>

**2. Nefsin güçleri bağlamında:** İbn Sînâ, nefsin bedene etkisi çerçevesinde irade konusunu açıklar. Ona göre, hareket ettirici güç (*el-kuvvetü 'l-muharrike*), kendi içinde ikiye ayrılır:

- *El-kuvvetü 'l-bâise* (harekete sevk eden güç)
- *El-kuvvetü 'l-fâ'ile* (eylemi gerçekleştiren güç).

Bu bağlamda, *el-kuvvetü 'n-nuzûiyyetü 'ş-şevkiyye* olarak adlandırılan istek gücü, eylemin ortaya çıkmasını sağlar. Bu güç, iradenin zayıf olduğu durumlarda (*el-irâdetü 'l-mümile*) eyleme dönüşmez; ancak güçlü olduğunda (*el-irâdetü 'l-câzime*) eyleme yol açar. İbn Sînâ'ya göre bu istek gücü, nefsin şehvet ve gazap gibi itici güçlerinde yer alır.<sup>244</sup>

İbn Sînâ'ya göre nefis, arzu duyduğu şeye karşı bir şevk geliştirir; ardından hayal gücü devreye girer ve iç-dış idrak güçleri vasıtasıyla o şey hakkında bilgi edinilir. Bu süreci *tercih (ihtiyar)* izler. Tercihi belirleyen temel etken ise insanın *irade hürriyetidir*. İrade özgürlüğü sayesinde insan, faziletler aracılığıyla iyiyi ve kötüyü bilme ve ona göre hareket etme imkânına sahip olur. Bu özgürlük olmasaydı, pişmanlık, tövbe, affetme, ilâhî emirlere itaat ve sorumluluk gibi dinî ve fitrî anlamlar anlamsız hâle gelirdi.

İbn Sînâ, irade kavramını açıklarken onun ön koşulu olan *tasavvurdan* (zihinsel kavrayış) bahseder. Ona göre, varlık kazanma süreci aklî ve hayalî bir tasavvurun sonucudur. Bu tasavvurlar iradeyi temsil eder; yani varlık alanına çıkan her şey, öncelikle bir zihinsel kavrayışa dayanır. Dolayısıyla irade, kendinden önce gelen

<sup>243</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ, I*, 153-156

<sup>244</sup> A.g.e., 155-156; İbn Sînâ, *et-Ta'likat, 120-121*, 153; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan Ve Âlemdeki Yeri*, 207-208; Kılıç, İbn Sînâ'nın Sebeplilik Teorisi, 209

herhangi bir şeye bağlı olmayan, *ontolojik bir kökene* sahip ilk ilke olarak değerlendirilir.<sup>245</sup>

İbn Sînâ'da irade, ahlâkî eylemlerin kaynağıdır. Onun metafizik sisteminde Tanrı'nın bilgisiyle zorunlu şekilde sudûr eden varlık anlayışına kıyasla, insan iradesi daha farklı bir açıklamaya tâbidir. Bu farklılık, özellikle ahlâkî eylemler bağlamında *özgür irade* anlayışını gündeme getirir.

Sonuç olarak, "İbn Sînâ'da ahlâkî kötülük var mıdır?" sorusuna verilecek cevap, *evettir*. Çünkü İbn Sînâ, ahlakın kaynağı, ahlâkî fiillerin iyi veya kötü oluşları, insan davranışlarının dünya ve ahiretle ilişkisi gibi meselelerde hem felsefî hem de dinî çerçevede ayrıntılı açıklamalar sunmuştur. Bilgi, irade ve eylem bütünlüğü içerisinde şekillenen bir ahlak anlayışı geliştiren İbn Sînâ, insanın yapıp ettiklerinden sorumlu olduğunu, bu sorumluluğun da ceza ve mükâfatla sonuçlandığını belirtir. Bu yaklaşım, zımnî olarak da olsa insanın özgür bir iradeye sahip olduğu yönünde yorumlanabilir.

İbn Sînâ'nın ahlak sistemi, nefis, akıl ve beden birlikteliğinden oluşan ontolojik bir yapının yansımasıdır. Ahlakı, aklın ürünü olarak gören düşünür, insanın iyi ile kötüyü idrak etme gücüne sahip olduğunu savunur. Dolayısıyla insan, eylemlerinin farkında olan, bilinçli ve sorumlu bir varlıktır.

Bu bağlamda sorulabilecek bir başka önemli soru şudur:

"İnsanlar, kötülük yapamayacak şekilde yaratılmış olamaz mıydı?"

Bu sorunun yanıtı, İbn Sînâ'nın metafizik bütünlüğüne sadık kalınarak ancak *teodise* yaklaşımları ile verilebilir. Çünkü onun düşüncesinde kötülüğün varlığı, sudûr ve zorunlu nedensellik ilkeleri çerçevesinde bir *hikmet* ve *düzen* çerçevesinde açıklanır.

Son olarak, İbn Sînâ'nın beden-nefs ilişkisi çerçevesinde mutluluk düşüncesi, ruhun bedenden ayrıldıktan sonra yetkinliğe ulaşacağı bir sürece işaret eder. Bu yaklaşım, ölümden sonraki hayatın *cismanî mi yoksa ruhanî mi* olacağı sorusunu gündeme getirir. Ahlâkî kötülüğün kökenini, şehvet ve gazap güçlerinin ifrat ve tefrit hâllerinde kullanımına bağlayan İbn Sînâ, bizi doğrudan onun *teodise* yaklaşımlarına yönlendirir.

---

<sup>245</sup> A.g.e., 150

## 2.7. İbn Sînâ'da Teodise Biçimleri

İslam düşüncesinin kelimeler, felsefe ve tasavvuf formlarında Allah'ın varlığı, birliği, kudreti, ilmi ve merhameti gibi itikâdî unsurlar büyük ölçüde kabul görmüştür.

Tez çalışmamızın ana konusu olan kötülük problemi, modern düşüncede ele alındığı biçimiyle, İslam düşüncesinin felsefi temsilcilerinden İbn Sînâ tarafından kavramsal ve kuramsal bütünlüğü içinde müstakil bir biçimde incelenmemiştir. İbn Sînâ'nın bütüncül sisteminde bu probleme yer verilmekle birlikte, çözümüne dair doğrudan teodise metni olarak nitelendirilebilecek bir eser bulunmamaktadır. Bununla birlikte, İbn Sînâ'nın sisteminde, kötülük meselesine ilişkin iç dinamikler ve kavramsal yapı bağlamında teodise yaklaşımları gözlemlenmektedir. Bu bölümde, İbn Sînâ'nın teodise olarak değerlendirilebilecek yaklaşımlarının uygulanabilirliği ve iç tutarlılığı incelenecektir.

Teodise kavramına dair tanımlara bakıldığında, birinci bölümde de belirtildiği üzere, âlemdaki kötülüklerin varlığı karşısında Tanrı'nın adaletini ve haklılığını savunma çabası olduğu görülür. Teorik bağlamda ise teodise, kötülüklerin varlığı karşısında Tanrı'nın adaletini rasyonel temelde savunmaya yönelik çözüm önerileri sunma çabasıdır.<sup>246</sup>

İslam düşüncesinin tüm formlarında âlem, Tanrı'nın fiilleri ve sıfatları çerçevesinde kavramsallaştırılmıştır. Genel teistik çerçeveye uygun olarak Tanrı, fiil ve sıfatları bağlamında mutlak anlamda ilim, merhamet ve kudret sahibidir. Bu nedenle, Tanrı'nın fiil ve sıfatlarının tecelli ettiği âlemden ortaya çıkan kötülüklerin onun adalet ve hikmetiyle ilişkisi, “Adl-i İlâhî”<sup>247</sup> yani ilâhî adalet kavramı çerçevesinde çeşitli teodise yaklaşımlarının geliştirilmesine neden olmuştur. Bu teodise yaklaşımlarının

---

<sup>246</sup> Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 85, 123. Teodise ile ilgili genel kullanımlar ve düşünce tarihindeki örnek teodiselerin kimlere ait olduğu birinci bölümde ele alındığı için burada sadece İbn Sînâ'nın teodise görüşleri ele alınacaktır.

<sup>247</sup> Allah'ın adil olmasının anlamı, O'nun, adl kanunları (adalet ilkeleri) adı altındaki bazı önceden belirli ilkelere uymakta olması demek değildir. O'nun adaletin ana kaynağı, ana kökeni olması demektir. Allah'ın yaptığı “adl” demektir, adalet demektir; yoksa “O, adil olanı, adl olanı işler” demek doğru değildir. Adl ve zulm, Allah'ın fiilinden sonra gelen ve ilâhî fiilden ölçüt alınarak belirlenen kavramlardır. Bkz. Mutahhârî, *Adl-i İlâhî*, 20

felsefî açıdan temsilcisi sayılan İbn Sînâ ile Meşşâî filozofların görüşleri büyük ölçüde ortaktır. Bu bölümde söz konusu teodise yaklaşımları sırasıyla ele alınacaktır.

### 2.7.1. Kötülüğün Ademî Oluşu

Kökünü Platon'a kadar uzanan kötülüğün ademîliği meselesi, İbn Sînâ tarafından doğal ve metafiziksel düzeyde kötülüğün açıklanmasında başvurulan temel yöntemlerden biri olarak öne çıkar. Varlığı iyilik olarak gören İbn Sînâ, kötülüğü bizzat yokluk olarak tanımlamıştır. Ancak daha önce de ifade edildiği üzere, burada söz konusu olan yokluk her türden bir yokluk değil, bir şeyin türüne özgü yetkinliğin (kemâl) eksikliğidir.<sup>248</sup> Örneğin, insanın en temel yetkinliği olan nâtık gücünün, yani akletme yetisinin eksikliği, bu bağlamda bir kötülük olarak değerlendirilir. İbn Sînâ, bu durumu doğuştan gelen bilgisizlik ve cehalet şeklinde ifade etmiştir.<sup>249</sup>

İbn Sînâ, metafizik sistemini varlık kavramı üzerine inşa etmiş ve Tanrı-âlem ilişkisini de yine bu kavram çerçevesinde açıklamıştır. Varlığa yüklediği anlamlardan biri de "sırf iyilik"tir. Bu bağlamda, kötülük problemi İbn Sînâ açısından, iyiliği hem teorik hem de pratik düzlemde temellendirme çabasının bir parçasıdır. Onun iyilik merkezli ontolojik yapısı, kötülüğün yokluk (adem) olarak görülmesini ima etse de İbn Sînâ bu konuda dikkatli bir yaklaşım sergilemiştir. Kötülüğü, iyiliğin yokluğu, eksikliği ve yetkinliğin yitimi ('ademü'l-kemâl) olarak konumlandırmış, onu "araz kabilinden izâfî bir durum" olarak değerlendirmiştir.<sup>250</sup> Kötülüğün kendi başına bağımsız ve pozitif bir varlığı yoktur; çünkü kötülükle doğrudan ilişkili olan maddenin de müstakil bir varlığı bulunmamaktadır. Madde, ay altı âlemin doğasına uygun biçimde oluş ve bozulma tabidir; çeşitli formlar alarak dağılır ve yok olmaya elverişli bir nitelik taşır.<sup>251</sup>

Meşşâî felsefeye göre de kötülük, iyiliğin eksikliği ve dolayısıyla yokluk türünden olduğu için yaratmanın konusu değildir. Bu nedenle, kötülüğün fâili olarak Allah'ı göstermek abesle iştigaldir. İbn Sînâ'da kötülüğün ademî (yokluk temelli) oluşu, sudûr

<sup>248</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ, II*, 162

<sup>249</sup> A.g.e., 161

<sup>250</sup> A.g.e., 167; İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 323

<sup>251</sup> Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2020), 149

ve feyz anlayışının doğal bir sonucudur. Zira kötülük, iyiliğin eksikliği olmanın ötesine geçip varlık sahasına “kötülük olarak” çıkmış olsaydı, bu durumda ilâhî zattan kötülüğün sudûr ettiği kabul edilirdi ki, bu da Tanrı’ya kötülük isnat etmek anlamına gelirdi.<sup>252</sup>

İbn Sînâ ve diğer Meşşâî filozofların kötülüğün yokluğu veya şerrin ademîliği konusunda neyi kastettiklerine dair Mutahharî, daha rasyonel açıklamalarda bulunmaktadır. Ona göre, “şer ademîdir” diyenlerin kastı, kötülüklerin hiç var olmadığı değildir; zira âlemde körlük, sağırlık, zulüm, bilgisizlik, güçsüzlük, ölüm ve deprem gibi olgular mevcuttur ve bunların birer kötülük olduğu açıktır. İbn Sînâ da bu hususu kabul etmektedir.<sup>253</sup> Dolayısıyla bu tür olguların hem varlığını hem de kötülük niteliğini inkâr edemeyiz. “Şer ademîdir” ifadesiyle kastedilen, bu olguların “yokluklar” (ademiyyât), “eksiklikler” ve “boşluklar” kategorisine ait olmasıdır. Bu nesnelerin varoluşları aslında bir var olmayış, bir eksiklik hâlidir; işte bu yönleriyle kötülük sayılırlar. Onların şer oluşu, eksiklik ya da yokluk olmalarından veya böyle bir eksikliğe sebep olmalarından kaynaklanmaktadır. Evrenin zorunlu tekâmül süreci içinde, insanın görevi bu eksiklikleri gidermek, boşlukları doldurmak ve bu durumların kökenlerini ortadan kaldırmaya çalışmaktır.<sup>254</sup>

Mutahharî’nin bu noktada İbn Sînâ ve diğer Meşşâî filozofların kötülüğe ilişkin teodise yaklaşımlarını iki yönüyle değerlendirdiği görülmektedir. İlk olarak, bu düşünürlerin fiziksel/doğal ve metafiziksel düzeydeki kötülükleri kabul etmedikleri belirtilir. Ancak bu, kötülüğün hiç var olmadığı anlamında değil; aksine, bu tür kötülüklerde insanın doğrudan bir etkisinin bulunmadığı anlamında bir kabuldür. Meşşâîler, fiziksel kötülüklerin varlığını ontolojik determinizm çerçevesinde değerlendirirler. İlerleyen bölümlerde göreceğimiz üzere, İbn Sînâ bu tür kötülüklerin daha büyük bir iyiliğe hizmet ettiği, ilâhî hikmetin bir gereği olduğu gibi gerekçelerle gerçek anlamda kötülük olmadığını savunur. Mutahharî ise bu tür kötülükleri kabul etmekle birlikte, onların ortadan kaldırılması gerektiğini ve bu konuda insanın

---

<sup>252</sup> Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Sorunu*, 561

<sup>253</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyyât-ı Şifâ*, II, 161

<sup>254</sup> Mutahharî, *Adl-i İlâhî*, 138-139

sorumluluğuna dikkat çekilmesi gerektiğini ifade eder. Bu yönüyle, Mutahharî'nin değerlendirmesi insanın ahlâkî sorumluluğuna atıfta bulunur.

İkinci olarak, Mutahharî, iyiliğin ve kötülüğün âlemde iki farklı ve bağımsız gerçeklik olarak var olması fikrinin, “senevîlik” (*Seneviyecilik*) olarak bilinen ve iki ayrı tanrısal kaynağın varlığını savunan dualist bir anlayışa kapı aralayabileceğine dair bir çekince taşır. Bu düalist görüşün ateistik bir itirazı olarak değerlendirilebilecek bu yaklaşıma karşılık, Mutahharî kötülüğün yokluk olduğunu savunur ve onun mahlûk olmadığını ileri sürer. Ona göre “bilgisizlik”, ilmin yokluğudur; ölüm, bir canlının hayat sıfatını yitirmesidir; körlük ise kendi başına var olan bir şey değil, görme yetisinin kaybıdır.<sup>255</sup>

Her ne kadar rasyonel bir açıklama sunuyor gibi görünse de kötülüğün yokluk veya şerrin ademîliği teodisesi, kötülük probleminin çözümüne doğrudan katkı sağlamamaktadır. Çünkü kötülük, oldukça somut ve etkili bir biçimde varlık alanında kendini göstermekte; insan başta olmak üzere tüm canlıları olumsuz etkilemektedir. İyiliğin hem duyuşsal hem de rasyonel olarak idrak edildiği bir dünyada, kötülüğün de aynı şekilde algılandığı ortadadır. Bu nedenle, kötülüğün var olduğu bir dünyada onu yok saymak, problemin çözümü değil, ondan kaçış anlamına gelir.<sup>256</sup>

Buna rağmen, İbn Sînâ'nın Tanrı ile kötülük arasında ontolojik bir mesafe koyma çabası bağlamında geliştirdiği bu yaklaşım, kendi düşünce sisteminin iç tutarlılığını ortaya koymasına bakımından dikkate değerdir.

### **2.7.2. Maddenin Eksikliği ve Feyzi Tam Kabul Edememesi**

İbn Sînâ'nın savunduğu sudûr teorisine göre varlık hiyerarşisi; Tanrı, ilk akıl, diğer akıllar, semavî felekler, nefis ve ay altı âlemini oluşturan madde ile suretten oluşur. Bu hiyerarşik yapı, İbn Sînâ tarafından iyilik ve kötülük açasından tasnif edilerek, sudûrun beşli bir taksim ile değerlendirildiği görölür: Mutlak iyi, mutlak kötü, iyilik ve kötülüğün eşitliği, iyiliğin baskınlığı ve kötülüğün baskınlığı.

İbn Sînâ, Tanrı'yı, ilk akılı, ay üstü âlemdeki diğer müfârik akılları ve semavî felekleri özleri, hareket tarzları ve Tanrı'ya olan yakınlıkları nedeniyle *mutlak iyi* kategorisinde

---

<sup>255</sup> A.g.e., 140-141-142

<sup>256</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, 231

değerlendirir. O, *mutlak kötü, iyiliğin ve kötülüğün eşitliği ve kötülüğün baskınlığı* gibi durumların varlığını imkânsız kabul eder. *İyiliğin baskın olduğu durum* ise ay altı âlemde özü madde olan varlıkların az da olsa kötülük içerebileceği ve bunun ilâhî hikmetle uyumlu olduğu şeklinde yorumlanır.<sup>257</sup>

Sudûr teorisi çerçevesinde Tanrı'dan en uzak konumda bulunan ve oluş-bozuluşun gerçekleştiği ay altı âlem, feyiz ve kabul açısından yetersiz varlıkların bulunduğu bir düzlemdir. Potansiyel olarak Tanrı'nın cömertliğini tam anlamıyla yansıtamayan bu âlem, kusurların alanı olarak görülür. Meşşâî düşünürlerce benimsenen bu anlayış, kökleri Platon'a kadar uzanan "maddenin eksikliği" görüşüyle örtüşür ve ilk dönem kilise babaları ile bazı gnostikler tarafından da savunulmuştur. Fârâbî de kötülüğün, maddenin ilâhî nizâmı tam olarak yansıtacak yeterli güce sahip olamamasından kaynaklandığını ifade eder. Bazı afetlerin nedeni de maddenin *en-nizâmu't-tâmı* kabul edememesiyle ilişkilendirilir.

İbn Sînâ'ya göre varlık, Tanrı'dan uzaklaştıkça feyizden de uzaklaşır ve bu nedenle kötülük maddeye sirâyet eder. Maddenin yeni bir tabiat kazanması sonucunda kötülük açığa çıkar. Kötülük, maddenin başlangıçtan itibaren sahip olduğu veya sonradan kazandığı bazı durumlar sebebiyle maddeye eklenir. Bu durum, dışsal kötülük sebeplerinin maddeye nüfuz etmesiyle maddenin belirli bir yapı (hey'et) kazanmasına neden olur. Bu yapı, maddenin doğal yetkinliğe ulaşmasını engelleyerek kötülüğe yol açar.

İbn Sînâ, maddedeki istidadın değişmesiyle mizaçta bozulmaların meydana geldiğini belirtir. Örneğin, insan veya at gibi varlıkların maddesine sonradan eklenen bazı sebepler, bozulmaya ve kabiliyetlerin yitirilmesine neden olabilir. Bu da yaratılıştaki çirkinlik, bozulma ve eksikliklerin ortaya çıkmasına yol açar. Ancak bu durumun sebebi, fâil olan Tanrı'nın özü madde olan bir şeyi mükemmel olmaktan veya tam yetkin olmaktan mahrum bırakması değil, o şeyin madde sebebiyle ilâhî feyzi kabul edememesiyle açıklanması gerekir. Çünkü sudûr süreciyle birlikte Tanrı'dan tüm varlığa karşılıksız bir iyilik ve cömertlik akmaktadır.

İbn Sînâ, kötülüğü maddeye nispet ederek bir teodise oluşturmaya çalışır. Bu yaklaşımla, kötülüğü Tanrı'dan mümkün olduğunca uzak tutmayı amaçlar. Böylece

---

<sup>257</sup> İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 322,

Tanrı'nın kudreti, ilmi ve merhametiyle çelişen ateistik yaklaşımları bertaraf etmeyi hedefler. Ancak bu açıklama, kötülüğün gerçekliğini tümüyle ortadan kaldırmaz ve rasyonel düzeyde tam bir çözüm sunmaz. Nitekim birinci bölümdeki giriş başlığı altında da geçtiği gibi İbn Rüşd, bu yaklaşımın Tanrı karşısında maddenin ayrı bir güç gibi konumlandırılması tehlikesine dikkat çeker ve bu yaklaşımın nedenle itikadî bir yanlışa yol açabileceği uyarısında bulunur.

### 2.7.3. Kaza ve Kader Bağlamında Doğa Yasalarına Bağlı Olarak Kötülüğün Ortaya Çıkması (*Ontolojik Determinizm*)

İbn Sînâ'nın fiziksel âlemdeki kötülükleri Tanrısal inâyetle bağdaştırmak amacıyla benimsediği yollardan biri, evrende zorunlu bir determinizmin geçerli olduğudur. *Ontolojik determinizm* olarak adlandırılan bu yaklaşım, sebep sonuç arasındaki zorunlu ilişki bağlamında âlemde bütün her şeyin bu zorunluluk esasına göre meydana geldiğini iddia eder.<sup>258</sup>

İbn Sînâ'nın kötülüğün doğasına dair tüm açıklamaları, onu ay altı âleme ait bir olgu olarak görür. Bu düşüncenin izleri Platon'da da mevcuttur; Platon'a göre de duyulur âlemde kötülüğün varlığı kaçınılmazdır. İbn Sînâ, kötülüğün çözümüne dair ortaya koyduğu teodiselerden biri olan bu ontolojik determinizmi, Tanrı'nın ezeli bilgisiyle ilişkili bir yasa olarak görür. O, doğa yasalarının Tanrı'nın bilgisi anlamına gelen *kazâ* kavramıyla, sebep-sonuç ilişkisini ise *kader* kavramıyla açıklar.<sup>259</sup>

Evrenin düzeni ve mükemmelliği (*ekmelu'n-nizâm*), sebep-sebepli arasındaki zorunlu ilişki temelinde açıklanır. Bu bağlamda inâyet de Tanrı'nın bilgisiyle bütün evreni kuşatması ve düzenlemesidir. İbn Sînâ'ya göre varlıkların yetkinliğe ulaşması, bu zorunlu ilişkilere bağlıdır. Suya düşenin boğulması, ateşin yakması, fay hattındaki binaların yıkılması, dere yatağındaki evlerin sele kapılması gibi olgular; doğa

---

<sup>258</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ*, 36-40; İlhan Kutluer, "Determinizm", DİA, (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9/215-220

<sup>259</sup> İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 321

yasalarının, yani kaderin bir sonucudur. Bu tür olaylar *tesadüfi kötülükler* olarak değerlendirilir.<sup>260</sup>

İbn Sînâ'ya göre kötülüğün iki temel nedeni vardır:

**1. Maddenin feyzi tam kabul edememesi,**

**2. Fâil güçlerin fiillerini gerçekleştirememesi.** Örneğin, ateşin yakma fiilini gerçekleştirememesi, güneşin ısıtıcı özelliğini ortaya koymaması veya yerçekiminin işlevsiz kalması birer kötülük olarak değerlendirilir. Bu durumda, doğa yasalarının ortadan kaldırılması, evrendeki düzenin bozulmasına ve daha büyük kötülöklere yol açar. İbn Sînâ, bu tür kötülöklere evrendeki varlıkların hareketi sırasında meydana gelen *kasıtsız çarpışmalar* olarak tanımlar. Bu kötülöklere, daha büyük iyiliklerin gerçekleşmesi için zorunlu olduğunu savunur. Örneğin, ateş dindar bir insanın elbisesini yaktığında bu kötülöklere kaçmak için ateşin tamamen terk edilmesi, daha büyük bir kötülöğe yol açacaktır.<sup>261</sup>

İbn Sînâ, “ilk fâilin yalnızca iyiliği yaratması mümkün değil miydi?” şeklindeki bir itiraza karşı şu açıklamayı yapar: Bazen iyi bir şeyde arızî kötülöklere ortaya çıkması, daha çok iyiliğin devamı için gereklidir. Bu tür kötülöklere, iyiliğe neden olan ilkelerin doğal sonucu olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla bu kötülöklere olmamasını istemek, aynı zamanda daha büyük iyiliklerin de gerçekleşmemesini istemek anlamına gelir.<sup>262</sup>

İbn Sînâ, bu konuda kendisine yöneltebilecek eleştirilerin farkındadır. Nitekim hem *el-İşârât ve't-Tenbihât*'ta hem de *eş-Şifâ*'nın Metafizik bölümünün dokuzuncu risalesinde “*kötülüğün eklenmesinden ikinci kısmın beri olması mümkün değil midir?*” şeklindeki bir itiraza şu cevabı verir: İyi bir maksatla var edilen şeylerde arızî

<sup>260</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 168-169, amlf., *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 323

<sup>261</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ*, II, 162-164; amlf., *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 323; amlf., *el-İşâret ve't-Tenbihât*, 169, 171. Bu türden bir teodise yani doğal yasa teorisi modern dönemde de ciddi şekilde ele alınmıştır. Kötülöklere önlemek için doğal yasaları yok saymanın, iptal etmenin kaosa neden olabileceğine dair veya daha geniş bir anlamı tazammum eden kozmolojik ve makro düzeyde kargaşalara sebep olabileceği iddia edilmiştir. Bkz. Reichenbach, b. R. “Natural evils And Natural Law: A Theodicy For Natural Evils”, *International Philosophy Quarterly*, 16(1976), 179-196.

<sup>262</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ*, II, 164

kötülüklerin meydana gelmesi, aslında daha fazla ve faydalı iyiliklerin devamını sağlamak adına zorunludur. Varlık, eşya veya âlem içinde birtakım zıtlıklar ve çatışmaların bulunması, tesadüfi kötülüklerin ortaya çıkmasını kaçınılmaz kılar.<sup>263</sup>

Ayrıca arızî kötülük (*eş-şerr bi'l-araz*) türünden olan bu kötülükler, iyiliğe sebep olan ilkeler nedeniyle ortaya çıkar. Dolayısıyla bu tür kötülüklerin var olmamasını istemek, aynı ilkelerden doğan daha büyük iyiliklerin de yok olmasını istemek anlamına gelir ki, bu da daha büyük bir kötülük olur. İbn Sînâ, nasıl ki varlığın Tanrı'dan taşması zorunluysa, aynı şekilde kötülüğün de varlıktan taşmasının zorunlu olduğunu savunur. Ona göre kötülük, kadere arızî olarak dâhildir.<sup>264</sup> Kısaca, İbn Sînâ iyilik düzeni içinde bu iyiliğin sürekliliğini sağlayan azınlıkta olan kötülüğün varlığını yadsımaz.

İbn Sînâ'nın iyilik ve kötülüğün zorunlu illiyet ilişkisi içinde birlikte varlığını savunan bu teodise yaklaşımı hem kendi döneminde hem de modern dönemde çeşitli eleştirilerle karşılaşmıştır.<sup>265</sup> Doğal/fizikî kötülüğün dış dünyadaki varlığını açıklama çabası taşıyan bu yaklaşım, kötülüğün mevcudiyetini normalleştirir; daha açık bir ifadeyle, kötülüğün mümkünlüğüne meşru bir zemin sunar. Ancak bu yönüyle özellikle Tanrı'nın merhametine dair bazı eleştirilere de kapı aralamaktadır.

Modern dönemde getirilen eleştiriler çeşitli yönlerden değerlendirilebilir:

**Birincisi**, doğa yasalarını yaratan Tanrı'nın, mutlak bilgi sahibi olması nedeniyle bu yasaların gelecekte doğuracağı kötülükleri öngörebileceği ve bu doğrultuda yasaları kötülüğe sebep olmayacak şekilde yaratabileceği yönündeki eleştiridir. Bu durumda doğa yasalarının neden olduğu kötülüklerden Tanrı'nın sorumlu tutulabileceği iddia edilmektedir. Etobur canlıların avlanarak yaşamlarını sürdürmesi gibi biyolojik bir doğa yasasının, iyi ve merhametli bir Tanrı anlayışıyla bağdaşmadığı belirtilmektedir. Bu eleştirinin bir başka versiyonunda, kötülüğün acı çekmeye neden olması yoluyla

---

<sup>263</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 171; amlf, *İlâhiyât-ı Şifâ*, II, 167

<sup>264</sup> A.g.e., 164-165; amlf, *el-İşâret ve't-Tenbihât*, 169

<sup>265</sup> Bu dönemde yapılan itirazlara örnek olarak kelamcılarının genel manada İslam filozoflarının Tanrı anlayışı olan Mûcib bi'z-Zât Tanrı anlayışının pasif bir Tanrı anlayışı olduğu şeklindeki itirazdır. Bu itirazın kötülük problemi açısından bir örneği ise Fahrettin Râzî'nin İbn Sînâ'nın inâyet merkezli teodisesine getirmiş olduğu eleştiridir. Bunun için bkz. Shihadeh, "Avicenna's Theodicy and al-Râzî's Anti-Theodicy", 61–84

insanı daha duyarlı hâle getirmesi gibi gerekçelerin, Tanrı tarafından en baştan daha az zararlı yollarla sağlanabileceği savunulmaktadır.<sup>266</sup> Elbette bu itirazlara karşı karşıt görüşlerin geliştirilmesi de muhtemeldir.

**İkincisi**, *mûcize doktrini* bağlamında yapılan eleştiridir. Teistik dinlerde Tanrı'nın olağanüstü müdahaleleriyle doğa yasalarının doğuracağı kötülükleri engelleyebileceği kabul edilir. Tanrı'nın buna gücünün yettiği hâlde müdahalede bulunmaması, kudretinin sorgulanmasına yol açar. Bu itiraz özellikle kelâmî teodiseler için anlamlı olsa da felsefî çerçevede mûcize doktrini olağanüstü müdahaleyi açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Bu nedenle, daha rasyonel temellere dayandığı gerekçesiyle İbn Sînâ'nın doğa yasaları teodisesi bu eleştiriden bir ölçüde muaf tutulabilir.

**Üçüncü bir eleştiri**, doğa yasalarına dayalı bu teodisenin *ahlakî kötülükleri* açıklama noktasında yetersiz kalmasıdır. Oysa kötülüklerin en çarpıcı ve en yıkıcı olanları, insan iradesi ve sorumluluğu ile ortaya çıkan ahlakî kötülüklerdir.<sup>267</sup>

Tüm bu eleştirilere rağmen, İbn Sînâ'nın doğa yasası veya *ontolojik determinizm* olarak adlandırılabilir, kazâ ve kader anlayışı çerçevesinde şekillenen teodise yaklaşımı; özellikle doğal/fizikî kötülükler karşısında bir açıklama sunması ve insanın bu yasaları anlayarak önlem alma yoluyla sorumluluk üstlenmesine imkân tanınması bakımından önemlidir.

#### 2.7.4. Âlemde İyiliğin Çok, Kötülüğün Az Olması

İbn Sînâ'nın teodise olarak değerlendirilebilecek görüşleri, her ne kadar başlıklar hâlinde ayrı ayrı incelse de onun kötülük problemine yaklaşımında bütüncül bir yapı bulunmaktadır. O, kötülüğün yetkinlik açısından bir yoksunluk olduğunu ve bunun maddeyle ilişkili bulunduğunu ifade ettikten sonra, eşyanın varlık gayesinin doğal yapısı gereği zorunlu olarak ortaya çıkardığı tesadüfî kötülüklerle işaret eder. Bu açıklamalarla birlikte İbn Sînâ, âlemde ortaya çıkan kötülüklerin azınlıkta olduğunu ve bu durumu belli bir oluş süreciyle temellendirdiğini ortaya koyar.

---

<sup>266</sup> Bu argüman için bkz. Simith, "An Atheological Argumant From Evil Natural Laws". *International Journal For Philosophy of Religion*, 29(1991), 159-174

<sup>267</sup> Bahçekapılı, *Kötülük Problemi ve Tanrı*, 81-83

İbn Sînâ'ya göre, yetkinliğin azalması veya yitimi neticesinde ortaya çıkan kötülük, tüm varlıkla kıyaslandığında azınlıktadır; varlık âlemine esas itibariyle iyilik egemendir. Bu görüşünü, kötülük olarak görülen bazı şeylerin aslında daha büyük bir iyiliğe hizmet ettiğine dair düşüncesine dayandırır. Ona göre, “*çokluk*” ile “*çoğunluk*” kavramları arasında ayırım yapılmalıdır. Kötülükler âlemde çok olabilir; ancak çoğunlukta değildir. Çünkü çoğunluk iyiliklerdedir.<sup>268</sup> Bu konuda İbn Sînâ, kötülüğün çok olsa bile çoğunlukta olmadığını söyler. Örnek olarak hastalıklar çoktur. Ama dünyada hastalıklar çoğunlukta değildir.<sup>269</sup>

Âlemde çoğunlukla iyiliklerin bulunduğu yönündeki bu iyimser yaklaşımına ek olarak İbn Sînâ, iyiliğin sadece kendisinde değil, ait olduğu maddede de bulunduğunu belirtir. Çünkü varlık, varoluş itibariyle cevher düzeyinde iyidir. Kötülük ise yalnızca “ikinci yetkinliklerin” (*kemâlâtü's-sâniye*) eksikliklerinden ibarettir. Bunlar da çoğunlukta görünse bile, hakiki anlamda kötülük sayılmaz. Örneğin, geometri bilmemek veya mükemmel bir güzelliğin kaybolması gibi durumlar, ilk yetkinliklere zarar vermeyen ve faydası açık olan niteliklerin eksikliğidir. İbn Sînâ, bu tür kötülükleri de fâilin fiilini gerçekleştirememesi, ilâhî feyzin maddenin istidadı tarafından yeterince kabul edilememesi gibi nedenlerle maddeye, yani ay altı âleme nispet eder.<sup>270</sup>

Bu teodise yaklaşımı teorik olarak tutarlıdır: Âlemde her zaman iyilik baskındır. Varlığın düzenli işleyişi ve bu düzen sayesinde devam eden yaşam, iyiliklerin çokluğunu gösteren önemli bir işarettir. Nitekim İbn Sînâ'nın kötülük problemini ele alırken merkezî bir kavram olarak kullandığı *inâyet* düşüncesi de âlemdeki bu iyilik düzeninin Tanrısal bir temele dayandığını vurgular.

Ne var ki, âlemde iyiliğin çoğunlukta, kötülüğün ise azınlıkta olduğu yönündeki bu yaklaşımın *pratik düzeyde* kötülük problemini çözme açısından sınırlı bir katkısı vardır. Çünkü kötülüğün nadir olması, etkisinin sınırlı olduğu anlamına gelmemektedir. Tam tersine, kötülüğün olağandışı doğası ve şiddetli etkisi, az da olsa çok büyük sarsıntılara yol açabilir. Depremler, seller, salgın hastalıklar gibi doğal

---

<sup>268</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ, II*, 166, 168

<sup>269</sup> A.g.e., 168

<sup>270</sup> A.g.e., 168

felaketler her gün meydana gelmese de gerçekleştiğinde çok büyük yıkımlara ve derin psikolojik travmalara neden olurlar.

Dolayısıyla İbn Sînâ ve onun gibi düşünen filozofların bu tür teodise yaklaşımları, teorik ve rasyonel düzeyde âlemde iyiliğin egemen olduğunu savunmakta haklı görünse de, kötülüğün —az da olsa— insan ve diğer varlıklar üzerindeki etkisi oldukça yıkıcıdır. Bu gerçek, teodisenin pratik etkisini zayıflatmaktadır.

Ayrıca, kötülük probleminin yalnızca deneysel yönü değil, *mantıkî* ve *delilci* yönü de Tanrı'nın varlığı, kudreti, merhameti ve ilmiyle ilgili soruları gündeme getirir. Bu bağlamda değerlendirildiğinde, söz konusu teodise yaklaşımı bu tür eleştirilere karşı tam anlamıyla tatmin edici bir cevap sunmakta yetersiz kalmaktadır.

### 2.7.5. Âlemin Mükemmelliği

İbn Sînâ'nın "*âlemin mükemmelliği*" hakkındaki görüşü, metafizik temellere dayanan ve belirli doktrinleri içeren sistematik bir yaklaşımdır. Çalışmamızın önceki bölümlerinde, bu konuyu *Mûcib bi'z-Zât* Tanrı anlayışı çerçevesinde, Tanrı'nın mutlak varlık, mutlak iyilik ve mükemmellik sıfatları bağlamında ayrıntılı şekilde ele aldığımız için, burada yalnızca bu görüşün kötülük problemi çerçevesinde bir *teodise* imkânı sunup sunmadığı üzerinde duracağız.

Kötülük problemi ve buna dair İbn Sînâ'nın teodise olarak değerlendirilebilecek yaklaşımları çerçevesinde, "*âlemin mükemmelliği*" (*ekmelü'n-nizâm*) fikrini değerlendirirken, bu görüşün İbn Sînâ öncesi ve sonrası düşünürlerce nasıl ele alındığı da önem arz eder. Zira bu fikir, Antik Yunan'da Platon ile başlayan, İslam düşüncesinde Meşşâî filozoflarca benimsenen, Gazâlî ile eleştirel bir dönüşüme uğrayan ve modern dönemde Leibniz ile yeniden sistemleştirilen uzun bir düşünce silsilesine sahiptir.

İbn Sînâ'nın "*âlemin mükemmelliği*" fikri, kötülük problemiyle doğrudan bağlantılıdır. Bu bağlamda şu soruya odaklanmak gerekir: Bu görüş, bir teodise zemini sunabilir mi?

Bu düşünce iki temel önermeye dayanır:

1. Tanrı mükemmeldir.
2. Tanrı'dan zorunlu bir taşma sonucu meydana gelen âlem de mükemmeldir.

Çünkü iyilik ve mükemmellik sıfatlarına sahip olan Tanrı'dan çıkan her şeyin de bu niteliklere sahip olması beklenir. İbn Sînâ, daha önce ele aldığımız tüm teodise yaklaşımlarında olduğu gibi, Tanrı ile kötülüğün gerçekleştiği madde âlemi (ay altı âlem) arasında ontolojik ve epistemolojik bir mesafe kurma gayretindedir. Bu yaklaşımının temel amacı, Tanrı'nın tam ve mutlak mükemmelliğini her türlü eksiklikten arındırmaktır. Nitekim İbn Sînâ, âlemde iyiliğin baskın olduğunu savunurken, zatî ve arızî düzeyde bazı kötülüklerin de varlığını kabul eder. Ancak bu kötülüklerin, varlığın öz yapısındaki zorunluluklardan ya da ilâhî hikmetin insan tarafından tam olarak bilinmemesinden kaynaklandığını ve çoğu zaman daha büyük bir iyiliğin gerçekleşmesi için gerekli olduğunu ileri sürer.<sup>271</sup>

İbn Sînâ'nın, âlemin mükemmelliğini Tanrı'nın mutlak mükemmelliğine dayandırması, onu kötülükleri Tanrı'dan uzaklaştırmaya ve bu ikisi arasına ontolojik bir sınır koymaya yönelmiştir. Ancak bu yaklaşım, özellikle dış gözlemlerle çeliştiği ölçüde, pek ikna edici görünmeyebilir. Meşşâî ve sudûrcu gelenek çerçevesinde bu düşünceyi savunanlar, âlemdeki kötülüklerin Tanrı'dan kaynaklanmadığını şu iki gerekçeyle açıklamaktadır:

1. Tanrı, maddenin bulunduğu ay altı âlemin yalnızca *uzak sebebidir*.
2. Ay altı âlemdeki varlıklar, *istidatları yetersiz* olduğu için Tanrı'dan taşan ilâhî feyzi tam olarak kabul edemezler.

Bu açıklamaların karşısına da şu iki temel eleştiri getirilebilir:

- **Kelâmî eleştiri:** Sudûr teorisinin Tanrı tasavvuru, pasif bir Tanrı anlayışı ortaya koymaktadır.
- **Kudret eleştirisi:** Tanrı, kabul edici varlıkları daha yüksek istidatta yaratabilirdi. Böylece ilâhî feyizden tam anlamıyla istifade etmeleri sağlanır ve kötülüğün ortaya çıkması engellenmiş olurdu.

Sonuç olarak, İbn Sînâ'nın âlemin mükemmelliğine dair görüşlerinin geçerliliği ve teodise bağlamında işlevselliği, öncelikle bu düşüncenin metafizik düzeyde tutarlılığına bağlıdır. Bu konunun ayrıntılı değerlendirilmesi çalışmamızın kapsamını aşmakla birlikte, yalnızca kötülük problemi bağlamında bu görüşün bize güçlü bir

---

<sup>271</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ, II*, 161-168, amlf, *en-Necât*, 260-266

teodise zemini sunduğunu söylemek kolay değildir. Çünkü kötülüğün somut ve etkili biçimde var olduğu bir dünyada, âlemin mutlak anlamda mükemmel olduğu iddiası tartışmaya açıktır.

Diğer taraftan, âlemin mükemmelliğini Tanrı'nın mükemmelliğine dayandıran İbn Sînâ'nın, kötülüğün varlığı karşısında bu temel dayanağının sarsılmaya başladığı da görülmektedir. Nitekim modern dönemdeki teodise karşıtları, bu türden bir tutarsızlığı Tanrı'nın merhameti ve kudreti aleyhine kullanmaktadır. Zira mükemmel olmayan bir âlem, kaçınılmaz biçimde Tanrı'nın kusurluluğuna dair bir izlenim oluşturur.

Son olarak, İbn Sînâ'nın ele aldığımız tüm teodise yaklaşımları, onun genel felsefi sistematiğiyle tutarlıdır ve birbirini tamamlar niteliktedir. Bu nedenle, onun kötülük problemini nasıl yorumladığını anlamak için bu yaklaşımların bir bütün olarak değerlendirilmesi gerekir. Bununla birlikte, İbn Sînâ'nın düşünce sistemi, ahlâkî kötülük bağlamında modern felsefede sıkça gündeme gelen insan merkezli yaklaşımlara, özellikle *özgür irade teodisesine* alan açmaz. Bu nedenle, onun teodise yaklaşımı insan iradesi temelli modern teodiselerle doğrudan örtüşmez.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### GAZÂLÎ'DE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

İslam düşüncesinin şekillenmesinde önemli bir yere sahip olan Gazâlî, kelim başta olmak üzere felsefe, mantık, dinî ilimler, fıkıh ve tasavvuf alanında yazdığı çok sayıda eser ve kendine özgü düşünce tarzıyla mütekelim, mutasavvıf ve filozof kimliği taşıyan hem kendi döneminde hem de sonraki bütün dönemlerde haklı bir şöhrete sahip olmuş bir düşünürdür.

İslam dünyasında düşünce mirasının ve entelektüel anlamda çeşitli düşünce fraksiyonlarının oluştuğu, siyasî çekişmelerin, sosyal değişimlerin ve ilmî faaliyetlerin zirve yaptığı bir dönemde yaşayan Gazâlî, bu faaliyetlerin bizatihi içinde yer alarak dönemin hem şahidi hem de aynası olmuştur. Bu nedenle düşünürün eserleri, kendisinden sonraki dönemlerde kelimî, felsefî, tasavvufî ve fikhî bakış açılarıyla ayrı ayrı ele alınmış ve disiplinlerarası değerlendirmelere konu olmuştur.

Klasik düşüncenin en önemli temsilcilerinden biri olarak öne çıkan Gazâlî'nin bu denli tanınmasında ve araştırılmasında, bazı doğulu ve batılı düşünürler tarafından ileri sürülen “İslam dünyasında düşüncenin, daha dar bir anlamda ise felsefenin gerilemesine sebep olduğu” yönündeki, dayanaksız ve tartışmalı iddiaların da etkisi olmuştur. Günümüzde hem Doğu hem de Batı'da farklı çalışmalara konu olan Gazâlî, İslam dünyasında “Hüccetü'l-İslam”, “İmam” ve “Müceddid” gibi dinî ve ilmî kimliğini ortaya koyan unvanlarla anılmaya ve takdir görmeye devam etmektedir.

Gazâlî'nin düşünce dünyasının sınırlarını, kaleme aldığı eserler açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Fıkıh, kelim, felsefe, mantık ve tasavvuf gibi alanlarda görüş bildirmiş olması, onu diğer düşünürlerden ayırmakta ve araştırılırken daha dikkatli bir tutum sergilenmesini gerekli kılmaktadır. Bu durumun temelinde yatan bazı sebepler şunlardır:

- I. Fikrî anlamda yaşadığı değişim, dönüşüm ve arayışlar.
- II. Nizamiye medreselerinde müderris olarak görev yaparken, kurumsal kimliğin ve dönemin siyasî atmosferinin etkisiyle bazı eserlerinde savunmacı bir dil ve otorite yanlısı bir tutum benimsemesi.
- III. Hayatının son döneminde ise dinî ilimleri daha bütüncül bir bakış açısıyla ele alarak, kuramsal ve kavramsal birlikteliği sağlamaya yönelik bir tavır sergilemesi.

Gazâlî'yi anlamaya yönelik bu subjektif değerlendirmelerin sağlıklı bir biçimde yapılabilmesi, şüphesiz onun görüşlerinin ve eserlerinin doğru şekilde tahkik ve tetkik edilmesiyle mümkündür.

Gazâlî, döneminin fikrî ekolleriyle tartışmalara aktif olarak katılmış; kelim, felsefe, tasavvuf ve fıkıh gibi alanlarda özgün düşünceler geliştirmiştir. Özellikle İslam kelamının temel meselelerinden olan ve döneminde etkili olmuş Meşşâî filozofların Tanrı'nın fiilleri, sıfatları, Tanrı tasavvuru ve âlem anlayışı bağlamında ortaya koyduğu görüşlere karşı hem şerh hem de reddiye niteliğinde eserler kaleme almıştır. Bu eserlerin içerik açısından genişliği ve tartışmaların derinliği sebebiyle, bu çalışmada sadece Gazâlî'nin bu tartışmalarda ortaya koyduğu görüşlerin kötülük problemine yönelik veçheleri üzerinde durulacaktır.

Tanrı-âlem ilişkisi, Tanrı'nın fiil ve sıfatları, insanın fiilleri ve özgürlüğü, ahlakî davranışların kaynakları ve nedenleri bağlamında tartışılan kötülük problemi, Gazâlî'nin düşünce sisteminde sahip olduğu misyon gereği özel bir öneme sahiptir.

İslam düşüncesinin tüm alanlarında görüş beyan etmiş ve eser vermiş olan Gazâlî, kötülük problemine dair müstakil bir eser kaleme almamıştır. Bu durum, onun çağdaşı olan birçok filozof ve kelamcıda da görülen ortak bir yaklaşımdır. Zira Gazâlî de kötülük meselesini dinî bir bakış açısıyla ele almış; Allah'ın kudret, irade ve ilim sahibi oluşu ile âlemin O'nun iradesi ve ihtiyarı neticesinde yaratılmış olduğunu esas alan Kur'an merkezli ve hikmet temelli bir doktrin benimsemiştir. Bu doktrin çerçevesinde insanın Allah karşısındaki konumunu belirleyen temel unsur, onun teklife muhatap oluşu ve sorumluluk makamında bulunmasıdır.

Kötülük probleminin klasik düzeyde ele alınış biçimi dikkate alındığında, Gazâlî'nin ahlakî kötülüğe daha çok önem verdiği; metafizik ve fizikî kötülükleri ise ikinci planda tuttuğu görülmektedir. Dolayısıyla, insanın Allah karşısındaki sorumluluğu, Gazâlî'nin kötülük problemindeki temel eksenidir. Bununla birlikte, Gazâlî'nin metafiziksel ya da doğal kötülüğü tamamen göz ardı ettiği de söylenemez. Özellikle, kötülük problemi bağlamında sıkça tartışılan "imkân dahilindeki en iyi âlem" (*Leyse fil-imbân ebda'u mimmâ kân*) görüşü, Gazâlî'nin kötülük meselesine dair tüm yönleri değerlendirdiğinin bir göstergesi olarak kabul edilmekte ve bu yönde kanaatlerin oluşmasına zemin hazırlamaktadır.

Bu doğrultuda, tezimizin bu bölümünde Gazâlî'nin kötülük problemine ilişkin görüşlerini ve teodise kapsamında değerlendirilebilecek yaklaşımlarını ortaya koyabilmek için öncelikle bu problemin onun düşünce sistemindeki temel konumunu belirlemek gerekmektedir. Bu bağlamda ilk olarak Gazâlî'nin Tanrı ve âlem tasavvuru ile Tanrı'nın fiil ve sıfatları ekseninde Tanrı-âlem ilişkisine dair temel nitelikleri ele alacağız. Ardından, kötülük probleminin Gazâlî'nin düşüncesindeki kavramsal çerçevesine odaklanacağız. Son olarak, teodise kapsamına dâhil edilebilecek "mükemmel âlem" anlayışı başta olmak üzere Gazâlî'nin diğer ilgili görüşlerini sistematik biçimde inceleyeceğiz.

### 3.1. Gazâlî'nin Düşüncesinde Tanrı Tasavvuru

Kötülük probleminin Epikür'le başlayıp David Hume ile devam eden ve J. Mackie ile formüle edilen, Tanrı ve kötülük arasındaki meşhur "üçlü önerme"de, Tanrı'nın mutlak kudret, irade, merhamet ve ilim sahibi olması ile kötülüğün varlığı arasındaki ilişki temel bir çıkmaz olarak sunulmuştur. Tez çalışmamızın birinci bölümünde detaylandırdığımız bu tartışmanın ve sorgulamanın yürütüldüğü yerlerden biri hiç şüphesiz, teizmin en tutarlı hâliyle hem teoride hem pratikte karşılığı bulunan İslam dinidir. İslam düşünce geleneğinin bütün formlarında ortak bir kabul gören Tanrı tasavvuru, bu bağlamda özel bir öneme sahiptir.

Kelamcı, filozof ve mutasavvıf kimliğiyle anılan Gazâlî'nin Tanrı anlayışı, İslam dininin ve düşünce mirasının ortalama Tanrı tasavvurunu temsil eder. Gazâlî'ye göre Allah ezeli ve ebedidir; zaman ve mekândan münezzehtir. O, kuvvet, kudret, irade ve ilim sahibidir. Gazâlî'nin bu sıfat anlayışına göre Allah'ın zatına bağlı olan bu ezeli sıfatlar onun ne aynısıdır ne de ondan ayrıdır.

Gazâlî'nin düşüncesinde Tanrı'ya dair yaklaşımlarda öne çıkan unsur, O'nun zatına zâid olan sıfatlarıdır.<sup>272</sup> Bu sıfatlar etrafında şekillenen Tanrı tasavvuru, farklı bir tasnif

---

<sup>272</sup> Gazâlî, "Kitabu'l- Kavâidi'l- Akâid" *İhyâ-u Ulûm'id-Dîn, I*, Tercüme: Ali Arslan, (İstanbul: Merve Yayınları 1992), 301-368 (Bundan sonra bu eserden *İhyâ* diye bahsedilecektir); amlf, *el-İktisad Fi'l-İ'tikâd*, Tercüme: İtikatta Orta Yol Kemal Işık, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971), 22-117; (Bu eserden bundan sonra "*el-İktisâd fi'l- i'tikâd*" diye bahsedilecektir.)

ile değerlendirildiğinde konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Dolayısıyla, Eş'arî bir düşünür olarak Gazâlî'nin Tanrı anlayışını iki temel başlık altında ele alabiliriz: (1) Tenzihî Tanrı Anlayışı, (2) Muhtar bi'z-Zât Tanrı Anlayışı.

### 3.1.1. Tenzihî Tanrı Anlayışı

İslam düşüncesinin bütün formlarında geçerli olan temel tanrı tasavvurlarından biri tenzihi Tanrı tasavvurdur.<sup>273</sup> Bu tasavvurda Tanrı'nın hiçbir şeye benzememesi, ulûhiyet makamına zarar verecek özelliklerden ve yaratılmışlara ait niteliklerden uzak tutulması esastır.<sup>274</sup> Ancak, İslam düşüncesinde tenzihi yaklaşım, kelimî ve felsefî geleneklerde farklı biçimlerde tezahür etmiştir. Felsefî yaklaşım daha çok sıfatlar üzerinde yoğunlaşırken, kelimî yaklaşım Tanrı'nın zatı üzerinde yoğunlaşır.

Gazâlî, *El-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, *Tehâfütü'l-Felâsife*, *Makâsîdü'l-Felâsife* ve *İhyâü 'Ulûmi'd-Dîn* gibi eserlerinde Tanrı tasavvuruna dair tenzihi bir yaklaşım benimsemiştir. Onun bu tavrının temel motivasyonlarından biri, filozofların Tanrı'ya dair ileri sürdüğü kavramlara yönelttiği eleştirilerdir. İslam felsefesinde Tanrı için kullanılan *vacibü'l-vücûd*, *basit*, *mahiyet*, *cevher* gibi terimler Gazâlî tarafından dikkatle takip edilmiş ve bu kavramlar üzerinden hem olumlu hem de eleştirel değerlendirmeler yapılmıştır.

Gazâlî, *İhyâü 'Ulûmi'd-Dîn'in "Kitâbü Kavâ'idi'l-Akâid"* bölümünde, Kur'an ayetlerinden hareketle Allah'ın isimleri bağlamında tenzihi yaklaşımını ortaya koyar.<sup>275</sup> Allah'ı tüm tarif ve tanımların ötesinde konumlandırır. Onu kavramsal

<sup>273</sup> İslam kelamının ve İslam felsefe geleneğinin önde gelen isimlerinden Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd, tenzihi bir Tanrı tasavvuruna sahiptir. Bkz. İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ*, II, 89-92-93, 100-108, 115; amlf, *Risâletü'l-Arşîyye*, 305-319

<sup>274</sup> İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, "nzh" md.; *et-Ta'rifât*, 93; *Lisânü'l-'Arab*, "nzh" md; Metin Yurdagür, "Tenzih" DİA, (Ankara: Tdv Yayınları, 2011), 40/472; amlf. Yurdagür, "Muhâlefetün li'l-Havâdis", DİA, 30/402

<sup>275</sup> O (her şeyden önce mevcut olan) Evveldir. (Her şey helâk olduktan sonra geriye kalacak olan) Ahirdir. (O'nun varlığı sayısız delillerle) Zâhirdir. (Akılların idrak edemeyeceği zâtı ise) Bâtındır. O her şeyi bilendir. (Hâdid/3); Gazâlî, *İhyâ*, 301

sınırların ötesinde bir varlık olarak değerlendirir. Gazâlî'ye göre, Allah ne cisimdir ne cevherdir ne de arazdır. O hiçbir şeye benzemez. Hiçbir şey de ona benzemez.<sup>276</sup>

Gazâlî burada, kelamcı kimliğini öne çıkararak Tanrı'nın cisim, cevher ve araz olmadığını; cisim ve gayri cisim tüm unsurlardan münezzehe olduğunu ifade etmektedir. Cevherin bir mekâna ihtiyaç duyması ve bu mekânda hareket ya da sâkin olma gibi *hâdis* durumlara tabi olması nedeniyle, Allah'ın cevher olamayacağını savunur.<sup>277</sup>

Gazâlî'nin tenzihî yaklaşımlarında iki farklı tavır dikkat çeker. Birincisi, bağlı bulunduğu Eş'arî ekole uygun biçimde Allah'ın mutlaklığına, kudretli oluşuna ve kuvvetine yapılan vurgudur. Bu tavırda, Allah'ın isimleri ve sıfatları üzerinden zatına dair mutlak ve takdisî bir tasavvur geliştirilmiştir.<sup>278</sup>

İkinci tavır ise, Gazâlî'nin *Makâsîdü'l-Felâsife*, *Tehâfütü'l-Felâsife* ve *Mişkâtü'l-Envâr* gibi eserlerinde filozofların Tanrı anlayışlarına karşı yönelttiği eleştirilerde görülür. Bu eleştiriler zaman zaman filozofların görüşlerine yaklaşan yaklaşımlar da içermektedir. Bu bağlamda üç örnek verilebilir:

**Birincisi**, Gazâlî, Tanrı tasavvurunu varlık kavramı üzerinden temellendirir.<sup>279</sup>

**İkincisi**, İbn Sînâ'nın Tanrı'ya dair ontolojik delil çerçevesinde sıkça kullandığı "vacibü'l-vücûd" kavramı,<sup>280</sup> Gazâlî tarafından da benimsenmiştir. Gazâlî, "var

---

<sup>276</sup> A.g.e., 301,337-338, 343-345

<sup>277</sup> A.g.e., 343

<sup>278</sup> Gazâlî, *Maksadu'l-Esna fi Şerh i Esmâ'l-Hüsna*, Çev. M. Feriât, (İstanbul: Feriât Yay, 1972) 74-76, 211-212, (Bu eserden bundan sonra "*Maksadu'l-Esna fi Şerh i Esmâ'l-Hüsna*" diye bahsedilecektir.); amlf, İhyâ, 302-305; Gazâlî, *El-Erbaîn Fi Usûlü'd-Dîn*, Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2011), 40-41.

<sup>279</sup> Gazâlî, Varlığı ikiye ayırır: (a) Varlığı kendi zatından olan Allah, (b) Varlığı başkasından olan mümkün varlıklar. Mümkün varlıklar, kendi başına varlık sürdüremeyen, varlığını Allah'a borçlu olan varlıklardır. Gerçek ve mutlak anlamda varlık yalnızca Allah'tır.

<sup>280</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ*, I, 35; amlf, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 127; amlf, *Uyunu'l-Hikme*, 86; Bozkurt, *Ömer Gazâlî'nin Tanrı Anlayışı*, 88

olmayı en çok hak edenin onun zatının gereği olarak Allah olduğunu iddia eder ve bu bağlamda *vücûb* kavramını Tanrı'nın zatına dair bir zorunluluk olarak yorumlar.<sup>281</sup>

**Üçüncüsü,** Gazâlî Tanrı'nın nedensiz olduğunu savunur. Filozofların "Zorunlu varlık nedensizdir" görüşünü *Tehâfütü'l-Felâsife'nin* beşinci meselesinde değerlendirir ve bu görüşü detaylı biçimde tartışır. İbn Sînâ da benzer biçimde Tanrı'nın illetsiz olduğunu ifade etmiştir. Gazâlî'ye göre zorunlu varlık olan Allah'ın herhangi bir nedeni (illet) yoktur. Zorunlu varlık, bir sebebe bağlı olmayandır.<sup>282</sup> Dolayısıyla, Allah'ın birliği, ezeliği, ebediliği ve zamandan-mekândan münezzehe oluşu gibi tenzihî özellikleri, Gazâlî'nin birçok eserinde açıkça ortaya konmuştur.<sup>283</sup>

### 3.1.2. Muhtâr Bi'z-Zât Tanrı Anlayışı

Muhtâr bi'z-Zât Tanrı anlayışı, klasik kelim kitaplarında ve tartışmalarda "Fâil-i Muhtâr Tanrı anlayışı" olarak da ele alınmaktadır. Bu anlayış, Allah'ın her şeyi yaratmasının ve ortaya koyduğu fiillerin bizzat O'nun iradesinin eseri olduğunun kabul edilmesine dayanır ve kelim ekollerince Allah'ın yarattıkları üzerindeki mutlak hâkimiyetini ifade eden bir Tanrı tasavvurudur. Bu anlayışın kelimî düşüncede yoğun biçimde savunulmasının temel sebeplerinden biri, naslardan hareketle Allah'ın mutlak anlamda *Kâdir*, *Mürîd* ve *Âlim* sıfatlarıyla nitelendirilmiş olmasıdır.

Ayrıca bu anlayışın savunulmasında etkili olan diğer etkenler; âlemin kıdemi ve hâdis oluşu tartışmaları ile birlik-çokluk meselesi bağlamında, varlığın meydana gelişinde zorunlu bir nedensellik fikrinin filozoflar tarafından güçlü biçimde savunulmasıdır. Bu düşüncenin temelleri Antik Yunan'dan tevarüs edilmiştir. Kelamcılar ve Gazâlî, filozofların bu görüşlerine karşı çıkararak, *Mûcib bi'z-Zât* Tanrı anlayışına alternatif olarak *Muhtâr bi'z-Zât* Tanrı anlayışını savunmuşlardır. Bu anlayışın hem aklî hem de naklî dayanakları bulunmaktadır. Bu dayanaklar özetle şu şekildedir:

<sup>281</sup> Gazâlî, *Maksadu'l-Esna fi Şerh i Esmâ'l-Hüsna*, 73

<sup>282</sup> Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*. Tercüme: Bekir Sadak, *Filozofların Tutarsızlığı*, (İstanbul: Ahsen Yayınları 2002), 96-97 (Bundan sonra bu eserden "*Tehâfütü'l-Felâsife*" diye bahsedilecektir.)

<sup>283</sup> Bkz: Gazâlî'nin *el-İktisâd ve'l-İ'tikâd*, *Tehâfütü'l-Felâsife*, *Makâsidü'l-Felâsife* ve *İhyâ ü Ulûmi'd-Dîn*'deki ilgili bölümler

**Birincisi:** Kalamî düşüncede yer alan ekollere göre âlem, Allah'ın varlığının zorunlu bir sonucu olarak değil, O'nun özel bir iradesi ve kastıyla yaratılmıştır. Gazâlî de özellikle *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin birinci ve ikinci meselelerinde filozofların âlemin kıdemi ve zorunlu nedensellik anlayışlarını ciddi biçimde eleştirmiştir. O, tüm varlığın Allah'ın iradesi ve fiiliyle meydana geldiğini sıklıkla vurgulamıştır.<sup>284</sup>

**İkincisi,** bu görüşle bağlantılı olarak, Allah dilediğini yapabilen bir varlık ise, âlemi de sonradan yaratması O'nun dilemesi ve seçimi sonucu gerçekleşmiştir. Aksi takdirde Allah'ın kudreti tartışmalı hâle gelir.

**Üçüncüsü,** zorunlu nedensellik fikriyle âlemdeki değişim ve olaylar açıklanamaz. Tıpkı ilk yaratılıştaki olduğu gibi, âlemdeki her türlü değişim de zorunlu bir nedensellikle değil, ilâhî irade ve ihtiyar ile meydana gelir. *Muhtâr bi'z-Zât* Tanrı anlayışında Allah, zerreden küreye her şeyi kendi irade ve kudretiyle yaratmıştır. Bu nedenle filozofların sudûr anlayışında öne çıkan zorunlu nedensellik ve birlik-çokluk meselesi, Gazâlî ve kelamcılar tarafından bu Tanrı anlayışıyla çözümlenmeye çalışılmıştır.<sup>285</sup>

Kelamcılar bu çözümde yalnızca bir Tanrı tasavvuru ortaya koymakla yetinmemiş; *cevher-araz teorisi*, *atomculuk*, *halk* (yaratma) *nazariyesi*, *hudûs teorisi*, *zorunlu determinizm* eleştirisinde ise *âdet teorisi*<sup>286</sup> ve Gazâlî'deki *sünnetullah teorisi*<sup>287</sup> gibi kavramlarla meseleyi detaylı biçimde ele almışlardır.

<sup>284</sup> Gazâlî; *Tehâfütü'l-Felâsife*, 21-87; amlf, *İhyâ I*, 301-305, 338

<sup>285</sup> Gazâlî; *Tehâfütü'l-Felâsife*, 21-87; amlf, *İhyâ I*, 301-305 Hüseyin Kahraman, “Fâil-i Muhtâr Tanrı Anlayışını Ortaya Koymada Bir Argüman Olarak Cevher-Ârâz Teorisi: Cüveynî Örneği”, *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi*, cilt 19, sayı: 1(2019), 13

<sup>286</sup> Âdet Teorisi: Allah'ın âlemi her an doğrudan sorgulanmaz iradesiyle yarattığı fikrinin bir gereği olarak zorunlu nedenselliği reddetmenin oluşturduğu epistemolojik vb. problemlere kelamcıların âlemde bir gelişigüzeğin olmadığını; aslında sünnetullah gereği sebepler ile sonuçlar arasında mutlak bir ilişki olmasına rağmen bu ilişkinin Allah'ı aciz bırakan bir nitelikte olmadığını ispatlamak amacıyla ortaya koydukları bir teoridir. Bkz. Kahraman, “Fâil-i Muhtâr Tanrı Anlayışını Ortaya Koymada Bir Argüman Olarak Cevher-Ârâz Teorisi”

<sup>287</sup> Sünnetullah Allah'ın hükmü, kanunları, süregelmekte olan değişmez davranış tarzı” veya “yarattığı evrenin düzenini devam ettirmek ve toplum hayatını düzenlemek üzere

Gazâlî, *Âdetullâh* ve *Sünnetullâh* kavramlarıyla aslında aynı anlamı kasteder. Filozofları eleştirdiği *Tehâfütü'l-Felâsife* ve *İhyâ'u Ulûmi'd-Dîn* adlı eserlerinde bu kavramları sıkça kullanmıştır. Bu kavramlarla Gazâlî'nin karşı çıktığı temel konu, zorunlu nedenselliktir (katı determinizm). Allah'ın Fâil-i Muhtâr olarak her şeyi dilediği vakitte, dilediği biçimde yaratmış olması, bu kavramların ana eksenini oluşturur.<sup>288</sup>

Tanrı tasavvuruyla ilgili bu iki yaklaşım biçiminin yanı sıra, Gazâlî'nin kötülük problemi bağlamında Tanrı anlayışına dair tutumu da dikkat çekicidir. Kâdir-i Mutlak bir Allah inancının gereği olarak tenzihî bir tutum benimseyen Gazâlî, âlemdeki iyilik ve kötülüklerin mahiyetine bakmaksızın Allah hakkında onun diri olduğunu, Kâdir, Cebbâr ve Kahhâr olduğunu söyler. Bütün varlığın ve mülkün sahibi olan Allah'ın mülkünde dilediği gibi tasarruf edebileceğini söyleyen Gazâlî, hâkimiyetin, yaratmanın emretmenin sadece Allah'a mahsus olduğunu söyler. Bütün her şeyi yaratan Allah yarattıklarına da aynı zamanda emredicidir. Onun ilminde sınır yoktur.<sup>289</sup>

Gazâlî, Allah'ın mülk ve melekût sahibi oluşundan hareketle O'nun dilediği gibi tasarrufta bulunma yetkisine sahip olduğunu vurgular. Bu, kötülüğün yaratılması veya kaynağı meselesine de bir giriş niteliğindedir. "Allah yaratıklarının fiillerini de yaratandır" şeklindeki yaklaşımıyla Gazâlî, insan iradesi, fiillerin kaynağı ve özgür irade meselelerinde Eş'arî ekole bağlılığını ortaya koyar.

Gazâlî, Allah'ın Kâdir-i Mutlak olduğunu irade sıfatı bağlamında yeniden ele alır ve "Kâinatta az çok büyük küçük iyilik kötülük bilgi cehalet zafer mağlubiyet ne varsa hepsi onun kazâ, kader ve hikmeti dâhilindedir" der.<sup>290</sup> Gazâlî'nin Allah'ın mutlak

---

koyduğu kanunlar ve Allah'ın yaratma ve yönetmesinde öteden beri süregelen ve değişmeyen bir uygulamasının bulunmasıdır. Bkz. Selami Yalçın, "Gazzâlî'ye Göre Âdetullah ile Sünnetullah Kavramlarının Anlamı ve Nedensellik", *Eskiyeni* 52 (Mart 2024), 243-266

<sup>288</sup> Gazâlî, *İhyâ*, IV, 312; amlf, *Mi'yârü'l-İlm fi'l-Mantık*, Thk, Süleyman Dünyâ (Mısır: Dârü'l-Ma'rife, 1961), 254- 256, 334

<sup>289</sup> Gazâlî, *İhyâ*, I, 303-303

<sup>290</sup> A.g.e., 303; amlf, *El-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 31-34

iradesine dair yapmış olduğu bu vurguya göre âlemdeki her türlü hayır ve şer, olumlu veya olumsuz tüm hadiseler, Allah'ın dilemesi ve bilgisi dâhilinde gerçekleşir. Bu görüş, ileride detaylı biçimde ele alınacak olan Gazâlî'nin kötülük problemine dair ilâhî adalet ve hikmet yaklaşımının temelini oluşturmaktadır.

### 3.2. Gazâlî'nin Âlem Görüşü Ve Tanrı-Âlem İlişkisinin Temel Veçheleri

Gazâlî'nin âlem görüşünün temelinde, Allah'ın fiilleri ve sıfatları bağlamında ortaya koymuş olduğu Kâdir-i Mutlak ve Fâil-i Muhtâr Allah tasavvuru yer almaktadır. Eş'arîlik başta olmak üzere, İslam düşüncesinin kelimî formunda yer alan bütün ekollerin sahip olduğu bu Tanrı tasavvurunun en belirgin ve net iddiası, âlemin sonradan yaratılan hâdis bir varlık olduğudur.<sup>291</sup>

Gazâlî, İslam filozofları gibi, zatiyla zorunlu varlık (*vâcibü'l-vücûd*) olanın Allah olduğunu; varlığın en saf ve doğru haliyle hakikat kazandığı varlığın Allah olduğunu ifade ederken, mümkün varlık anlayışıyla da âlemi kasteder.<sup>292</sup> Ayrıca Gazâlî'ye göre âlem, Allah'ın fiilleri, sıfatları ve isimlerinin tecelligâhı olup “hâdis” (sonradan yaratılmış) bir varlıktır. Bu yaratılış ise ilahî bir irade ve ihtiyar neticesinde gerçekleşmiştir. Bu görüş, kelimî bütün ekollerin ortak tutumudur. *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin birinci meselesinde, onun âlemin sonradan yaratıldığını ve zaman içinde bir başlangıcı olduğunu açıkça ifade etmesi, İslam filozoflarının özellikle Meşşâîliğin önemli temsilcileri olan Fârâbî ve İbn Sînâ'ya güçlü bir cevaptır.<sup>293</sup>

Gazâlî, *Tehâfüt* ve *İktisâd*'ta âleme dair varlık kategorizasyonunu dinî ve rasyonel bir teorik çerçeve içinde sunarken, *Mişkâtü'l-Envâr*'da ise daha derûnî ve irfanî bir âlem anlayışı ortaya koymuştur.<sup>294</sup>

<sup>291</sup> Gazâlî'nin âlemin hâdis oluşuna ilişkin önerme genellikle şu şekilde formüle edilir: Her hâdisin bir muhdisi vardır. Âlem hâdistir. O hâlde âlemin de bir muhdisi vardır. Bkz. Gazâlî, İhyâ, I, 341- 342; amlf, el-İktisâd fi'l-İ'tikâd, 21, 49-45; amlf, Tehâfütü'l-Felâsife, 37, 39, 41, 44-45

<sup>292</sup> Gazâlî; Tehâfütü'l-Felâsife, 48-53; amlf, el-İktisâd fi'l-İ'tikâd, 23

<sup>293</sup> Gazâlî; Tehâfütü'l-Felâsife, 21-55

<sup>294</sup> Gazâlî'nin bu eserinde Âlemler ikidir: Ruhânî ve cismânî. Bunlara hissî ve aklî ya da ulvî ve süflî diyebilirsin. Onlar, kendi nefisleri bakımından cismânî-ruhânî; gözün idraki

Gazâlî bu pasajında, âlemi mülk ve melekût olarak ikiye ayırır; mülk âlemini şehâdet âlemi, melekût âlemini ise gayb âlemi olarak tanımlar. Ayrıca mülk, yani şehâdet âlemi ancak beşerî bir idrakle kavranabilirken, melekût âlemini ise ancak kemâle ermiş, bâtinî idrak kabiliyetine sahip kişiler görebilir.<sup>295</sup>

Gazâlî'nin düşünce sisteminde Allah-âlem ilişkisinin en net ve belirgin boyutu, âlemin Allah tarafından sonradan yaratılmış olmasıdır. Güçlü bir ilahî irade ve ihtiyar neticesinde yaratılan âlem, Gazâlî düşüncesinin bütün yönlerinde kendini açıkça göstermektedir.

Gazâlî'nin âlem görüşünde öne çıkan temel yaklaşımlardan biri de âlemde var olan muhkem ve mükemmel düzendir. Gaye-nizam ve kozmolojik delil bağlamında, İslam düşüncesinde birçok düşünürün ele aldığı ve yorumladığı âlemin bu yapısıyla ilgili olarak Gazâlî, bu âlemin zihinleri hayrette bırakan muhteşem bir nizam ve eşsiz bir düzende yaratıldığını, bunun ise üstün bir kudrete işaret ettiğini vurgular.<sup>296</sup>

Gazâlî, Tanrı'ya nispeti bakımından âlemi, Allah'ın fiil, sıfat ve isimlerinin tecelli ettiği mümkün varlık olarak değerlendirirken; burada imkân ve mümkün kavramları çerçevesinde ele alınan imkân dâhilindeki en iyi âlem görüşünün şekillendiği teorik zemine de gönderme yapmaktadır. Gazâlî ile özdeşleşen bu görüş, onun teodise yaklaşımında ön planda yer almasını sağlayan temel etkenlerdendir. Bu teodise görüşünün ne denli başarılı olup olmadığını ileride müstakil bir başlık altında detaylı şekilde ele alacağız. Bu bölümde ise Tanrı-âlem ilişkisinin temel veçhelerini, Tanrı'nın sıfatları bağlamında detaylandıracağız.

Gazâlî'nin düşüncesinde Tanrı-âlem ilişkisinin temel çerçevesi, onun kalamî paradigması doğrultusunda, Tanrı'nın sıfatları ve fiilleri bağlamında halk (yaratma) ve hudûs görüşü esas alınarak şekillenir. Kalamî düşüncedeki bütün ekollerce benimsenen *halk* teorisinin temel iddiası, âlemin sonradan yaratıldığıdır. Bu iddianın çıkış noktası ise Allah'ın isim ve sıfatları yönünden mutlaklığına, kuvvet ve kudret

---

bakımından hissî-aklî; birbirlerine nispetle de ulvî-süflîdir. Ayrıca birincisine mülk ve şehâdet, ikincisine ise gayb ve melekût âlemleri de denir. Bkz. Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, 24

<sup>295</sup> A.g.e., 24

<sup>296</sup> Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 60

sahibi oluşuna yapılan güçlü vurgu ve âlemin irade ve ihtiyara bağlı olarak yaratıldığı yönündeki teoridir. Bu teorik zemin, Gazâlî tarafından Allah'ın sıfatları ve fiilleriyle oluşturulmuştur.

Bu çalışmanın kavramsal çerçevesi gereği, özellikle kötülük problemi bağlamında, Tanrı-âlem ilişkisini belirleyen temel sıfatlar olan *ilim*, *irade* ve *kudret* sıfatları ele alınacak; ardından Allah'ın fiilleri bağlamında yaratma fiili ve âlemle olan ilişkisi detaylandırılacaktır.

### 3.2.2. Sıfatlar Meselesi

Gazâlî, sıfatları Tanrı'nın zatına zaid, onunla ne aynı ne de ondan gayrı olan kadim sıfatlar olduğunu kabul eder. Onu bu görüşe sevk eden temel sebep, Tanrı-âlem ilişkisine dair kelimî dinamizmdir. Gazâlî, kelimî meseleleri ele aldığı *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd* adlı eserinde yedi temel sığata yer verir: *Hayat, ilim, irade, kudret, sem', basar ve kelâm*.<sup>297</sup>

#### 3.2.2.1. İlim Sıfatı

Gazâlî, Allah'ın bilgisinin her şeyi kuşattığına dair çok güçlü bir itikadî tavır takınmıştır ki bu, İslam düşüncesinin felsefî, kelimî ve irfanî tüm geleneklerinde yer alan düşünürlerin ortak yaklaşımıdır. Gazâlî'ye göre Allah en ince ayrıntısına kadar her şeyi bilen bir âlimdir. Allah, ezelî ilmiyle kalplerin hissettiğini, zihinlerin düşündüğünü bilir. Bu ilim ne değişir ne de yok olur; daimî ve mutlak bir bilgidir.<sup>298</sup> Allah'ın ilmine konu olan yalnızca mümkün varlıklar değil, aynı zamanda kendi zatına dair bilgiler de bu kapsama dâhildir.<sup>299</sup>

Gazâlî, kötülük problemine yönelik teodise yaklaşımında, yani "mümkün dünyaların en iyisi" görüşünde de Allah'ın mutlak ve her şeyi kuşatan ilmine vurgu yapar. İhyâ'daki "Kitâbu't-Tevhîd ve't-Tevekkül" bölümünde Allah'ın bilgisinin ve ilminin yüceliğini, genişliğini ve kuşatıcılığını dile getirirken, mülk ve melekût âlemine nispetle örnekler verir. Ona göre, âlemdaki hayır ve şerri, yararlı ve zararlı her şeyi

<sup>297</sup> Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 60

<sup>298</sup> Gazâlî, *İhyâ*, I, 303, 349, 353

<sup>299</sup> Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 74; amlf, *el-Maksadu'l-Esna fi Şerh i Esmâ'l-Hüsna*, 95

bilen yalnızca Allah'tır. Mülk ve melekût âleminde bulunan bütün varlıkların ilmi, kudreti ve kuvveti bir araya gelse bile, Allah'ın ilmi ve kudreti yanında bir sivrisineğin hükmü kadar dahi değer ifade etmez.<sup>300</sup>

Gazâlî'ye göre, ilim sıfatı ile doğrudan ilişkili olan mesele ilahî takdir, yani kazâ ve kader meselesidir. Bununla bağlantılı olarak hayır ve şer de Allah'ın ilminde olan kazâ ve kaderle ilgilidir. Meşiyetin (irade ve dileme) bir sonucu olarak, Allah'ın ezeli ilminde takdir edilen her şey muhakkak meydana gelir.<sup>301</sup> Bu yaklaşımıyla Gazâlî, Eş'arî düşüncenin klasik görüşüne sadık kalmıştır. Gazâlî'nin teodise görüşünün teorik zeminini oluşturan ve ileride daha geniş bir çerçevede ele alınacak olan bu yaklaşım, temelde üç ana bağlama işaret etmektedir:

1. Eş'arî ekolün, mutlak kudret ve kuvvet sahibi Allah tasavvuruna.
2. Hayır ve şerrin tespiti ve takdirinin, hüsûn ve kubûh meselesi bağlamında yalnızca Allah'a ait olduğuna.
3. İlâhî hikmete yapılan güçlü vurgunun önemine.<sup>302</sup>

### 3.2.2.2. Kudret Sıfatı

Gazâlî'nin Allah'ın sıfatları konusundaki güçlü itikadî vurgularının en belirgin olanı, Allah'ın "Kâdir" isminin varlık üzerindeki tecellisiyle ilişkilendirdiği *kudret* sıfatıdır. Kudret sıfatı Gazâlî tarafından Allah'a nispetle, kâinattaki düzen ve ahengin hikmeti çerçevesinde değerlendirilir.<sup>303</sup>

Eş'arî düşüncede sıfatlar, Allah'ın zatına zâid olarak kabul edilir. Kudret sıfatı da zatî değil; Allah'ın zatına zâid olan bir hükmün gereği olarak varlık kazanır. Gazâlî'nin düşüncesinde sıfatların varlıkla olan ilişkisi, çoğu zaman imkân âlemi bağlamında değerlendirilir. O, varlık anlayışını özellikle "imkân", "muhâl" ve "vâcib" kavramları etrafında temellendirmeye çalışır. İlâhî iradenin âleme yönelik zorunluluğu bakımından, âlemin varlığını vacip gibi değerlendirse de bu varlığın bir iradeye bağlı olması nedeniyle onu mümkün kategorisine yerleştirir. Burada belirleyici olan

---

<sup>300</sup> Gazâlî, *İhyâ*, IV, 541

<sup>301</sup> Gazâlî, *İhyâ*, IV, 542

<sup>302</sup> A.g.e., 541-542

<sup>303</sup> Gazâlî, *İhyâ*, I, 349; amlf, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 60

Tanrı'nın iradesidir.<sup>304</sup> Gazâlî, bunu "Kudretin hükmünün bütün makdûrata taalluk etmesi", ifadesiyle açıklar.<sup>305</sup>

Allah ve âlem arasındaki ilişkide belirleyici temel sıfat olan kudret sıfatı Gazâlî'ye göre fâilin fiilini gerçekleştirebilmesini ve bu fiilin fiilen meydana gelmesini mümkün kılan sıfattır. Bu yönüyle kudret, yalnızca yaratma fiilinde değil, varlık düzeninin sürekliliğinde de etkin rol oynar.

Gazâlî'nin sıfatlara dair düşüncesinde kudretin merkezi bir yer tuttuğu açıktır. Allah'ın fiilleri ile insan ve hayvanlardan sâdır olan fiillerin hangi kudretle meydana geldiği ve bu fiillerin nasıl ilişkilendirileceği konularında, belirleyici olanın Allah'ın kudret sıfatı olduğunu belirtir. Mu'tezile ve Cebriyye gibi mezheplerin bu konuda iki zıt ucu temsil ettiğini ifade eden Gazâlî, insan ve hayvanların fiillerindeki kudret yansımalarını da ele alır. Örneğin, yeni doğan bir çocuğun annesinden süt emmesi ya da arıların bal üretimindeki becerileri, kudretin makdûra taalluku çerçevesinde açıklanır. Bu yaklaşım, Gazâlî'nin Eş'arî çizgiye olan bağlılığını da göstermektedir.

Gazâlî, kudretin imkân âlemine dair yönüne özellikle vurgu yapar. Kulun fiillerinin Allah'ın yaratmasıyla meydana geldiğini ve gerçek Kâdir'in Allah olduğunu sıkça ifade eder. Ona göre makdûr (oluşmuş fiil), kulun doğrudan kendi kudretiyle değil; Kur'anî bir kavram olan "kesb" aracılığıyla gerçekleşir.<sup>306</sup>

Kudret sıfatının "mümkün" kavramıyla olan ilişkisine dair bu yaklaşım, Gazâlî'nin "mümkün âlemlerin en iyisi" görüşüne de kapı aralamaktadır. Allah'ın kudretinin tüm hâdis varlıklar üzerindeki kapsamını ve evrenselliğini dile getirirken, bu kudretin rasyonelliğini de göz ardı etmemiştir. Ona göre mutlak kudret, her şeyi değil, mümkün

---

<sup>304</sup> A.g.e., 61-64

<sup>305</sup> A.g.e., 61; Kelamî düşüncede özellikle Eş'arî ekolde güçlü bir teorik alt yapıya sahip olan sıfat anlayışının İslam felsefesinde Meşşâî düşünürler tarafından kabul görmemesinin sebeplerinden birisi de *âlemin kıdemi* meselesidir. Âlemin sonradan yaratıldığına dair kelamî görüşün eleştirilmesine zemin hazırlayan sıfat anlayışına göre Tanrı'nın sıfatlarının âlem yaratılmadan önce pasif veya işlevsiz olabileceğine dair bir eleştirinin getirilmesi de kaçınılmazdır.

<sup>306</sup> A.g.e., 68-73

olan her şeyi gerçekleştirme gücüdür. Bu anlayış, Gazâlî'nin kudret anlayışını hem teolojik hem de felsefî düzeyde dengeli biçimde temellendirdiğini göstermektedir.<sup>307</sup>

### 3.2.2.3. İrade Sıfatı

İrade, bir konu veya bir durumda olumlu veya olumsuz olarak ikisinden birini tercih etmeyi zorunlu olmaksızın mümkün kılan niteliksel bir durum ya da nefsin kendi istek ve arzusundan doğan bir temayül neticesinde meydana gelen ve sonucunun bu temayüle göre şekillendiği bir tutum olarak tarif edilmiştir.<sup>308</sup>

İradeyi belirli bir şeyi benzerinden ayırmak olarak tanımlayan Gazâlî, İslam düşünce geleneğinde birçok tartışmanın temel zeminini oluşturması nedeniyle bu kavramı geniş bir perspektifle ele almıştır.<sup>309</sup> Düşünür, iradeyi iki veçhede incelemiştir: birincisi, kalamî düşüncede bütün ekollerce kabul edilen Allah'ın iradesi; ikincisi ise insanın iradesidir.

Gazâlî, Eş'arî bir kelamcının genel refleksiyle kendini bu konuda vazifeli gibi görerek hakikati ortaya koyma düşüncesiyle *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinde filozofların genel kanaatlerine karşı iddialı cevaplar vermeyi amaçlamıştır. En başta belirtmek gerekir ki, Gazâlî güçlü bir ilâhî irade anlayışına sahiptir. *Tehâfüt*'ün daha ilk meselesinde, filozofların âlemin ezililiği görüşüne karşılık ilâhî irade konusunu ele alır. Ona göre âlem, kadîm bir irade ile hâdis olmuştur. İradenin varlığıyla birlikte âlemin varlığı gerekmiştir; yani âlem, irade sonucu sonradan yaratılmıştır.<sup>310</sup>

Gazâlî, *Fâil-i Muhtâr* bir Allah tasavvuruna sahip olduğundan, âlemin ve tüm varlığın O'nun iradesi ve ihtiyarıyla meydana geldiğini sıkça vurgular. *El-İktisâd* eserinde Allah'ın kendi fiillerinin murîdi olduğunu belirtirken, *İhyâ*'da bu görüşünü daha da detaylandırır. O Allah'ın iradesini bütün kâinatı irade eden, olayları yöneten ve düzenleyen, dilediğini yaratan dilemediğini ise yaratamayan olarak açıklar.

<sup>307</sup> Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet (Teodise) Sorunu*, 155

<sup>308</sup> İsfehani, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*, 206, 207; İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, III/ 1771-1774

<sup>309</sup> Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 79

<sup>310</sup> A.g.e., 24

*Kâinatta az ya da çok, küçük ya da büyük, hayır ya da şer, menfaat ya da zarar, iman ya da küfür, bilgi ya da cehalet, zafer ya da yenilgi, artış ya da eksilme, itaat ya da isyan şeklinde her ne meydana gelirse gelsin, mutlaka Allah'ın kaza, kader, hikmet ve iradesi dâhilindedir.*<sup>311</sup>

Gazâlî'nin ilâhî irade vurgusunda dikkat çeken bir diğer unsur, iradenin ilâhî ilimle olan ilişkisidir. Bu bağlamda Gazâlî, iradeyi "tahsis" ve "tercih" olarak iki şekilde ele alır. Böylece ilâhî iradenin tahakkuku neticesinde âlemin ve eşyanın yaratılışını vurgularken, özellikle Mu'tezile ve filozofların Tanrı tasavvuru ve irade yaklaşımlarına eleştiriler yöneltir.<sup>312</sup>

Gazâlî, tüm hâdis varlıkların kadîm bir irade ve kudret ile meydana geldiğini ortaya koyarken, hayır ve şerrin de bu kapsamda hâdis olduğunu ve dolayısıyla ilâhî irade sonucu ortaya çıktığını özellikle vurgular. O, Mu'tezile'nin kötülüğü Allah'tan nefyedip kullara hamletme anlayışına karşılık, bu yaklaşımın doğurabileceği eleştirilere karşı tavrını da net biçimde ortaya koyar.<sup>313</sup>

İrade bahsinin ikinci yönü ise insan iradesidir. Gazâlî, insandaki iradeyi ikiye ayırır: birincisi düşüncesizce ortaya çıkan refleksif iradedir. İkincisi ise ilimle gerçekleşen iradedir; burada müracaat edilen kaynak akıldır. Akıl, iki seçenek arasında tercih yapar. Bu tercihin iyi ve hayırlı olması anlamındaki irade şekli, irade-i ihtiyariyedir.<sup>314</sup>

Gazâlî'ye göre insan iradesi, aklın hükmüyle veya daha az şerli olanı hissetmesiyle oluşur. Aklın iradeyi belirlemedeki rolünü vurgularken onun daha az şerli olanı seçmeye meyilli olduğunu ifade eder. Kılıçla öldürülmek üzere takip edilen bir kişinin,

---

<sup>311</sup> Gazâlî, *İhyâ*, I, 303; Gazâlî'nin birçok eserinde yer alan ilâhî iradeye ilişkin bu keskin tutum, hiç şüphesiz kötülük probleminde ele alınan ve tartışılan ilâhî irade, küllî ve cüz'î irade, kader meselesi ve en önemlisi özgür irade konularını yakından ilgilendirmektedir. İlerleyen bölümlerde kötülük problemine ilişkin ele alınacak başlıklarda ve ahlakî kötülük konusunda bu konulara yeniden değinilecektir.

<sup>312</sup> Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 76-80

<sup>313</sup> A.g.e., 80

<sup>314</sup> Gazâlî, *İhyâ*, IV, 533

kendini damdan atmasını örnek verir. Çünkü damdan düşmenin ölüm ihtimali daha azdır; bu bilgiyi akıl öne sürer ve irade bu yönde tahakkuk eder.<sup>315</sup>

İnsan fiilleri ile Tanrı'nın iradesi arasında sağlıklı bir ilişki kurmaya çalışan Gazâlî, insanın fiillerinde muhtâr oluşunu akıl sahibi oluşuyla ilişkilendirir. Ona göre akıl, bir eylemin veya tercihin kendisine hayır sağladığına hükmettikten sonra kişide bir cebir meydana getirir. Bu noktada hüküm de zorunlu şekilde ortaya çıkar.

Gazâlî'ye göre insanın fiilleri cebir ile ihtiyar arasında bir noktadadır. Bu da onun "kesb" anlayışıdır. Gazâlî bu kavramı, kulun ilâhî kudret ve iradeye bağlı olarak fiil ortaya koyması şeklinde yorumlar. *İhyâ*'da kullara ait tüm fiillerin Allah tarafından yaratıldığını ve bu fiillerin kulların kesbi, Allah'ın ise muradı olduğunu belirtir.<sup>316</sup>

Eş'arî ve Matûridî ekollerce kabul gören ve insan iradesine yönelik bütün tartışmalarda ön plana çıkan kesb kavramı hakkında, Gazâlî kulun ilâhî kudret ve iradeye bağlı olarak amel ortaya koyduğunu savunur.

Gazâlî, Eş'arî metinlerde sıkça yer verilen kesb kavramını, kulların fiilleriyle ilgili olarak Allah'ın fiillerinin tahakkuk ettiği alan çerçevesinde ele alır. Onun *İhyâ* adlı eserinde, kullara ait bütün fiillerin Allah tarafından yaratıldığı, bu fiillerin kulların kesbi; Allah'ın ise muradı olduğu yönündeki görüşleri, Allah'ın fiillerini yalnızca

---

<sup>315</sup> A.g.e., 534

<sup>316</sup> A.g.e., 534; *Kesb*, bir Kur'an kavramı olarak hem İslam kelamında hem de tasavvufun birçok meselesinde kendisine yer bulmuştur. Hem terim hem de ıstılahî olarak birçok kullanıma sahip olan *kesb* kavramı, kelam literatüründe özellikle Eş'arî ve Matûridî metinlerde insanın iradesini ve kudretini bir şey yapmaya yönelik olarak kullanması anlamında kullanılmaktadır. Matûridî kullanımında ise *kesb*, kulların fiillerini ortaya koyarken Allah'ın iradesi ihtiyarı ve kudretinin fiiller üzerindeki tahakkuk ve tahakkümünü ifade eder. Bkz: Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Uşûlü'd-Dîn*, (İstanbul: 1346) 8, 133-137; Ebü'l Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfü'l-Musallîn*, 538-541; İbn Fûrek, *Mücerreddü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan El-Eş'arî*, 91-102; Ebû Mansur Muhammed El-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 226-239; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id*, 33, 52, 231, 239; William Montgomery Watt, "İslam'da Kesb Doktrininin Kökeni", Çev. İbrahim Hakkı İnal, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2016); Yusuf Şevki Yavuz, "Kesb", *DİA* (Ankara: Tdv yayımları, 2022), 25/304-306

yaratmaya has kılmayıp, kulların eylemlerine de doğrudan etki ettiğini göstermektedir.<sup>317</sup>

Gazâlî'nin irade anlayışında ele aldığı bir diğer mesele, Allah'ın yaratması ve genel çerçeveyi oluşturması bakımından O'nun fiilleridir. Gazâlî'ye göre âlem, ezeli bir irade ile yaratılmıştır. Onun bu konudaki bakış açısını net bir şekilde ortaya koyduğu *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eseri, düşünürün felsefî ekollere karşı tutumunu yansıtan temel metinlerden biridir. Gazâlî, bu eserinde filozofları eleştirirken en temel iddiası olarak, âlemin hâdis olduğunu, yani sonradan yaratıldığını ve bunun da Allah'ın iradesi ve ihtiyarı neticesinde gerçekleştiğini belirtir.<sup>318</sup>

Gazâlî'nin irade sıfatına ilişkin yaklaşımında ön plana çıkan temel tutum, bu sıfatın yaratma fiiliyle doğrudan ilişkili olmasıdır. Dolayısıyla bu sıfat, sonradan meydana gelen tüm varlıklara taalluk eder.<sup>319</sup>

İrade sıfatına ilişkin olarak Allah'ın ve insanın iradesinin sınırlarını tayin etmek ve fiillerde sorumluluğun insana ne kadar ait olduğunu belirlemek büyük önem taşır. Zira kötülük probleminin bir türü olan ve ileride müstakil bir başlık altında ele alınacak olan ahlakî kötülük meselesi, doğrudan irade özgürlüğüyle ilişkilidir. Sistematik bir düşünür olan Gazâlî, bu gerçeğin farkındadır. Tartışmanın genel bağlamına uygun olarak Eş'arî çizgiye bağlı bir şekilde kesb kavramını benimsemiştir. Bu yaklaşım, insanı yapıp ettiklerinden sorumlu tutan; en azından teolojik bir düzlemde sevap-günah, ahiret inancı ve ahlakî sorumluluk gibi konularda hayır ve şerrin anlaşılmasına dair rasyonel bir temel sunmaktadır.

### 3.3. Gazâlî'de İyilik ve Kötülüğün Niteliği ve Çeşitleri

Kötülük, İslam düşünce geleneğinin felsefî veçhesinde İbn Sînâ tarafından, maddede meydana gelen; eşya ve varlıktaki iyiliğin ve kemâlin yoksunluğu şeklinde, objektif bir karşılığı olan bir kavram olarak ele alınmıştı. İslam kelamında ise, özellikle

---

<sup>317</sup>Gazâlî, İhyâ, I, 338

<sup>318</sup> Gazâlî; *Tehâfütü'l-Felâsife*, 24-56

<sup>319</sup> Tuncay Akgün, "Gazâlî'ye Göre Yaratma", *Dini Araştırmalar*, Cilt: 14 Sayı: 38(Ocak Haziran 2011) 17 40

kelamın genel tarihsel seyri ve ele aldığı meseleler çerçevesinde, insan iradesi, fiilleri, cüz'î ve küllî irade ile iyiliğin ve kötülüğün kaynağı gibi konularda; kötülük problemi, Tanrı-âlem ilişkisinden Tanrı-insan ilişkisine taşınmıştır. Dolayısıyla kötülük problemi, günah-sevap ekseninde eskatolojik yönüyle birlikte teolojik bir mesele olarak değerlendirilmiştir. Diğer taraftan, kötülük problemi; “hüsün” ve “kubûh” kavramlarıyla, kaynağı, reel dinamikleri ve rasyonalitesi bağlamında çeşitli tartışmalara konu olmuştur.

Gazâlî'nin düşüncesinde kötülük problemi, müstakil bir mesele olarak ele alınmamış; özellikle kelamî gelenekte daha önce iafde edildiği gibi, Allah tasavvuru, Allah'ın fiilleri ve sıfatları, kader meselesi, insanın iradesi, özgürlüğü ve fiilleri bağlamında ortaya konan birtakım kavramlar etrafında şekillenen kuramsal bir yapı içerisinde sunulmuştur. Bu kuramsal yapının kendi iç tutarlılığını sağlamak amacıyla Gazâlî'nin temel hareket noktası, mutlak kudret, irade ve ihtiyar sahibi bir Allah tasavvuru ve inancıdır.

Gazâlî'nin düşüncesinde iyi kavramının doğası; ontolojik, epistemolojik ve etik açıdan tespit edildikten sonra, kötülüğün mahiyeti ve niteliği kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla bu bölümde, kötülük probleminin Gazâlî düşüncesinde ele alındığı kavramları ve bu kavramlar arasındaki ilişkileri ortaya koymaya çalışacağız.

Gazâlî'ye göre âlemde, varlık boyutunda iyilik asıldır; kötülük ise ona nispetle, ontolojik ve epistemolojik anlamda muhâl veya izafî bir durumdur. Fiil-fâil ekseninde ise, kötülük amaçlanan bir durumun yokluğu olarak tanımlanabilir.

İslam düşüncesinin tüm formlarında, Gazâlî'nin bu yaklaşımına benzer bir tutumun var olduğu görülmektedir. Allah'ın yarattığı ve inâyetinin herkese ulaştığı bu âlemde, kötülük türünden bazı olumsuzlukların farkında olan Gazâlî, bu durumu merhametli, mutlak kudret, irade ve ihtiyar sahibi Allah'ın varlığıyla nasıl bağdaştırabileceği üzerinde durmuştur.

*Allah'ın merhametlilerin en merhametlisi olması ne anlama gelir? Allah, her türlü olumsuzluğu, talihsizliği, acıyı ve yoksulluğu giderebilecek güçteyken, kullarını bu bela ve musibetlerle mücadele etmeye neden bırakır?*<sup>320</sup>

<sup>320</sup> Gazâlî, *el-Maksadü'l Esna Şerhi Esmâ'l-Hüsna*, 81

İslam akidesinin her zaman kuvvetli bir savunucusu olan ve düşünce sistematığını bunun üzerine kuran Gazâlî, özellikle Mu‘tezile ekolünün etkisiyle şekillenen, "iyilik ve kötülüğün akılla bilinebileceği" ve "Allah'ın her zaman en iyiyi yaratmasının kendisine vacip olduğu" (*salah-aslah*) şeklindeki yaklaşımları kabul etmez. Aksine, mülk ve melekûtun sahibi olarak Allah'ın mülkünde dilediği gibi tasarruf edeceğini, bunun aksinin zulüm anlamına geleceğini belirtir. Allah'ın mülkünde tasarruf etmesini engelleyen bir durum ancak zulüm olur. Dolayısıyla Allah'ın kudretini, iradesini ve ihtiyarını sınırlayan hiçbir şey olamaz. Allah'ın kullarına herhangi bir karşılık veya zorunluluk olmadan sıkıntı vermesi, eziyet etmesi, mükâfatlandırması ya da günahkârları cezalandırması mümkündür. İyileri ödüllendirmesi ya da kötülük yapanları cezalandırması da Allah'ın üzerine vacip değildir.<sup>321</sup>

Gazâlî'nin, Allah'ın yarattıklarına zulmedebileceği ve bu durumun Allah'ın rahmet ve merhametiyle bağdaştırılamayacağı yönündeki görüşü, eleştirilmeye açık bir görüştür. Gazâlî, bunun farkındadır. Bu nedenle *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd* adlı eserinde Allah'ın fiilleri konusunu işlerken, özellikle O'nun fiillerinde hiçbir sınırlama yapılamayacağını, mükâfat ve ceza konusunda Allah'ın mutlak ihtiyar ve irade sahibi olduğunu vurgular. Bu çerçevede, *vacip*, *abes*, *hüsûn*, *kubûh* gibi kavramların anlamlarını açıklayarak cevap verir. Daha sonra, çalışmamız açısından önemli olan ilâhî hikmet ve adalet kavramlarıyla, âlemde meydana gelen bazı hadiseleri, eşya ve varlıktaki bazı çelişki gibi görünen durumları anlamlandırmaya çalışır.

Gazâlî, başta Mu‘tezile'nin temel görüşlerinden biri olan *aslah*, yani Allah'ın kulları için en iyiyi yaratmasının O'na vacip olduğu yönündeki görüşü açıkça reddeder. Ona göre Allah'ın kullarına en iyiyi yaratması vacip değildir. Bilakis, Allah dilediği gibi hareket eder ve dilediği gibi hükmeder. Zira bir şeyin kul üzerine vacip olması akli değil, ancak şer'î temelde mümkündür. Gazâlî, İslam kelimasında hem ontolojik hem epistemolojik temelde yoğun tartışmalara konu olan hüsûn ve kubûh kavramlarını da bu doğrultuda ele alır. İyiliği, fiilin fâiline göre durumu çerçevesinde, gaye ve sonuç açısından değerlendirmektedir.

Gazâlî'ye göre *hüsûn*, fâilin ortaya koyduğu fiilde ortaya çıkar; bu da fiilin üç şekilde sınıflandırılmasıyla mümkündür:

---

<sup>321</sup> Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 137

1. Fâilin gayesine uygun olan fiil
2. Fâilin gayesine uygun olmayan fiil
3. Fâilin bu fiili yapıp veya yapmamasının fâil açısından hiçbir gaye sebebinin olmaması.

Bu sınıflandırma aklın yapabileceği bir şeydir; dördüncü bir seçenek de yoktur.<sup>322</sup> Gazâlî, bu sınıflandırmadan hareketle fiili, fâilin amacı ve elde edilen sonuç açısından değerlendirir. Fiilin, faâlin amacına uygunluğunu *hasen* (iyi); uygun olmamasını *kubûh* (kötü); hiçbir amacı karşılamamasını ise *abes* (faydasız) olarak tanımlar.<sup>323</sup> *El-İktisâd fi'l-İ'tikâd*'ta iyilik ve kötülüğü gaye ve sonuç ekseninde, fâil özelinde ele aldığı vurgulayan Gazâlî, iyilik ve kötülüğün sübjektifliğine işaret eder.<sup>324</sup> Ancak bu yorum, iyilik ve kötülüğün tamamen sübjektif olduğu veya kötülüğün gerçek bir varlık olmadığı anlamına gelmez.

Gazâlî'nin bu tutumu temelde iki esas kabulden kaynaklanmaktadır:

- a) Eş'arî öğretiyeye uygun olarak, Allah'ın fiillerinde iyilik ve kötülük gibi bir ayrım yapılamaz. Çünkü Allah'ın fiillerinde gaye aranmaz.
- b) Mu'tezile'nin, hüsûn ve kubûhun akılla bilinebileceği yönündeki temel tezine karşı olarak, Gazâlî iyilik ve kötülüğün ancak şer'î delillerle bilinebileceğini savunur.

Gazâlî, kötülük kavramına ilişkin olarak, önce hüsûn ve kubûh kavramları üzerinden teorik bir zemin oluşturma çabasıdır. Daha sonra ise kötülük konusunu üç temel başlık altında ele alır:

1. Kötülüğün mahiyeti,
2. İnsan fiillerinin sonucu olarak kötülüğün durumu,
3. Âlemdaki kötülüğün sebepleri.

Bir sonraki aşamada, bu üç yaklaşımı detaylı biçimde inceleyeceğiz.

---

<sup>322</sup> Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 119

<sup>323</sup> A.g.e., 119

<sup>324</sup> A.g.e., 119-120; Gazâlî, *el-Müstasfa Mim İlmi'l-Usûl*, İslam Hukukunda Deliller ve Yorumlar Metodolojisi, Tercüme: Yunus Apaydın, (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994) 182-183

### 3.3.1. Kötülüğün İzafî Olması ve Bilinemezliği

Gazâlî, kötülüğün izafîliğini “hüsün” ve “kubûh” kavramları ekseninde açıklamakta ve bu çerçevede çeşitli örnekler sunmaktadır. Fiil ile fâil arasındaki ilişkinin uygunluğunu hüsûn olarak değerlendiren Gazâlî, aynı fiilin bir başka kişi için kubûh olarak görülebileceğini; dolayısıyla iyi olan bir durumun kişi, şart, zaman ve duruma bağlı olarak kötü olabileceğini savunmaktadır. Ona göre, “Bir fiil birinin gayesine uygun, başka birinin gayesine aykırıysa, uygunluk gösterdiği kimse açısından hüsûn (iyilik), diğer kişi açısından ise kubûh (kötülük) olarak değerlendirilir”.<sup>325</sup>

Gazâlî, kötülüğün sübjektif yönünü açıklarken bireysel durumlar üzerinden örnekler verir. Dini inancı olmayan bir kişinin zina eylemini kendi açısından iyi olarak değerlendirmesi ve bu eylemi ifşa eden kişiyi kötü olarak nitelenmesi mümkündür. Yine bir hükümdarın ölümü, onu sevenler açısından kötü; düşmanları açısından ise iyi olarak değerlendirilebilir. Benzer şekilde, bir kimse kendi ayıbını ortaya çıkararak bir fiili kötü görüp bunu yapanı gammazlıkla itham ederken, dindar biri aynı durumu iyi bir eylem olarak görebilir. Dolayısıyla insanlar, bir şeyin iyi ya da kötü olduğunu kendi gayelerine göre tayin etmektedir. Renk örneğinde olduğu gibi, siyah rengi beğenen biri esmeri güzel bulurken, beyaz rengi seven biri esmeri çirkin bulabilir. Bu da estetik yargıların bile sübjektif temellere dayandığını göstermektedir.<sup>326</sup>

Gazâlî, bu yaklaşımıyla iyi ve kötüyü nesnel nitelikler olmaktan ziyade izafî kavramlar olarak görür. Bu tutumu özellikle Mu‘tezile mezhebinin kötülüğün rasyonelliğine dair yaklaşımına karşı bir itiraz niteliğindedir. Eş’arî düşünce çizgisinde kalan Gazâlî, iyilik ve kötülüğün akılla tam anlamıyla bilinmeyeceğini, ilâhî hikmetin tam olarak kavranamayacağını savunur.

Gazâlî, insanların iyiliği ve kötülüğü akılla bilebileceklerine dair kanaatlerinin bazı vehimlerden kaynaklandığını belirtir ve bu vehimleri üç başlıkta toplar:

---

<sup>325</sup> Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 119-120; Yaşar Türkben, “Kötülük Problemi: Gazâlî-Swinburne Mukayesesi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2009), 92

<sup>326</sup> Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 120

1. **Birinci Vehim:** İnsan, kendi lehine olanı iyi; aleyhine olanı kötü kabul eder. Kendi gayesine aykırı olan bir şeyi, zatında da aykırı gibi algılar ve bu yüzden o şeye mutlak anlamda kötü der.<sup>327</sup>

2. **İkinci Vehim:** İnsan, doğuştan gelen bazı eğilimler veya fitratına yerleşen kabuller nedeniyle bazı şeyleri mutlak iyi ya da kötü olarak değerlendirme eğilimindedir. Örneğin yalanı, doğuştan kötü olarak değerlendirdiği için bazı faydalarını fark etse bile yalanı iyi göremez.<sup>328</sup>

3. **Üçüncü Vehim:** İnsan bazı olayları yanlış algıladığı için, gerçeği bilmesine rağmen vehimlerinin etkisiyle yanlış hüküm verir. Örneğin daha önce yılan sokmasına maruz kalan birinin, renkli bir ip gördüğünde korkuya kapılması gibi, vehimler gerçeklik algısını etkiler. Bu nedenle iyilik ve kötülükle ilgili yargılar çoğu zaman akılla değil, doğuştan gelen eğilimler, kültürel değerler ve şahsî yargılarla şekillenir.<sup>329</sup>

Gazâlî, âlemdeki fiziksel ve doğal kötülükleri inkâr etmez. Ancak bu kötülükleri Allah'ın varlığı, kudreti, iradesi ve rahmetiyle doğrudan bağdaştırma yoluna da gitmez. Bunun yerine, Allah'ın azameti, kudreti ve mülkündeki mutlak tasarruf yetkisini merkeze alır. Hikmet ve adalet kavramları çerçevesinde bu kötülükleri anlamlandırmaya çalışır. Gazâlî, şu üç soruyu sorarak kötülük probleminin merkezine temas eder

1. *Bu dünya yıldırımlar, depremler, tufanlar, yırtıcı hayvanlar, öfke ve şehvet gibi kötülüklerle doludur. Tüm bunlarda Tanrı'nın bir takdiri var mıdır?*
2. *Eğer yoksa, bu kötülükler O'nun iradesi dışında mı meydana gelmektedir?*
3. *Eğer varsa, tamamen iyi olan bir Tanrı'dan bu kötülükler nasıl meydana gelmiştir?*<sup>330</sup>

Bu üç soru, kötülük probleminin felsefî ve teolojik boyutlarını bir araya getirmekte; özellikle felsefenin Tanrı-âlem ilişkisine dair varsayımlarını sorgulamak için bir

---

<sup>327</sup> A.g.e., 121-122

<sup>328</sup> A.g.e., 122

<sup>329</sup> A.g.e., 122-127

<sup>330</sup> Gazâlî, *Mekâsidü'l-Felâsife*, Thk. Ahmet Ferid El-Mezidî, (Beyrut: Daru'l-Kutûbu'l İlmiye, 2003), 161

zemin sunmaktadır. Gazâlî, âlemde meydana gelen hayır ve şerrin nedeninin Allah olduğuna dair görüşün tehlikeli ve tartışmalı olduğunu savunmaktadır.

Sonuç olarak Gazâlî, bir yandan Allah'ı kötülükten tenzih ederken, diğer yandan hayır ve şerrin Allah nezdinde sabit anlamlara sahip olmayabileceğini; dolayısıyla insanî bakış açısından iyi ya da kötü olarak değerlendirilen şeylerin Allah katında bu şekilde tasnif edilemeyeceğini belirtir. Bu yaklaşım, Gazâlî'nin kötülük problemini ele alırken arada kaldığını ve meseleye hem aklî hem de inanç temelli bir perspektifle yaklaştığını göstermektedir.

### 3.3.2. Kötülük ve Salah-Aslâh İlişkisi

Kötülük probleminin düşünce tarihi boyunca hem klasik hem de modern dönemde yalnızca teorik ve felsefî bir mesele olmaktan çıkararak, onu pratik ve teolojik bir probleme dönüşmesinde üç temel faktör etkili olmuştur:

1. Meselenin tartışma zeminini Tanrı tasavvurunun oluşturması,
2. Varlığa ilişkin metafizik bir tasavvurun bulunması,
3. İnsanın özgür iradesi bağlamında ahlakî sorumluluk taşıması.

Gazâlî, kötülük problemine yaklaşımında bu üç temel esas üzerinde durmakla birlikte, özellikle birinci unsur olan ulûhiyet tasavvuruna yoğunlaşmıştır. İkinci olarak da varlığa dair oluşturduğu metafiziksel paradigma ön plana çıkmaktadır. Gazâlî, felsefî düşünceden de etkilenecek varlık kavramı çerçevesinde âlemi "mümkün varlık" kategorisine dâhil eder ve "imkân dâhilindeki en iyi âlem" görüşüyle kendi teodisesinin temelini inşa eder.

Gazâlî, Allah'ın irade, ilim ve kudret sahibi bir varlık olduğu inancına sahiptir. Allah'ın âlem ve insanla ilişkisi de aynı ulûhiyet tasavvurunun bir uzantısıdır. Bu anlayışa göre insan ve âlem, Allah'ın mülküdür. Dolayısıyla insanın yaptığı veya yapmadığı her şey, Allah'ın iradesiyle ilişkilidir. İnsanların azaba veya mükâfata uğramaları, onların fiillerinden ziyade Allah'ın dilemesine bağlıdır. Allah sebepsiz yere azap edebilir ya da mükâfatlandırabilir.

Gazâlî bu düşüncelerini en açık şekilde *İhyâ*'daki "Kitâbü Kavâ'idi'l-Akâid" bölümünde ifade eder. O Mu'tezilî cenahın "Allah'ın yaratma fiilinin O'na vacip olduğu" yönündeki görüşünü reddeder. Bu görüşe göre, kulların maslahatına binaen

Allah'ın onları yaratmakla yükümlü olduğu kabul edilir. Gazâlî ise, yaratmanın Allah'a hiçbir zaman vacip olmadığını, Allah'ın varlıkları sadece fazl-ı ilahîsiyle yarattığını savunur.<sup>331</sup>

Gazâlî'nin bu yaklaşımı, onun vacip kavramına dair geliştirdiği ayrım ile de ilişkilidir. Vacip iki anlamda ele alınır: Birincisi, terkinde zarar bulunan fiildir; ikincisi ise, yokluğu mantiken imkânsız bir anlamı irade etmektir. “Kulların maslahatı için yaratılmaları vaciptir” gibi bir hüküm, Allah yaratmadığında ya dışsal bir zarar doğurur ya da anlamsızlık gibi bir mana yükler. Bu iki durum da Allah'ın kudretine ve mutlak iradesine aykırıdır.<sup>332</sup>

Gazâlî, salah-aslâh tartışmasında Mu'tezile'nin ileri sürdüğü, “Allah kullara güç yetiremeyecekleri bir sorumluluk yüklemez” anlamındaki *teklîf-i mâ lâ yutâk* ilkesine de itiraz eder. Çünkü bu anlayış, Allah'ın kudretini sınırlandırıcıdır. Gazâlî'ye göre, Kur'an'da geçen “Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği yükleri taşıtma” duası, böyle bir durumun mümkün olduğunu gösterir. Aksi hâlde bu dua anlamını yitirirdi.<sup>333</sup>

Gazâlî, Mu'tezile'nin salâh-aslâh ve adalet anlayışı bağlamında Allah'ın kulları için en menfaatli olanı yaratması gerektiği görüşüne meşhur “üç kardeş” teorisiyle cevap verir. Bu örnekte, çocuk ömrünün kısa tutulmasından dolayı daha düşük derecede kalmasından yakınır. Allah'ın cevabı, “Uzun yaşasaydın, isyan edecektin” şeklindedir. Ancak bu cevap, cehennem ehlinin “İsyan edeceğimizi biliyordun, neden bizi yarattın?” şeklindeki itirazına yol açar. Gazâlî bu örnekle, Allah'ın irade ve ihtiyarının sorgulanamayacağını ve O'nun tasarruflarını sınırlayan hiçbir şeyin bulunmadığını ifade eder.<sup>334</sup>

---

<sup>331</sup> Gazâlî, *İhyâ*, I, 357

<sup>332</sup> A.g.e., 357-358

<sup>333</sup> A.g.e., 358

<sup>334</sup> A.g.e., 359-360, amlf, *el- İktisâd fi'l- İ'tikâd*, 135; Gazâlî'nin *İhyâ*'da hayali olarak konuşturduğu küçük çocuk ve baliğ kimse münazarasına benzer bir hayali münazara ve münakaşa örneği ise kelim literatüründe meşhur olan *İhvâ-i selase'dir*. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin önceleri mensup olduğu Mu'tezile mezhebini terkedip Sünnîliğe geçişi, bazı kaynaklarda gördüğü rüyalara dayandırılırken bazılarında sembol olarak düşünülen *üç kardeş* konusunda hocası Ebû Ali el-Cübbâî ile yaptığı münazaraya bağlanmaktadır.

Gazâlî, kötülük problemi bağlamında ulûhiyet tasavvuruna yöneltilen, Allah kulları için en faydalı olanı yapabilecek kudrette iken onları azaba sürüklüyorsa, bunun ilâhî hikmete aykırı ve kötülük olacağı şeklindeki Matûridî ve Mu‘tezilî eleştirilere karşı, kötülüğün izafiliğini temel alarak cevap verir. Ona göre kötülük, hedefe muvafık olmayan şeydir. Bir durum birine göre kötü, diğerine göre iyidir. Allah’ın ise bir gayesi olmadığı için O’ndan sadır olan hiçbir fiil mutlak anlamda kötü olamaz.<sup>335</sup>

Gazâlî, kötülüğün Allah’tan kaynaklandığı iddiasının zulüm anlamına gelmeyeceğini de belirtir. Çünkü Allah’ın kendi mülkünde tasarrufta bulunması zulüm değildir. Dolayısıyla Allah’ın tasarrufları zulüm sayılamaz. Kötülüklerden korunmak, iyiliği tercih etmek, ahirette mükâfat kazanmak gibi yükümlülükler ise insana aittir.<sup>336</sup>

Gazâlî, dünyada çekilen acıların ahirette mutlaka ödüllendirileceğine dair anlayışa da temkinli yaklaşır. Allah’ın dilemesi ve takdiriyle bunun mümkün olabileceğini, ancak

---

Problem, Mu‘tezile’nin adl prensibinin bir sonucu olarak, “Kul için iyiyi, hatta en iyi olanı yaratmak Allah’a vâciptir” şeklinde ifade edilen aslah ve vücûb görüşüne tepki olarak ortaya konulmuştur. Allah’a hiçbir şeyin vâcip olmayacağı görüşünü benimseyen Eş‘arî, bunu ispat etmek için bir “üç kardeş meselesi” tasarlamış ve hocası Ebû Ali el-Cübbâî’ye biri mümin, diğeri kâfir, üçüncüsü de henüz çocukken ölen üç kardeş hakkındaki kanaatini sormuştur. Cübbâî’nin birincisinin cennete, ikincisinin cehenneme konulacağı, üçüncüsünün ise azaptan kurtulmakla birlikte cennete giremeyeceği şeklinde cevap vermesi üzerine Eş‘arî üçüncü kardeşin şöyle itiraz edebileceğini söylemiştir: “Rabbim! Bana ömür verseydin de sana iman ve itaat ederek yaşasaydım ve cennete girseydim. Benim için en uygun olanı yapman gerekirdi.” Cübbâî, bu itirazı Allah’ın söz konusu çocuk için en uygun olanı yarattığını, zira yaşadığı takdirde âsi olup cehenneme gireceğini söylemek suretiyle cevaplamışsa da Eş‘arî bu çözümün kâfir olan kardeşe uygun düşmediğini hatırlatmış ve kendisinden tatminkâr bir cevap alamadığını ifade etmiştir. Bkz. Bulut, Mehmet, “İhve-i Selâse, Tdv İslam Ansiklopedisi. Eş‘arî düşüncenin aslah doktrinine yönelik eleştirisini dile getiren bu hayalî münâzara, esasında başka bir bağlama daha işaret etmektedir. O da Mu‘tezilî düşüncede iyiliğin ve kötülüğün müstakil olarak akılla bilinebileceğine dair yaklaşıma karşılık Eş‘arî düşünce ve Gazâlî’ye göre kötülüğün akılla bilinmesinin mümkün olmadığı, onun izâfî olduğudur. Bkz. Gazâlî, *el-İktisâd fi’l-İ’tikâd*, 127-135

<sup>335</sup> Gazâlî, *İhyâ*, I, 360,

<sup>336</sup> A.g.e., 360-361, amlf, *el-İktisâd fi’l-İ’tikâd*, 127- 135

zorunlu olmadığını savunur. Mu‘tezile’nin “Allah mutlaka ödüllendirmelidir” anlayışına karşı, bir hayvanın sebepsiz yere eziyete uğraması örneğini verir ve Allah’ın bu hayvana mükâfat vermek zorunda olmadığını savunur. Bu görüşüyle tenasüh gibi alternatif düşünceleri de eleştirir.<sup>337</sup> Gazâli’ye göre Allah’ın kötülüklerden sorumlu olmayan bir hayvana acı vermesi veya onun mükâfatlandırması Allah’ın takdirindedir. Bu takdire kimse müdahale edemez, onu sınırlayamaz ve sorgulayamaz.

Gazâli’nin bu menfi yaklaşımı, onun ulûhiyet anlayışına dayalı bazı temel ilkeler üzerine kuruludur:

- Allah Kâdir-i Mutlak’tır. İrade ve ihtiyar sahibidir. Hiçbir şey O’nun irade ve ihtiyarını kuşatamaz. O’nun yaratması kendi lütfuyladır.
- Allah mülk ve melekûtun sahibidir. Mülkünde dilediği gibi tasarruf eder. Âlemdeki kötülükler zulüm olarak değerlendirilemez.
- Allah’ın, kulların menfaatine olanı yaratması üzerine herhangi bir zorunluluk yoktur.
- Allah, kullarını güç yetiremeyecekleri şeylerle mükellef kılabilir. Bu durumda merhameti sorgulanamaz.
- Allah, itaat eden kullarını ödüllendirmek zorunda değildir. Dilerse müminleri cezalandırır, kâfirleri affeder.
- Allah, her türlü gaye ve ihtiyaçtan münezzehtir.

### 3.3.3. Allah’ın Emirlerine Uygun Olmayan Davranış Olarak Kötülük

Gazâli’nin kötülüğü tamamen sübjektif bir hal olarak değerlendirip onu tamamen yok saydığı düşünülmemelidir. Gazâli insan fiilleri ekseninde iyi ve kötünün bu izafiliği karşısında gerçek iyi ve gerçek kötünün ne olduğunun peşine düşmektedir. O gerçek iyi ve kötüyü ancak şeriât nezdinde dinin ve Allah’ın emirlerine uygunluğu veya aykırılığında görmektedir. Ona göre, “Ahirette kişinin menfaatine olan fiil, şeriâtın

<sup>337</sup> Gazâli, *el- İktisâd fi’l- İtikâd*, 133-134; amlf, *İhyâ, I*, 359

dünyada iyi kabul ettiği, yapılmasını teşvik ettiği ve yapılması halinde sevap verileceği fiildir”.<sup>338</sup>

Gazâli kötüyü belirlemek için iyiyi (*hüsûn*) tarif ederek kötünün (*kubûh*) ne olduğunu açıklama çalışıyor. O bunu yaparken kendisine iki hareket noktası belirliyor.

**Birincisi**, iyi, fâilin fiilinin amacına uygun olmasıdır. Dolayısıyla kötü, fâilin fiilinin amacına uygun olmaması, aykırı olmasıdır.

**İkincisi** ise, Gazâli bizzat iyi'nin anlamından hareket ediyor. Bu çerçevede o, iyinin iki ıstılâhî manasının olduğunu söylüyor. Bunlardan *birincisi*, iyi, dünya ve ahrette kendi gayelerine uygun olan her şeydir. *İkincisi* ise, iyi, sadece ahiretteki gayeye uygun olan fiildir ki, şeriatın uygun gördüğü, yapılmasını teşvik ettiği ve yapılmasını sevap olarak kabul gördüğü iyi fiil budur.<sup>339</sup> Gazâli iyinin bu tanımının tam karşısına kötüyü ve kötülük kavramını koymaktadır. Böylece Gazâli düşüncesinde iyilik ve kötülük dinî bir çerçeve içine alınmakta, sevap ve günah kavramalarıyla doğrudan ilişkilendirilmektedir.

Gazâli'nin iyilik ve kötülüğe dair bu dinî ve eskatolojik tavrını *İhya*'da da görmek mümkündür. O “*nimetin hakikati ve kısımları*” hakkında açıklamalarda bulunurken onu hem dünyevî hem de uhrevî anlamda değerlendirir ve gerçek iyilik, nimet ve saadetin uhrevî olduğuna dikkat çeker. Gazâli'ye göre, “Hakikatte nimet, uhrevî saadettir. Onun dışındakilere nimet ve saâdet demek ya yanlıştır ya da mecâzîdir. Ahirete yardım etmeyen dünyevi saâdete nimet demek katıksız bir hatadır”.<sup>340</sup>

Gazâli, dünya ve ahrette insan için faydalı olan şey için ilim ve güzel ahlakı görürken her iki yer için faydasız ve zararlı kötü olan şeyin ise cehalet ve kötülük ahlak olduğunu ifade etmektedir.

### 3.3.4. Gazâli'de Ahlakî Kötülük

Kötülük problemi üzerine yapılan tartışmalar, ileri sürülen fikirler ve oluşan literatür incelendiğinde, genel paradigmanın Tanrı tasavvuru ve bir adım öncesinde Tanrı'nın

---

<sup>338</sup> Gazâli, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, 120

<sup>339</sup> A.g.e., 120

<sup>340</sup> Gazâli, *İhyâ*, IV, 217

varlığı çerçevesinde şekillendiği görülmektedir. Tanrı tasavvurunun tüm inanç gruplarında ve teist çevrelerde algılanış biçimine karşılık, kötülüğün âlemdeki varlığı ve bunun söz konusu Tanrı tasavvuruyla nasıl bağdaştırılacağına yönelik delilci ve mantıki argümanlarla ortaya konan eleştiriler, özellikle fizikî ve metafizik kötülük türleri çerçevesinde yoğunluk kazanmıştır. Bu argümanlara karşı savunma niteliğindeki teodise türü cevaplar da geliştirilmiştir. Tezimizin birinci bölümünde bu meseleleri ana hatlarıyla el aldık.

Kötülük meselesi bağlamında değerlendirilen bir diğer önemli tür ise ahlakî kötülüktür. Ahlakî kötülük, özgür irade ile gerçekleştirilen fiillerin niyet, amaç ve sonuç açısından değerlendirilmesini ifade eder. Bu tür kötülük, bireyin özgür iradesiyle gerçekleştirdiği eylemler dolayısıyla ahlakî sorumluluk taşıdığına işaret eder. Tezimizin birinci bölümünde yer alan giriş bölümünde bu konuya özetle değinilmiştir.<sup>341</sup>

İslam düşüncesinin tüm geleneklerinde insan eylemlerini konu alan ahlak kavramı, felsefi düşüncede, özellikle İbn Sînâ'da “nefs” başlığı altında aklî bir statü ile ele alınırken; kelimî gelenekte daha çok dinî ve pratik bir çerçevede değerlendirilmiştir. Bunun iki temel sebebi bulunmaktadır:

**Birinci Sebep:** İslam dünyasında cereyan eden siyasi, sosyal ve askerî dinamikler, kelimî tartışmalar üzerinde belirleyici bir etki yaratmıştır. Bu çerçevede Mürcie, Kaderiyye ve Cehmiyye gibi bazı mezheplerin insan fiillerine yönelik aşırı uç yaklaşımlar sergilediği; Mu'tezile'nin ise kendi sistematiği içerisinde rasyonel ve çözüme dönük görüşler geliştirdiği görülmektedir. İnsan ve Allah fiilleri bağlamında orta bir yol bulma iddiasında olan Matürîdîler, hikmet ve adalet teorisini; Ehl-i Sünnet'in ortodoks yorumunu benimseyen Eş'arîler ise *kesb* teorisini savunarak meseleyi çözümlmeye çalışmışlardır.

**İkinci Sebep:** Ahlakın tanımı ve pratiğe dair esaslarının kaynağı doğrudan dinin aslî kaynakları olan Kur'an ve Sünnet'tir. Kelimî düşüncede *güzel ahlak*; *hasen*, *hüsûn*, *birr*, *hayr* gibi; *kötü ahlak* ise *şerr*, *kubûh*, *seyyie* gibi Kur'anî kavramlarla ifade

---

<sup>341</sup> Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, (İstanbul: Ay ışığı Kitapları, 1998) 172; Swinburne, *Providence and Problem of Evil*, 4; Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, 41-43

edilmiştir. Bu durum, ahlakın tanım ve dayanağının teolojik bir çerçeveye oturduğunu göstermektedir.

Ahlakî değerlendirmenin üç temel unsuru vardır: *sorumluluk, yükümlülük ve müeyyide*.<sup>342</sup> Bu unsurlardan yükümlülük, özgür iradenin merkezinde yer alır ve bütün ahlakî sistemlerin üzerine inşa edildiği temel ilkedir.<sup>343</sup> Bu esas, teorik ve pratik yönleriyle birlikte, irade özgürlüğü bağlamında insan fiillerinin kaynağını ve niteliğini tartışan geniş literatürü gündeme getirir. Bu tartışmaların kapsamı tezimizin sınırlarını aşmakla birlikte, Gazâlî'nin düşüncesine temel teşkil eden Eş'arî yaklaşım çerçevesinde kesb kavramına ve bu kavramın irade hürriyeti ile ilişkisine değinilecektir. Ardından Gazâlî'nin ahlak anlayışı açıklanarak, ahlakî kötülüğün onun düşüncesindeki konumu detaylandırılacaktır.

Eş'arî düşüncede insan fiillerinin kaynağına ve bu fiillerin Allah'ın fiilleriyle ilişkisine açıklık getirmek amacıyla ortaya konan kesb kavramı, özünde Kur'anî bir terim olup, daha önce irade başlığı altında ele alınmıştır.<sup>344</sup> Bu yaklaşım, Allah'ın mutlak kudret ve irade sahibi olduğu yönündeki güçlü itikadî temele dayanmaktadır.<sup>345</sup> Eş'arî, *Makâlât* adlı eserinde kesb kavramını “yaratılmış yani muhdes bir kudretle fiilin meydana gelmesi”<sup>346</sup> olarak açıklar.

Gazâlî, Eş'arî çizgideki bu görüşü benimsemiş ve ahlakî eylemlerin kaynağı olarak insanın iradesi ile Allah'ın yaratma fiilini birbirinden ayırmıştır. Ona göre eylemin iki aşaması vardır: birincisi niyet ve karar aşaması, ikincisi ise fiilin fiilen meydana gelmesidir. Niyet, insanın özgür iradesiyle şekillenir; fiilin meydana gelişi ise Allah'ın yaratmasıyla olur. Bu bağlamda kesb, fiilin Allah tarafından yaratılması; iradenin ise insana ait olmasıdır. Gazâlî bu konuda iki tutum ortaya koyar:

---

<sup>342</sup> Turhan, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri, Âmiri'nin Kader Risalesi ve Tercümesi*, 30

<sup>343</sup> Muhammed Abdullah Draz, *Kur'an Ahlakı*, Terc. Emrullah Yüksel, Ünver Günay, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 31

<sup>344</sup> Bakara, 2/225; Rum, 30/41; Tur, 52/21; Müddessir, 74/38; A'raf, 7/39

<sup>345</sup> Eş'arî, *el-İbane fi Usuli'd-Diyâne*, 23, 24, 25

<sup>346</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 539

**Birinci Tutum:** Ahlakî sorumluluğun temeli, irade sahibi olmaktır. Allah'ın insana bahşettiği özgür irade, insanın sorumluluğunu ve teklife muhatap olmasını sağlar.<sup>347</sup>

**İkinci Tutum:** Gazâlî, Eş'arî düşünce doğrultusunda, Allah'ın herhangi bir sebep olmaksızın insanlara sıkıntı vermesinin câiz, itaât edeni ödüllendirip günahkârı cezalandırmasının ise vacip olmadığını savunur.<sup>348</sup> Ona göre, Allah kullarını güç yetiremedikleri şeylerle de yükümlü kılabilir.<sup>349</sup>

Gazâlî'nin teklife ilişkin bu ikili yaklaşımı, kulun ihtiyarı konusunda da ortaya çıkmaktadır. Ona göre kul, fiilini yapıp yapmamak konusunda iradeyle tercih yapabilir; fakat bu fiilin yaratıcısı Allah'tır. Bu görüşü Gazâlî, “*Oysa sizi de yaptıklarınızı da Allah yarattı*”<sup>350</sup> ayetiyle temellendirir. Gazâlî'ye göre, Allah mülkünde dilediği gibi tasarruf eden mâlikü'l-mülktür. O, iradeyi son tahlilde Allah'ın kudret ve ilmî tasarrufuyla şekillendirdiğini savunur.<sup>351</sup>

Gazâlî'nin özgür irade anlayışının ahlak görüşlerine nasıl yansıdığını görmek için şimdi ahlaka dair düşüncelerine geçebiliriz...

Gazâlî, *İhyâ*'da yer alan “Kitâbu Riyâzeti'n-Nefs ve Tehzîbu'l-Ahlâk” bölümünde geniş bir şekilde ahlaka ilişkin hadis ve ayetleri aktarır.<sup>352</sup> Ardından sahâbelerin, tâbiîn ve sonraki dönemlerde yaşamış âlimlerin güzel ahlaka dair sözlerine yer verir.<sup>353</sup> Gazâlî, bu ifadelerin ahlaka dair teorik açıklamalar olmadığını, güzel ahlakın fiilî tezahürleri olduğunu belirtir. *Halk* ve *hulk* kavramlarından hareketle yaptığı tanımda, *halk*'ı yaratılış ve sûret; *hulk*'u ise ahlak olarak nitelendirir ve ahlakı şöyle tanımlar: “Hulk, nefiste yerleşik bir heyettir ki, fiiller düşünce ve tefekküre ihtiyaç

---

<sup>347</sup> Gazâlî, *Kitabu'l-Erbain fi Usuli'd-Din*, Dinde Kırk Esas, Tercüme: Hüseyin Erdoğan, (İstanbul: Hisar Yayınevi, 2003), 236-237

<sup>348</sup> Eş'arî, *Kitabu'l-Lum 'a*, 58,68

<sup>349</sup> Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 117

<sup>350</sup> Gazâlî, *İhyâ*, IV, 14; Saffat, 37/96

<sup>351</sup> A.g.e., 14-15

<sup>352</sup> Gazâlî, *İhyâ*, III, 121-12; Kâlem, 68/4; A'raf, 7/199

<sup>353</sup> A.g.e., 129-131

olmaksızın kolaylıkla oradan doğar. Eğer bu heyetten çıkan fiiller, şer'an ve aklen güzel ise buna güzel ahlak; çirkin ise kötü ahlak denir".<sup>354</sup>

Gazâlî, ahlakı nefiste yerleşik batınî bir heyet olarak tanımlar ve bu heyetin içsel güzellikler barındırması hâlinde güzel ahlakın ortaya çıkacağını ifade eder. Bu içsel güzellikler *hilm*, *gazap*, *şehvet* ve bunlar arasındaki dengeyi sağlayan *adalet* kuvvetidir. Gazâlî, ilim kuvveti sayesinde doğruyu ve güzeli ayırt etme kabiliyetine sahip olan nefsi, *hikmet* kavramı etrafında temellendirir ve bu hikmeti güzel ahlakın başı kabul eder.<sup>355</sup>

Gazâlî, ahlakı kaynağı, anlamı, değeri ve statüsü açısından çok boyutlu olarak ele alır. Bir yönüyle ahlaka teolojik bir statü verirken, diğer yandan tasavvufî gelenek doğrultusunda *mücahede*, *keşf*, *riyâzet* ve *zühd* gibi amelî yönleriyle değerlendirir.<sup>356</sup> Aynı zamanda, felsefî geleneğin etkisiyle ahlakı nefsin güçleri (*gazap*, *şehvet*, *akıl*) ekseninde ifrat-tefrit dengesine göre şekillendiren bir sistem dâhilinde inceler. Ona göre, bu güçler arasında kurulan denge neticesinde güzel ahlak oluşur. Bu dört esas, *hikmet*, *şecaat*, *ıffet* ve *adalet* olarak belirlenmiştir.

Gazâlî, bu esasları şöyle açıklar:

- **Hikmet:** Doğruyu yanlıştan ayırt etme kabiliyeti. Bütün ihtiyarî fiillerde doğru tercihi yapan nefsin bir hâlidir.
- **Adalet:** Gazap ve şehvet kuvvetlerini hikmet doğrultusunda yönlendiren bir içsel denge durumudur.
- **Şecaat:** Gazap kuvvetini aklın emrine veren ve onunla uyumlu hâle getiren bir nefsî yetidir.
- **İffet:** Şehveti ilâhî ölçüyle terbiye eden, onu itidalde tutan aklî bir davranış biçimidir.<sup>357</sup>

Gazâlî'ye göre bu dört esasın her birinde ortaya çıkan denge, güzel ahlakı oluşturur. Aksi durumda yani bu dengenin bozulması, kötü ahlakın ortaya çıkmasına sebep olur.

---

<sup>354</sup> A.g.e., 132

<sup>355</sup> A.g.e., 132-133

<sup>356</sup> A.g.e., 136-137

<sup>357</sup> A.g.e., 134, 141

Mesela ilim kuvvetinin hikmetten yoksun kalması hâlinde cerbeze, kandırma, ahmaklık, saflık gibi kötü özellikler gelişir. Şecaattin dengesizliği zillet, rezalet, farizaların terk edilmesi gibi kötü ahlaka; iffetin ifrat ve tefriti ise oburluk, hayâsızlık, haset, riyâkârlık gibi davranışlara yol açar.

Gazâlî'nin kötü ahlaka dair yaklaşımında hem dinî hem de felsefî ahlakın izleri görülür. Bir yönüyle kötü ahlakı, dinin yasakladığı fiiller olarak tanımlar. Diğer yandan ise hikmeti kaybetmiş, nefsin isteklerine boyun eğmiş, akıldan sapmış davranışlar olarak ele alır. Gazâlî, özellikle Mu'tezilî düşüncenin ahlakî değerlerin akılla bilinebileceği yönündeki yaklaşımına eleştiri getirir. Ona göre, dinden bağımsız bir ahlak anlayışı egoizm, faydacılık ve izafilikten kurtulamaz.

Yalan örneği üzerinden bu meseleyi açan Gazâlî, insanın her durumda yalanı kötü olarak değerlendirdiğini; ancak zorunlu durumlarda (örneğin bir zalime karşı bir peygamberin hayatını kurtarmak) yalanın iyi bir eylem sayılabileceğini ifade eder. Bu durum, fiillerin ahlakî değerinin mutlak değil, şartlara bağlı olarak değişken olabileceğini gösterir.<sup>358</sup>

Kötülük problemi bağlamında, Gazâlî ahlakî kötülüğü kabul ederken; felsefî ve dinî ahlak anlayışından beslenir. Mutlak kudret ve irade sahibi Allah'ın belirlediği sınırların aşılması, dinî anlamda günah, ahlakî anlamda ise kötülük olarak tanımlanır. Bu durumda Gazâlî'ye göre "günah" kavramı, felsefî ahlaaktaki "kötü" kavramının dinî karşılığıdır.

#### **3.4. Gazâlî'nin Teodise Görüşlerine Kaynaklık Eden Temel Teoriler**

Kötülük problemi, düşünce tarihinde Aydınlanma dönemi sonrasında müstakil bir mesele olarak ele alınmış ve bu dönemde oluşan literatür bu sürece yoğunlaşmış olsa da aslında problem, düşünce tarihinin hemen her döneminde çeşitli düzeylerde tartışılmıştır. Kötülük problemi bağlamında süreç içerisinde farklı teoriler ortaya çıkmış ve bu teoriler ekseninde klasik dönem düşünürleri üzerine yapılan araştırmalar yoğunluk kazanmıştır. Bu düşünürlerden biri de Gazâlî'dir.

---

<sup>358</sup> Gazâlî, *el-Müstasfa*, 77; amlf, *Mi'yârü'l-ilm*, 142-145; amlf, *el-Erba'in fi Uşûli'd-Dîn*, 157; amlf, *Mizânü'l-Amel*, *Ilâhî Saadet*, (İstanbul: Hisar Yayınları, 2001), 113-114; amlf, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 122

Gazâlî'nin düşüncesinde kötülük probleminin temel tartışma zemini, onun Tanrı ve âlem hakkındaki tasavvurları ile insanın irade ve fiillerine dair görüşleridir. Gazâlî, bu probleme ilişkin temelde iki yaklaşım ortaya koymaktadır:

**Birinci Yaklaşım:** Bu yaklaşım, yukarıda detaylandırıldığı üzere, Eş'arî düşüncenin temel ilkelerine uygun olarak, Allah'ın mutlak irade ve ihtiyar sahibi olduğu ve yarattığı her şeyin O'nun mülkü kapsamında değerlendirildiği anlayışına dayanır. Kötülük olarak görülen birtakım durumlar ise, Gazâlî'nin ileride teodise bağlamında ele alacağı ilahî adalet ve hikmet anlayışı çerçevesinde değerlendirilmelidir. Bu yaklaşıma göre, âlemde kötülüğün ontolojik bir statüsü yoktur; kötülük müstakil bir varlık değildir. Bu görüş, İslam düşüncesinin farklı ekolleri arasında teorik ve teolojik bir ortak payda niteliğindedir.

**İkinci Yaklaşım:** Gazâlî'nin kötülük problemi açısından bundan sonraki bölümlerde ele alacağımız ikinci yaklaşımı, birincisine kıyasla daha yumuşak ve yeni bir teori olarak ortaya çıkmaktadır. Bu, onun Allah'ın ilim, irade ve kudret sıfatları bağlamında geliştirdiği âlem görüşünde formüle edilen, “*bu âlemin mümkün âlemler içinde en iyisi, en güzeli ve en mükemmeli olduğu*” yönündeki, “*leyse fi'l-imbân ebda' mimma kân*” ifadesiyle bilinen teorisidir. Gazâlî'nin kötülük problemine dair düşüncesinde en meşhur görüşlerinden biri olan bu teori, İslam düşüncesinde İbn Sînâ'nın âlemin mükemmelliğine dair görüşüyle hem benzerlikler hem de farklılıklar taşır. Bu teori, sonraki dönemlerde farklı düşünürler tarafından da çeşitli biçimlerde ele alınmış ve yorumlanmıştır.<sup>359</sup>

Mükemmel âlem teorisi, kötülük probleminin bağımsız bir konu olarak ele alındığı ve çeşitli tasnif, analiz ve sentezlerin yapıldığı bağlamlarda özellikle fiziksel ve kısmen metafiziksel kötülüklerle karşı geliştirilen savunmaları içeren bir teoridir. Nitekim İslam düşüncesinin önemli temsilcileri ve öncü düşünürleri tarafından doğal ya da fiziksel kötülük sayılabilecek bazı eksiklik, problem ya da olağanüstü durumlar, ontolojik anlamda iyiliğin zıddı olan bir kötülük biçimi olarak değerlendirilmemiştir.

Bu çerçevede Gazâlî'nin “mümkün âlemler içinde en iyi âlem” görüşü, kötülük problemini hem savunma hem de teodise açısından değerlendiren güçlü ve iddialı bir önerme sunar. Bu nedenle tezimizin devamında bu teori üzerinde duracak; *adl-i ilâhî*,

---

<sup>359</sup> Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet (teodise) Sorunu*, 94-131

*hikmet, kudret, ilim, kaderin sırrı* gibi çeşitli kavramlar bağlamında Gazâlî'nin teodise görüşlerini sistematik biçimde ortaya koymaya çalışacak ve söz konusu görüşlerin ne derece tutarlı ve başarılı olduğunu ayrıntılı bir biçimde analiz edeceğiz.

### 3.4.1. Bu Âlemin İmkân Dâhilindeki En İyi Âlem Olması

Âlemin mükemmel olduğuna yönelik düşüncenin izlerini tezimizin ikinci bölümünde, İbn Sînâ'nın "*mükemmel âlem*" görüşü çerçevesinde görmüştük. İbn Sînâ'da derinlemesine ele aldığımız sudûr teorisinin ve onun inâyet düşüncesinin temelini oluşturan "*mükemmel âlem*" fikrinin çıkış noktası, Tanrı'nın mükemmel oluşudur. Dolayısıyla *mükemmel âlem düşüncesi*, felsefî bir temele dayanmakta ve müessirden esere giden bir süreci işaret etmektedir.

Gazâlî'nin kötülük problemi hakkındaki görüşlerine ve buna dair teodise yaklaşımlarına kaynaklık eden "*leyse fi'l-ımkân ebde' mimma kân*" yani "bu âlemin mümkün âlemlerin en iyisi olduğu" yönündeki teorisine geçmeden önce, bu teoriyi Gazâlî'nin hangi eserlerinde ve hangi amaçla ortaya koyduğunu incelemek gerekmektedir. Zira teorinin yol açtığı tartışmalar ve Gazâlî'ye yöneltilen eleştirilerin yoğunluğu, bu görüşün İslam düşünce tarihinde neden çok konuşulan ve tartışılan bir mesele olduğunu göstermektedir.

Söz konusu teori Gazâlî'nin dört eserinde geçmektedir.<sup>360</sup> Özellikle *İhyâ*'nın tevekkül bölümünde geçen ifadeleriyle olumlu ve olumsuz birçok eleştiriye konu olan Gazâlî, hem kendi çağdaşları hem de daha sonraki dönemlerde bu yöndeki tartışmaların odak

---

<sup>360</sup> Bu eserler ve geçtiği yerler şunlardır:

1. *İhyâ u Ulûmi'd-Dîn*'in "Tevhid ve Tevekkül" kitabının "Beyânu hakîkati't-tevhîd ellezî hüve aslu't-tevekkül" (Tevekkülün aslını oluşturan tevhidin hakikatinin açıklanması) 2. *El-İmlâ fi Işkâlâti (Müşkilâti) 'l-İhyâ'* da (el- Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübrâ, *Makâsîdü'l-Felâsife* adlı eseri, 3. *el-Maksadü'l-Esnâ Fî Şerhi Esmâillâhi 'l-Hüsna*; 4. *Kitâbu'l-Erba 'în fi Usûli'd-dîn*'dir. Gazâlî söz konusu eserinin "Kazâya [Kadere] Rızâ Göstermek" başlıklı dokuzuncu bölümünde; Cüneyt Kaya, "*Daha Mükemmel Bir Âlem Var Olabilir mi? "Leyse fi'l-ımkân" Tartışmasının Kaynakları Üzerine Notlar*", *Dîvân İlmî Araştırmalar* 16 (2004/1) 239-249, 241-243; Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet (teodise) Sorunu*, 35-36

noktasında yer almıştır.<sup>361</sup> Ancak Gazâlî'nin mükemmel âlem görüşü ve bu görüşe yönelik eleştiriler, çalışmamızın kapsamını aşacağından, bunu yapılan çalışmalara<sup>362</sup> irca edip, burada sadece ilgili pasajlar çerçevesinde onun teodise yaklaşımını ortaya koymaya çalışacağız.

Gazâlî, ilk olarak *İhyâ*'nın “Kitâbu't-Tevhîd ve't-Tevekkül” bölümünde güçlü bir itikadî yaklaşım sergilerken, tevekkülün *iman*, *tevhid*, *sabır*, *şükür* ve *hikmet* kavramlarıyla olan ilişkisini açıklamayı hedef edinir. Ardından, inanç boyutunda bütün şüphelerden arınmış bir imana sahip mü'minin tevekkül makamındaki halini şu ifadelerle açıklar:

*Olandan daha güzeli, daha eksiksiz ve mükemmel olanı aslında mümkün değildir (leyse fi'l-imbân aslen ahsene minhu ve lâ etemme ve lâ ekmele). Eğer mümkün olup da gücü yetmesine rağmen lütfedip ortaya çıkarmasaydı bu durum cömertliğe ters düşen bir cimrilik, adalete aykırı bir zulüm olurdu. Şayet daha güzeline gücü yetmemiş olsaydı, bu da ulûhiyete aykırı düşen bir âcizlik sayılırdı.<sup>363</sup> Âlemin bu şeklinden daha mükemmeli düzen olarak daha güzeli, yapı bakımından daha kusursuzu mümkün değildir... Eğer bu mümkün olsaydı ve Allah'ın gücü yettiği halde daha mükemmel olanı yaratmayıp onu kendi nezdinde bırakmış olsaydı, bu durum ilâhî cömertlikle bağdaşmayan*

---

<sup>361</sup> Ormsby, bu tartışmaların Gazâlî'nin kendi zamanından başlayarak on dokuzuncu yüzyıla kadar sürdüğünü söylemekte, tartışmaya doğrudan katılan yirmi altı müellif ve on yedisi bağımsız eser olmak üzere lehte ve aleyhte yazılan kırk üç adet çalışmanın listesini vermektedir. Bkz. Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet (teodise) Sorunu*, 43, 99-137; bu konudaki tartışmalar ve geniş literatür için bkz: Kaya, “Daha Mükemmel Bir Âlem Var Olabilir mi? “Leyse fi'l-imbân” Tartışmasının Kaynakları Üzerine Notlar”, 244-249; Azer Abdurrahman, “Mümkün Âlemlerin En Mükemmeli ve Semhûdî'nin Gazzâlî Savunması”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 6, Sayı 2(2019)

<sup>362</sup> Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet (teodise) Sorunu*, 43, 99-137; Kaya, “Daha Mükemmel Bir Âlem Var Olabilir mi? “Leyse fi'l-imbân” Tartışmasının Kaynakları Üzerine Notlar”, 244-249; Abdurrahman, “Mümkün Âlemlerin En Mükemmeli ve Semhûdî'nin Gazzâlî Savunması”, 311

<sup>363</sup> Gazâlî, *İhyâ*, IV, 541

*bir cimrilik sayılırdı. Şayet daha mükemmeline gücü yetmemiş olsaydı, bu durum ilâhî kudrete aykırı olup, acizlik sayılırdı.*<sup>364</sup>

Gazâlî, tevhid ve tevekkül bağlamında yer verdiği bu pasajlarda, insanın zihinsel kapasitesini ve düşünce dünyasını esas alarak, güçlü ve mutlak bir ulûhiyet anlayışı sergiler. O, mutlak kudret, ilim ve irade sıfatlarıyla donanmış bir Tanrı anlayışını benimserken, âlemde kötülük olarak görülen durumları fiilin genel niteliği bağlamında değerlendirir ve bunları doğrudan kötülüğün kaynağı olarak görmez. Çünkü Gazâlî'ye göre âlem, Allah'ın mülküdür ve Allah, bu mülk üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunabilir.<sup>365</sup>

Gazâlî, bu yaklaşımıyla Eş'arî geleneğe uygun olarak, ontolojik bir kötülüğü; yani müstakil, objektif ve aklı olarak tespit edilebilir bir kötülüğü kabul etmez. Aksine, varlık düzenindeki her şeyin Allah'ın irade ve kudretiyle en mükemmel biçimde var edildiğini savunur. O, bu görüşünü, âlemdeki nizam ve intizamı Allah'ın iradesi ve adaletiyle temellendirerek güçlendirir. Aynı zamanda Gazâlî, kudret ve imkân kavramlarının ilişkisine dikkat çekerek, varlıkların mükemmel oluşunun imkân sınırları içerisinde değerlendirildiğini belirtir.

Gazâlî'nin bu yaklaşımı, Allah'ın yaratması ile âlem arasındaki ilişkiyi doğrudan kurar ve filozofların sudûr teorisine karşı alternatif bir açıklama geliştirir. O, kötülüğün bile adaletin bir biçimi olabileceğini, yani görünen kötülüklerin ardında daha büyük bir hikmet ve düzenin bulunabileceğini savunur. Bu anlayış, onun teodise görüşlerinin temelini oluşturur.

Gazâlî, “mümkün âlemler içinde en iyi âlem” görüşünü üç temel argüman çerçevesinde savunur:

**1. Allah'ın mutlak kudreti:** Allah her şeye gücü yeten bir varlıktır; ancak bu, mantıksal olarak mümkün olan şeyleri yaratmakla sınırlıdır. Yani Allah, mantıksal

---

<sup>364</sup> Gazâlî, *Kitâbü'l-İmlâ fî işkâlâti (müşkilâti) 'l-İhyâ'*, (Gazâlî, “Mümkün Âlemlerin En İyisi”, Çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), 403-407); amlf, el- *Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübrâ V*, (Mısır), 35-36

<sup>365</sup> Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet (teodise) Sorunu*, 64-65

çelişki içeren şeyleri yaratmaz. Bu çerçevede, Allah'ın mümkün olan en iyi âlemi yaratması, O'nun kudret, ilim ve cömertlik sıfatlarının bir gereğidir.<sup>366</sup>

**2. Ulûhiyet tasavvuru:** Gazâlî'ye göre Allah, mutlak irade ve ihtiyar sahibidir. Bu nedenle yaratma fiilinde en iyiyi seçmek, O'nun ulûhiyetine uygundur. Aksi hâlde, daha iyiyi yaratmamak cömertlik ve adalet sıfatlarına aykırı düşer; yaratamamak ise kudret sıfatına aykırı olur. Gazâlî'nin bu konudaki görüşü şu şekildedir:

*Âlemin bu şeklinden daha mükemmeli düzen olarak daha güzeli, yapı bakımından daha kusursuzu mümkün değildir... Eğer bu mümkün olsaydı ve Allah'ın gücü yettiği halde daha mükemmel olanı yaratmayıp onu kendi nezdinde bırakmış olsaydı, bu durum ilâhî cömertlikle bağdaşmayan bir cimrilik sayılırdı. Şayet daha mükemmeline gücü yetmemiş olsaydı, bu durum ilâhî kudrete aykırı olup, acizlik sayılırdı.<sup>367</sup>*

Gazâlî'nin bu ifadeleri bağlamında şöyle bir sonuca varmak mümkündür: Eğer Allah, imkân dâhilindeki âlemlerin en iyisini yaratabiliyorken yaratmıyorsa, bu Allah'ın merhametiyle ve adaletiyle bağdaşmaz. Eğer Allah, imkân dâhilindeki en iyisini yaratmıyorsa bu bir acizyet olur ki, bu da Allah'ın kudretine aykırıdır. Allah kudret, ilim, irade sıfatları bağlamında en mükemmel âlemi yaratabiliyorken bunu yaratmaması düşünülmez. Dolayısıyla bu âlem imkân dâhilindeki en iyi âlemdir.<sup>368</sup>

Gazâlî'nin ulûhiyet tasavvurunu ön plana çıkararak bu yaklaşımında, eserden müessire yönelik bir açıklama modeli söz konusudur. Burada anlatılmak istenen; bu âlemde var olan bazı iyi ve kötü durumların, hayır ve şerrin varlık üzerinde gerçekleşmesinin doğrudan sebep ve sonuçları olmadığıdır. Aksine, bu yaklaşım, Allah'ın mutlak irade

---

<sup>366</sup> İslam düşüncesinde zât-sıfat tartışmalarında *kudret*'i sıfat olarak kabul eden Eş'arî ve Ma'tûridî ekolüne karşı *kudret* sıfatı olmaksızın Allah'ın kadir olduğuna dair tenzihi tutumu benimseyen Mu'tezile görüşünün farklılığı göz önünde bulundurulmalıdır. Bkz. Taftazânî, *Şerhu'l- Akâid*, 76-77; Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 81; Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet(teodise) Sorunu*, 154-157, 159-160; A.g.e., 157, Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsid*, II, 62, Eş'arî, *Mâkâlât*, 556

<sup>367</sup> Gazâlî, *Kitâbü'l-İmlâ fi işkâlâti (müşkilâti) 'l-İhyâ'*, 403-407

<sup>368</sup> Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 155

ve ihtiyar sahibi olması ve yaratmada özgür oluşunu esas alır. Allah'ın, mülkünde dilediği gibi tasarruf edebileceğine dair itikadî bir yaklaşım ön plana çıkarılmaktadır.

Bu görüş, her ne kadar bazı eleştirilere tabi tutulmuş olsa da<sup>369</sup> Gazâlî daha sonra ele alacağı teodise yaklaşımlarında, âlemde meydana gelen kötülükleri adalet ve hikmet bağlamında değerlendirmiştir. Bu değerlendirmelerini bir adım öteye taşıyan Gazâlî, her ne kadar kötülükler bu dünyada ontolojik bir statü tanımamış olsa da daha geniş bir perspektifle hayır ve şerleri ahiret açısından epistemolojik bir gerçeklik, nimet, imtihan ve insanın eğitimi bağlamında dünya ve ahiret bütünlüğüne hizmet eden bir olgu olarak konumlandırmıştır.

**3. Ahlak, epistemolojik ve eskatolojik boyut:** Gazâlî, bu dünyanın en iyisi olduğunu savunurken, insanın akıl sahibi bir varlık oluşunu, irade özgürlüğünü, ahlakî sorumluluğunu ve ahiret inancını göz önünde bulundurur. Herkesin eşit, kusursuz, hatasız olduğu bir dünyada sorumluluk, imtihan ve ahlakî değerlerin anlamı kalmayacağından, böyle bir düzen teolojik olarak kabul edilemez.

Gazâlî'ye yöneltilen eleştirilerden biri, bu dünyada mevcut olan hastalıklar, felaketler ve kusurlara rağmen nasıl en iyi âlem olabileceği yönündedir.<sup>370</sup> Bikâî'ye göre dünya, daha güzel bir yer olabilirdi. İnsanlar, tıpkı peygamberler gibi günahsız; Hazreti Âdem gibi bilgili, Hazreti Yusuf gibi yakışıklı olabilirdi. Herkes zeki ve anlayışlı olabilir, dünya da bir cennet gibi yaratılabilirdi.<sup>371</sup> İlk bakışta yerinde ve haklı istekler olarak

---

<sup>369</sup> Bu eleştiriler için bkz: Rowe, "Evil and God's Freedom in Creation", 101-108

<sup>370</sup> Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet (teodise) Sorunu*, 135-138; Giriş bölümünde ele almış olduğumuz Leibniz'in Mümkün Dünyaların en iyisi adlı teodise düşünce tarihinde özellikle ortaya koymuş olduğu dönemde şiddetli bir şekilde eleştirilmiştir. Voltaire Romanı olan *Candide*'de roman kahramanı Candide'nin yaşadığı sıkıntılara ve Leibniz'in görüşlerini temsil eden Pangloss ile olan tartışmalarına yer verir. Savaş ve acılarla dolu bir hayatın sonunda bu dünyanın nasıl en iyi dünya olduğunu sorgular. Voltaire, *Candide* Yahut İyimserlik; Schopenhauer, Leibniz'in iyimserliğine karşı hastaneler dispanserleri, hapishaneler, açlıktan ölenler, işkence odaları, kölelerin kulübeleri, savaş alanları ve idam sehpaları vb kötülüklerin ortamlarından bahsederek mümkün dünyaların en iyisi değil en kötüsü iddiasını taşır. Bkz. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 467-468

<sup>371</sup> Bkz. *Bikâî'nin Tehdîmü'l-erkân min leyse fi'l-imbân ebde'u mimmâ kân*. "Leyse fi'l-imbân ebdeu mimmâ kân" görüşü konusunda felsefecileri ve Gazâlî'yi eleştirdiği bir risâledir.

değerlendirilebilecek bu eleştiriler, Gazâlî açısından aynı şekilde ele alınamaz. Çünkü din olgusunun varlığı, dinin yükümlülük bildiren (teklifi) yapısı, teklifin muhatabı olan insanın akıl sahibi oluşu ve bununla ilişkili olarak ortaya çıkan irade ve tercihler, böyle bir durumun mümkün olmasına izin vermez.

Bu bağlamda, ahlakî tercih ve eylemlerin anlamını kazandığı ahiret inancı ve hesap verme sorumluluğu gibi eskatolojik gerekçeler göz önünde bulundurulduğunda, “en mükemmel âlem” yerine “mümkün olan en iyi âlem” görüşü daha ma’kul kabul edilebilir. Herkesin fiziksel, zihinsel ve psikolojik açıdan eşit olduğu; bireylerin benzer biçimde düşündüğü ve aynı tercihleri yaptığı bir tasavvurda, irade, sorgulama ve sorumluluk gibi temel insanî nitelikler ortadan kalkar. Bu nedenle, bu tür bir “en mükemmel âlem” anlayışı hem ma’kul değildir hem de teolojik temellendirme açısından geçerlilikten uzaktır.

Ancak, insan tasavvuru, irade ve sorumluluk bağlamında değerlendirilen kötülüklerin ve teolojik gerekçelerin ötesinde, özellikle fiziksel kötülük olarak tanımlanan türden kötülüklerin bulunmadığı bir dünyanın mümkün olup olamayacağı da tartışılmaktadır. Örneğin; deprem, taşkın, heyelan, sel gibi insanın doğrudan sebep olmadığı; hayvanların birbirini öldürmeye gerek duymadığı bir dünya tasavvuru, hâlâ haklı ve yerinde eleştiriler kapsamında dile getirilmektedir. Diğer taraftan bu tür kötülükler üzerine daha derinlemesine düşünüldüğünde, doğal afetlerin doğrudan verdiği zararların da aslında ahlakî kötülükle ilişkili olduğu görülmektedir. Zira depremler, seller ve heyelanlar gibi felaketlerin yıkıcı etkileri çoğu zaman insan kaynaklı ihmallerle artmaktadır. Örneğin; binaların sağlam inşa edilmemesi, yerleşimlerin fay hatları veya dere yatakları üzerine kurulması, heyelana neden olan ormanların tahrip edilmesi, bilinçsiz yapılaşma ve tarım faaliyetleri gibi etkenler, bu felaketlerin yıkıcı sonuçlarını doğrudan etkileyen ve insanın bizzat sorumlu olduğu kötülüklerdir.

Sonuç olarak, Gazâlî’nin “imkân dâhilindeki en iyi âlem” görüşü, yalnızca bir metafizik iddia değil; aynı zamanda bir teodise yaklaşımdır. Bu yaklaşım, *ulûhiyet*, *adalet*, *kudret*, *hikmet*, *tevekkül*, *kader* ve *kötülük* gibi birçok temel kavramla doğrudan ilişkilidir. Modern dönemde Leibniz’in benzer görüşleriyle karşılaştırıldığında,

---

Yûnus b. Abdülganî el-Küntî tarafından Belâtunusî’nin de (ö. 936/1392) aynı konuda Bikâî’ye reddiye mahiyetinde kâleme aldığı *Tesbîtü kavâ’idi’l-erkân* ile birlikte neşredilmiştir (Beyrut 2019)

Gazâlî'nin bu teorisinin, İslam düşüncesi içinde özgün ve derinlikli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Bundan sonraki bölümde, bu teorinin teodise bağlamında nasıl işlevsel hâle geldiğini detaylı biçimde ele alacağız.

### 3.4.2. Âlemin Mükemmel Olmasının İlâhî Hikmetle Olan İlişkisi

Hikmet, İslam düşüncesinde eşyanın genel tabiatına uygun hareket etmek anlamına gelir. Gazâlî, hikmeti şu şekilde tanımlamaktadır:

*Hikmet, iki anlama gelen bir lafızdır. Bu anlamlardan biri, eşyanın düzenini ve en ince, en önemli manalarını mücerret olarak kuşatmak ve onlardan beklenen gaye tamamlanuncaya kadar bu eşyanın nasıl ve ne şekilde olmaları gerektiği hususunda belirli bir hükme varmaktır. Diğeri ise, eşyanın tertip ve düzenini sağlamaya ve bunları tam ve sağlam bir şekilde tesis etmeye sebep olan bir kudretin lafza eklenmesidir.<sup>372</sup>*

Gazâlî'nin bu hikmet anlayışında amelî ve nazarî olmak üzere iki yön söz konusudur. Bunlardan birincisi, eşyanın hakikatine dair bilgiye vakıf olmaktır. Bu, hikmetin epistemolojik yönüdür. İkincisi ise, bilgisine sahip olunan eşyanın tertip ve düzenini sağlamaya yönelik kudretle ilgili olan yönüdür. Her iki yönün de nihâi mercisi Allah'tır.

Gazâlî, âlemin mükemmelliğine ilişkin temel teorisinde özellikle tevekkül, ilâhî ilim, irade, adalet ve hikmet bağlamında âlem görüşünü temellendirirken; âlemdeki eksiklikler, olumsuzluklar, türlerde yaşanan ızdıraplar ve kötülük gibi konularda kendisine yöneltilebilecek soruların farkındadır. Bu sebeple, Allah'ın yaratmaları ve fiilleri, âlemin ve varlığın genel durumu ile kötülüğün (izafî de olsa) varlığı gibi meselelerde açıklama imkânı sunan bir kavram olarak hikmetten faydalanır. Gazâlî, âlemdeki düzen, varlık ve eşyadaki harikuladeliği üzerinden Allah'ın mükemmel bir âlem yaratmasını açıklarken hikmet kavramına iki şekilde başvurur:

1. Allah'ın âlemdeki tasarrufunun tam anlamıyla idrak edilemeyeceğine dair bir açıklama modeli olarak hikmet (Allah'ın hikmetinin bilinmeyeceği ilkesi).

<sup>372</sup> Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 121

2. Âlemde var olan mükemmel düzenin açıklanmasına imkân tanıyan bir kavram olarak hikmet.

Her iki yaklaşımda da Gazâlî'nin dile getirdiği hikmet anlayışı, ilâhî hikmet merkezlidir. İlk yaklaşım, insan ne kadar bilgili ve akıl sahibi olsa da Kâdir, Âlim ve irade sahibi olan Allah'ın işlerini anlaması, hikmetini kavraması mümkün değildir. Gazâlî'ye göre, "İnsanlar ne kadar akıllı, ilim ve hikmet sahibi olsa da Allah'ın takdirini ve tedbirini kavrayamaz".<sup>373</sup>

Gazâlî'nin *İhyâ*'da yer alan "Tevhid ve Tevekkül" bölümünde Allah'ın yegâne fâil olduğunu ve hikmetle hareket ettiğini vurgularken, bu hikmetin Maturîdî düşüncede olduğu gibi *zorunluluk* anlamına mı geldiği, yoksa Allah'ın yarattığı her şeyde görülen ilâhî bir düzeni sağlayan *adalet* anlamında mı kullanıldığı net değildir. Ancak Ormsby'in ifadesiyle Gazâlî'nin, âlemdeki düzeni *ilâhî bir organizasyonun* (the divine agency) muhteşem işleyişi olarak açıklamaya çalıştığı anlaşılmaktadır.<sup>374</sup>

"*Tevhid ve Tevekkül*" bölümündeki hikmetle ilgili pasajda Gazâlî'nin iki yaklaşımı öne çıkar:

1. Allah'ın yarattığı ve takdir ettiği eşyaya dair tasarrufundaki hikmetin insan idrakinin ötesinde olduğu ve hakkıyla bilinemeyeceğine dair itikadî yaklaşım. Bu yaklaşıma göre, Gazâlî, hikmetin imanî bir mesele olabileceğini kabul eder.
2. Hikmetin bir başka açıklaması, ilâhî takdirin nihayetinde zorunlu olarak gerçekleşeceğine dair görüştür.

Gazâlî, *el-İktisâd* adlı eserinde hikmeti hem Allah'ın ilmi hem de fiilleri bağlamında ele alırken, *İhyâ*'da bu anlayışı daha somut örneklerle destekler. Ona göre, âlemdeki ilâhî hikmetin (yani var olan mükemmel düzenin açıklanmasına imkân tanıyan kavramın) şöyle tezahürleri vardır:

*Allah'ın yarattıklarında ne eksiklik ne fazlalık bulunur; güzellik ve sanat bakımından çirkinlik görülmez. Ecel, keder, sevinç, hüznün, acizlik, kudret, iman, küfür, itaat, isyan, rızık ve masiyetin hepsinde adalet gözetilmiştir. Zerre kadar kimseye zulüm yapılmamıştır. Her şeyde tertip ve düzen vardır.*

---

<sup>373</sup> Gazâlî, *İhyâ*, IV, 541

<sup>374</sup> Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet (teodise) Sorunu*, 63

*İmkânda bundan daha güzel, daha tam ve daha mükemmeli yoktur. Olsaydı, Allah kudretiyle bunu yaratır; yaratmadığı takdirde bu cömertliğe aykırı bir cimrilik ve adalete aykırı bir zulüm olurdu.*<sup>375</sup>

Gazâlî'nin hikmet anlayışı çerçevesinde “mükemmel âlem” düşüncesinin mantıksal yapısı şu şekilde özetlenebilir:

- Allah hüküm ve hikmet sahibidir.
- Onun yarattığı bu âlemde düzen, güzellik, iyilik, adalet ve hikmet vardır.
- Bu âlemi Allah yaratmıştır ve âlemdeki her şey O'nun takdiriyle gerçekleşmiştir.
- Dolayısıyla bu âlem, imkân dâhilindeki âlemler içinde en iyi olandır.

Gazâlî, genel olarak hikmetin bilinmeyeceğini savunmakla birlikte, *İhyâ*'da yer alan ilgili bölümlerde ilâhî hikmetin tezahürlerini göstermeye çalışır. Âlemdeki düzen, insan anatomisi, organların işleyişi, gözün görmesi, kulağın işitmesi gibi örneklerle Allah'ın yaratmasındaki düzeni ve intizamı açıklamaya çalışır. Bu açıklamalar, Allah'ın mümkün olan en iyi âlemi yaratacağına dair kelamî bir kıyas yoluyla yapılmaktadır.<sup>376</sup> Tümevarım yöntemine benzer biçimde, Allah'ın yarattığı düzenden hareketle, bu âlemin imkân dâhilindeki en iyi âlem olduğu sonucuna ulaşılır. Bu

---

<sup>375</sup> Gazâlî, *İhyâ*, IV, 541-542; Gazâlî'nin ilâhî hikmet görüşüne zemin teşkil eden bu ibarenin aynı zamanda onun *leyse fi'l imkân ebde'u mimma kân* (imkân dâhilindeki mümkün dünyaların en iyisi) görüşünü dile getirdiği bölümle aynı olması, ilâhî hikmet görüşünün aynı zamanda teodise görüşlerinden biri olduğunu göstermektedir

<sup>376</sup> Gazâlî, *İhyâ*, IV, 236-255; Kelamcılar, insanın söz konusu duyuların dışındaki bilgi elde etme gücünü “nazar” veya “istidlal” olarak isimlendirmişler ve buna bilinenlerden bilinmeyenlere ulaşma anlamında *istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib* adını vermişlerdir. Kelamın bilgi üretme ve akıl yürütme yöntemi olarak istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib, ilk defa Mu'tezile kelamcıları tarafından geliştirilmiş olsa da farklı kelam ekollerince müştereken uygulanır. Kelamcılar yöntem teorisiyle kelam disiplinin temel önermelerinin doğruluk değerlerini göstermeyi amaçlamıştır. Yöntem, bilinenden hareketle bilinmeyene nasıl ulaşılacağını ortaya koyar ve esas itibariyle illet, şart, hakikat ve delil birliği formlarından oluşur. Aralarında farklılıklar bulunsa da hem Mu'tezile hem de Ehl-i sünnet kelamcıları bu formları kullanmıştır. Bkz: Hayrettin Nebi Güdekli, “Kelamî Yöntem Teorisi: Gâibin Şâhide Kıyası”, *İslam Düşüncesinde Teoriler, -Metafizik-*, 269-289

yaklaşımın merkezinde yer alan kavram, Tanrısal iyilik, düzen ve güzellik anlamlarını barındıran ilâhî hikmettir.

Gazâlî'nin ilâhî hikmet merkezli mükemmel âlem yaklaşımı, kötülük problemi açısından eleştiriye açıktır. Çünkü kötülüğün müstakil varlığı, neden olduğu acılar, fiziksel kötülüklerin insanın tahammül gücünü aşması gibi nedenlerle, bu yaklaşım kötülüğe dair kapsamlı bir açıklama sunmakta yetersiz kalabilir. Kötülüğün nedenini açıklayamadığı durumlarda, kişi, David Hume'un Epikuros'a atfettiği klasik mantıksal sorgulamayla karşı karşıya kalabilir. Ancak teolojik açıdan ulûhiyet tasavvurunu koruma ve bu konuda tutarlılığı muhafaza etme bakımından, Gazâlî için hikmet kavramı oldukça işlevseldir.

### 3.4.3. İlâhî Adalet ve Âlemdeki İlâhî Düzen

Gazâlî, varlık ve âlemde gözlemlenen tertip ve düzenin açıklanmasında ilâhî hikmete başvurur. Mevcut düzenin iç işleyişinin *adalet* üzere kurulu olduğunu ifade ederken, hikmet anlayışının aynı zamanda adaleti de kapsadığını vurgular.

Gazâlî, *İhyâ* adlı eserinde adalet ilkesi bağlamında, varlıkta görülen düzen, denge ve ahengin yanı sıra, bunlar arasındaki ilişkileri de ilâhî hikmet çerçevesinde değerlendiren geniş bir perspektife sahiptir.<sup>377</sup>

İyilik ve kötülüğün durumu ile niteliği hakkında Gazâlî, Allah'ın muradı ve yaratma fiili üzerinden, O'nun fiillerine iyi veya kötü denilemeyeceğini; mesuliyetin Allah'a yüklenemeyeceğini ve yaptıklarından dolayı kınanamayacağını savunur. Hiç şüphesiz, Gazâlî'nin bu yaklaşımında, "*Leyse fi'l-îmkân ebde'u mimmâ kân*" (olmuş olan şeyden daha mükemmel mümkün değildir) şeklinde özetlenen "mümkün dünyaların en iyisi" anlayışının izleri görülmektedir.

---

<sup>377</sup> Gazâlî, *İhyâ*, IV, 236-255; Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet (teodise) Sorunu (Teodise)*, 63-64; Burada bahse konu olan adalet kavramı hiç şüphesiz Gâzâlî'nin *meşhur* "*İmkân dahilinde var olandan daha mükemmel yoktur*", (*leyse fi'l-îmkân ebda mimmâ kân*) şeklinde formüle edilen, ilâhî adâlet anlayışıdır. Düşünürümüzün *adalet* kavramıyla ilgili diğer bir yaklaşımı ise *iffet*, *hikmet*, *şecaat* ve *adalet* olarak Meşşâî düşünceden iktibasta bulunduğu ahlaki faziletlerdir. Bu konu tez çalışmamızın bir alt başlığı olan Gazâlî'de ahlakî kötülük başlığı altında incelenmiştir.

Gazâlî, bu mükemmel âlem anlayışını, ilâhî adalet bağlamında Allah ile âlem arasındaki ilişkinin temel bir niteliği olarak ele alır. Bir adım daha ileri giderek, bu adalet düşüncesini insan varlığına da teşmil eder. Gazâlî bu durumu şu şekilde dile getirir:

*Yüce Allah'ın kulları arasında taksim ettiği rızık, ömür, sevinç, üzüntü, âcizlik, güç, iman, küfür ve isyan gibi her şey mutlak bir adaletin tezahürüdür; bu dağılımda zulüm yoktur, hepsi hak temellidir. Bu taksim, olması gerektiği gibi, gereken ölçüde ve zorunlu bir düzene göre gerçekleştirilmiştir.<sup>378</sup>*

Gazâlî'nin bu pasajda özellikle vurguladığı kavram ilâhî adalet (*adl-i ilâhî*) kavramıdır. Bu kavram, denge, eşitlik ve hak gibi terimlerle birlikte ele alındığında daha anlaşılır hâle gelir ve Gazâlî düşüncesinde daha belirgin bir yer edinir. Gazâlî, bu pasajında âlemde kötülük sayılabilecek durumların farkındadır. Nitekim bir sonraki pasajında dile getireceği üzere, mükemmel âlem anlayışı varlık ve eşyaya ilişkin bütünlüğü kapsamaktadır. Dolayısıyla, âlemdeki her şeyin mutlak anlamda mükemmel olması değil; bazı şeylerin daha az mükemmel, bazılarının ise daha eksik veya kötü olması mümkündür. Gazâlî, âlemdeki adalet fikrini, varlık ve eşyadaki eksik-tam, sevinç-keder, iyi-kötü gibi karşıtlıklar arasında kurulan mükemmel bir korelasyona dayandırmakta ve bunu *ilâhî adalet* kavramıyla açıklamaktadır. Bu yönüyle, Gazâlî, ilâhî adaletin tüm varlık üzerinde tecelli ettiğini; zulmün ve kötülüğün bizzat amaçlanan ve müstakil olgular olmadığını savunarak, İslam düşüncesinin bu alandaki optimist tavrını sürdürmektedir.

Gazâlî'nin aşağıdaki pasajda, özellikle *fiziksel kötülük* olarak kategorize edilebilecek türden kötülükleri ilâhî hikmet perspektifiyle açıklama girişimi, aynı zamanda onun teodise anlayışına dair bazı yaklaşımların da temelini oluşturur:

*Dünyada olan her fakirlik ve zarar, dünya açısından bir eksiklik gibi görünse de ahirette kazançtır. Ahirette bir kişi için eksiklik olan durum, bir başkası için nimet olabilir. Zira gece olmasaydı gündüzün kıymeti bilinmezdi. Hastalık olmasaydı sıhhatin değeri anlaşılmazdı. Ateş olmasaydı, cennet ehli nimetlerin kıymetini bilemezdi. Nasıl ki hayvanların insanlar için yaratılıp*

---

<sup>378</sup> Gazâlî, *İhyâ*, IV, 541

onlara musallat edilmesi zulüm değil, noksanın kâmil üzerindeki konumunu belirlemesi bakımından adalettir; aynı şekilde cehennem ehlinin azap çekmesiyle cennet ehlinin nimetinin büyümesi de adalettir. Hayvanlar yaratılmasaydı insanın değeri ortaya çıkmazdı; çünkü kemâl ve noksanlık birbirine nispetle belirlenir. Noksanlık ve kemâlin birlikte yaratılması cömertlik ve hikmetin bir sonucudur. Eksik olmasaydı, mükemmel anlaşılamazdı. Kâmil için nakısın feda edilmesi, tıpkı hayatı kurtarmak için kangrenli bir uzvun kesilmesi gibi, adaletin ta kendisidir. Dünya ve ahiret arasındaki taksimdeki ayrılık da aynı şekilde bir adalettir.<sup>379</sup>

Gazâlî, iyilik ve kötülüğün birbiriyle olan ilişkisini, bu iki unsurun uyumunu ve daha büyük bir iyiliğin elde edilmesi için kötülüğün bazen gerekli oluşunu “*el-Esma*” adlı eserinde şöyle açıklar:

*Er-Rahîm, merhamet konusu olan varlıkların iyiliğini ister. Bu nedenle, hiçbir kötülük yoktur ki içinde iyilik barındırmasın. Eğer kötülük ortadan kaldırılsaydı, onunla birlikte iyilik de kaybolurdu; bu da içinde iyilik bulunan kötülükten daha büyük bir kötülüğe yol açardı. Bir elin kesilmesi, görünüşte kötüdür; ancak daha büyük bir iyilik – bedenin sağlığı – için yapılır. El kesilmeseydi beden helak olurdu; bu ise daha büyük bir kötülük olurdu. Dolayısıyla elin kesilmesi, içinde iyilik barındıran bir kötülüktür. Burada asıl amaç bedenin sağlığıdır; yani sırf iyiliktir. Biri kendi için istenirken, diğeri başka bir şey için istenir. Şüphesiz, kendi için istenen, başkası için istenenden önce gelir. Bu nedenle Allah şöyle buyurmuştur: ‘Rahmetim gazabımı geçti.’ Onun gazabı, kötülüğü irade etmesi – ki bu da iradeyledir –; rahmeti ise iyiliği irade etmesidir. O, iyiliği bizâtihî olarak, kötülüğü ise içerdığı iyilik sebebiyle arızî olarak irade eder. Tüm bunlar kaderdir ve bunlarda rahmete aykırı bir yön yoktur.<sup>380</sup>*

Gazâlî’nin, mümkün olan âlemler içinde “en iyi âlem” anlayışına yönelik gerekçelendirmeleri, yukarıda aktarılan iki pasajda *ilâhî adalet* (adl-i ilâhî) merkezli olarak ortaya konmuş ve İslam düşüncesinde kötülüğe dair geliştirilen çeşitli teodise

<sup>379</sup> Gazâlî, *İhyâ, IV*, 541-542

<sup>380</sup> Gazâlî, *el-Maqsadu’l-Esnâ fi Şerhi Meşkânî Esmâi’llâhi’l-Husna*, 68.

yaklaşımlarına zemin hazırlamıştır. Bu yaklaşımlar genel olarak aşağıdaki biçimde özetlenebilir:

1. Allah'ın mutlak kudret, irade ve tasarruf sahibi olması, dolayısıyla âlemdeki kötülüklerin salt kötülük olarak değerlendirilemeyeceği.<sup>381</sup>
2. Kötü görülen bazı durumların, aslında kötü olmaması, zira bu tür olayların zatî olarak kötü değil; hikmet, imtihan ve ahiret kazancı gibi eskatolojik çerçevelerde anlam kazandığı.<sup>382</sup>
3. Bazı kötülük veya eksikliklerin, daha büyük bir iyiliğe hizmet etmesi ve bu yönüyle gereklilik arz etmesi.
4. İyiliğin anlaşılabilmesi için kötülüğe ihtiyaç duyulması; zıddiyet ilkesi üzerinden değer kazanması.
5. Dünya ve ahiret bütünlüğü içinde acı-sevinç, nimet-sıkıntı, saadet-şekâvet gibi karşıtlıkların birlikte değerlendirilmesi, daha büyük bir mutluluk yurdu olan ahiret için dünya hayatındaki sıkıntıların anlamlı ve katkı sağlayıcı görülmesi.

#### **3.4.4. Âlemdeki Kötülüklerin İyilik İçin Gerekli Olması**

Gazâlî'nin, kötülüğün varlığına yönelik olarak zaman zaman subjektif sayılabilecek yaklaşımını yumuşatıp, âlemde eksiklik ve kötülük olarak görülen olguları kabul etmesi; ardından bunlara yönelik bir savunma geliştirmesi ve teodise yaklaşımı ortaya koyması kaçınılmazdır. O, iyilik ve mükemmelliği olması gereken, zorunlu ve müstakil bir varoluş biçimi olarak kabul ederken, bu iyiliğin anlaşılabilmesi için kötülüğü bir araç olarak değerlendirir. Zira noksanlık olmadan kemâlin değeri bilinemez. Nitekim Gazâlî bu düşüncesini, “Noksan ve kemâli yaratmak cûd ve hikmetin iktizasıdır.” ifadesiyle bunu teyit etmektedir.

Gece olmasaydı gündüzün, hastalık olmasaydı sağlığın değeri anlaşılmazdı. Gazâlî, bu düşünceyi derece farkları üzerinden temellendirerek, hayvanların varlığını insanın değeri ve derecesinin anlaşılması için gerekli görür. Onların insanın hizmetine

<sup>381</sup> Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 131, 133-134; amlf, *İhyâ*, I, 360

<sup>382</sup> Gazâlî, *el-Maqsadu'l-Esnâ fi Şerhi Meâni Esmâi'llâhi'l-Husna*, 132

verilmesini ve kesilmesini zulüm olarak değil, yetkinin eksik olan üzerindeki üstünlüğü bağlamında *adalet* olarak değerlendirir.<sup>383</sup>

Eksiklik yaratılmadıkça, tam ve mükemmel olanın değeri anlaşılabilir. Gazâlî'ye göre bu durum, adaletin bir gereğidir. Nitekim vücudun sağlığını korumak için kangrenli bir uzvun kesilmesi ne kadar gerekli ve adil bir uygulamaysa, âlemde de bütünü korumak adına bazı parçaların eksik ya da kusurlu yaratılması aynı şekilde zorunlu bir düzene karşılık gelir.

Gazâlî, adalet anlayışı çerçevesinde yetkin ve noksan durumların uyumunu dünya ve ahiret ekseninde gerekli ve açıklayıcı bir zemin olarak ele alır. Cennetliklerin nimetlerinin artırılması, cehennemliklerin cezalarının çoğaltılması ve müminlerin cennete girmesi, onun açısından adaletin birer tezahürüdür.<sup>384</sup>

Benzer şekilde, bir kişinin dünyada fakirlik yaşaması ya da felakete uğraması dünyevi anlamda eksiklik veya kötülük gibi görünse de bu durum ahiret açısından o kişi için bir nimet olabilir. Ateşin dünyada yakıcı ve yok edici olması, ahirette günahkârların cezalandırılmasında bir nimet fonksiyonu kazanır. Bu bağlamda, her türlü dünyevi eksiklik, bir başkası için veya ahiretteki karşılığı açısından nimet olarak değerlendirilebilir.<sup>385</sup>

Âlemde var olan bu mükemmel ve eksik unsurların birbirini tamamlaması ve anlamlı kılması, kötülük problemi çerçevesinde Gazâlî'nin *imkân dâhilindeki en iyi âlem*

---

<sup>383</sup> Gazâlî, *İhyâ*, IV, 541-542

<sup>384</sup> Gazâlî, *İhyâ*, IV, 541-542; Gazâlî'nin ve genelde İslam düşüncesinin bu çerçevede bir bakış açısı sunması ve ahiret inancını bir teodise olarak ele alması anlaşılabilir bir şeydir. Zira teistik dinlerde özellikle İslam'da ahiret inancının ve düşüncesinin en temelinde yaptıklarının karşılığının verildiği, mükâfat ve ceza yeri, hesap günü gibi Kur'an'ın tarif ve tanımladığı bir yerdir. Dolayısıyla dünyada çekilen sıkıntıların ahirette karşılığının alınması, cennet ve cehennem bu bağlamda ceza ve mükâfat yurdu olarak tarif edilmesi bu teodiseye bir yönüyle dayanak sağlar. Dünya ve ahiret arasında bir dengeleme unsuru olarak kötülük yine bu teodisenin bir yönünü oluşturmaktadır. İlerde daha detaylı göreceğimiz İslam düşüncesinde özellikle kelâmî gelenekteki *imtihan ve eğitim* teodisesinde ahiret hayatı, hesap günü, dünya ve ahiret bütünlüğü, cennet ve cehennem bu teodisenin temel unsurlarıdır.

<sup>385</sup> A.g.e., 541-542, 217-219

anlayışına önemli ölçüde katkı sağlar. İleride değinileceği üzere, Gazâlî bu görüşüne yöneltilen çeşitli eleştirilere karşı, kötülüğün varlığına ilişkin akli ve tecrübî gerçeklikleri de dikkate alan ve klasik Eş'arî tutumdan kısmen farklılaşan bir yaklaşımı benimsemektedir. Bu bağlamdaki temel iddiaları şu şekilde özetlenebilir:

- Mükemmelliğin bilinmesi, anlamlı hâle gelmesi ve değerinin takdir edilmesi, ancak onun yokluğunun deneyimlenmesi ve eksikliğin fark edilmesiyle mümkündür. Bu da kaçınılmaz olarak bazı kötülüklerin varlığını gerektirir.
- Bu âlem, eksiklik ve mükemmelliğin birlikte bulunduğu bir varlık alanıdır.
- Âlemde bazı eksiklik ve kötülüklerin bulunması, mükemmelin daha iyi anlaşılması, kıymetinin bilinmesi ve takdir edilmesine zemin hazırlar. Bu durum, âlemin mükemmelliğiyle çelişmez; bilakis onu tamamlar.
- Eksik ve tam varlıkların uyum içinde birlikte var olması, Allah'ın adaleti ve cömertliğiyle doğrudan ilişkilidir.
- Dolayısıyla bu âlem, imkân dâhilindeki en iyi âlemdir.<sup>386</sup>

#### 3.4.5. İlâhî İrade ve Kader Sırrı

Gazâlî'nin *imkân dâhilindeki en iyi âlem* anlayışını ilk ele aldığı yer, *İhyâ* adlı eserinin "Kitâbu't-Tevhîd ve't-Tevekkül" bölümüdür. Bu bölümde, üzerinde özellikle durduğu iki temel unsurdan ilki, imanî ve itikadî temellerin birleşiminden doğan *tevhid*; ikincisi ise bu inancın bireyde en güçlü şekilde tezahür ettiği hâl olan *tevekkül* kavramıdır. Bu bağlamda, kötülük problemine ilişkin bir teodise yaklaşımı olan *imkân dâhilindeki en iyi âlem* anlayışının kodlarını çözmek için, Gazâlî'nin tevhid ve tevekkül anlayışlarını ortaya koymak son derece önemlidir.

Gazâlî, tevekkülü yakîn sahiplerinin eriştiği yüksek bir makam olarak tanımlar; ancak onun, salt akılla çözülebilecek bir mesele olmadığını da vurgular. Bu yaklaşımını, "Sebepleri dikkate almak ve onlara güvenmek, tevhide şirk koşturmak; hiçbir şey

<sup>386</sup> Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 163

yapmaksızın sebeplere dayanmak ise akılı zedelemek ve cehalet hastalığına kapılmaktır.” sözleriyle açıklar. Böylece o, meseleye itikadî bir boyut kazandırır.<sup>387</sup>

Şerîat, nakil ve tevhidin ilkeleriyle uyumlu bir şekilde tevekkülün mahiyetini derinlemesine incelemenin oldukça zor olduğunu belirten Gazâlî, tevekkülü imanın kapısı olarak nitelendirir.<sup>388</sup> Bu kapı, ona göre *ilim*, *amel* ve *hâl* ile birlikte işlerlik kazanır. Burada esas olan *ilim*, onun meyvesi *amel*, asıl hedeflenen ise *hâl*dir. Ayrıca Gazâlî, ilmin merkezinin akıl değil kalp olduğunu ifade eder.

Gazâlî’ye göre tevhid, keşif ve mükâsefe yoluyla elde edilen bir ilimdir ve bu ilmin dört derecesi vardır:

1. **Sözlü ikrar:** “Tevhid” kelimesinin dil ile söylenmesi.
2. **Kalbî tasdik:** Lafzın anlamının kalp ile onaylanması.
3. **Müşahede:** Hak nurunun aracılığıyla ve keşif yoluyla mananın sezgisel olarak idrak edilmesi.
4. **Vahdet şuuru:** Varlıkta Allah’tan başkasını görmemek; sıddıkların makamı.<sup>389</sup>

Bu bölümde yer alan tevekkül ve tevhid anlayışı, esasında Gazâlî’nin diğer görüşlerine de kaynaklık etmektedir. Bunlardan biri de “*imkân dâhilindeki en iyi âlem*” anlayışına dair pasajlardır. Ona göre tevhid, *rahmet* ve *hikmete iman etmeyi* gerektirir. Bu da sebeplerin ötesinde onların yaratıcısına güvenmeyi ve tevekkülü zorunlu kılar. Gazâlî, ilâhî hikmetin mahiyetini hem Allah’ın azameti, adaleti ve fiilleri bağlamında, hem de yaratılmış âlem ve eşya düzeyinde değerlendirir. O bu yaklaşımını bu âlemin yaratılmış olan en iyi âlem olduğu görüşüyle destekler. Gazâlî, “Nihayetinde küçük büyük her şeyin yazılı olduğunu, vakti geldiğinde mutlak tahakkuk edeceğini, iyilik ve kötülük adına her şey Allah’ın takdiriyle olacağını ve bunu durdurmanın da mümkün olmadığını”, savunur.<sup>390</sup>

---

<sup>387</sup> Gazâlî, *İhyâ*, IV, 509-510

<sup>388</sup> A.g.e., 510,515

<sup>389</sup> A.g.e., 515-516

<sup>390</sup> A.g.e., 542

Hayır ve şerri ilâhî irade ve takdire dayandıran Gazâlî, âlemde meydana gelen her hayır ve şerrin, fayda ve zararın Allah'ın iradesi kapsamında vukû bulduğunu belirtir.<sup>391</sup> Her ne kadar kötülüğün iyiliğe katkısı, izafiliği ve ahiret merkezli bir sınanma aracı olması yönünde teodise sayılabilecek açıklamalar sunsa da bireyin yapması gerekenin Allah'ın iradesine teslim olmak olduğunu vurgular. Çünkü kişinin başına gelen her olay, ilâhî takdirin kaçınılmaz bir sonucu olarak değerlendirilmelidir. Gazâlî bu bağlamda sorunu tevhid ve tevekkül bağlamından koparmadan keşif ehlinin bile açıklayamayacağı kaderin bir sırrı olarak değerlendirir.<sup>392</sup>

Eş'arî düşünce çizgisinde bir duruş sergileyen Gazâlî, Allah'ın yarattıklarının mutlak anlamda hayır ya da şer şeklinde sınıflandırılmasının mümkün olmadığını savunur. Dolayısıyla Gazâlî, görünürde kendi yöntemsel çizgisinin dışına çıksa da nihayetinde Allah'ın fiil ve sıfatlarının tecellileri üzerinden bir açıklama geliştirir ve meseleyi imanî bir temele oturtur. Son noktada, kader sırrının ancak keşif ehli tarafından anlaşılabilceğini; bu hakikatin mükâşefe olmadan idrak edilemeyeceğini ifade eder.

#### 3.4.6. Varlığın Zâtî İtibariyle İyi Olması

Gazâlî'nin çatı teorisi olan *imkân dâhilindeki en iyi âlem* görüşünün en temel iddialarından biri, Allah'ın varlık verdiği ve yarattığı her şeyin mükemmel olduğudur. Gazâlî'ye göre âlemin varlığı, başlı başına bir iyiliktir ve var olan her şey, yok olandan ontolojik olarak daha üstün kabul edilmelidir.<sup>393</sup>

Bu düşüncenin benzerlerine, özellikle teodise literatüründe sıkça rastlanılmaktadır. İkinci bölümde İbn Sînâ'da üzerinde detaylıca durduğumuz bu yaklaşıma göre kötülüğün zâtî bir varlığı yoktur. O iyiliğin yokluğudur. İyilik bir varlık statüsüne sahipken, kötülük onun yoksunluğu şeklinde açıklanır.<sup>394</sup>

<sup>391</sup> Gazâlî, *el-Maksadu'l-Esnâ fî Şerhi Mekânî Esmâi'llâhi'l-Husna*, 102

<sup>392</sup> Gazâlî, *İhyâ*, IV, 542

<sup>393</sup> Gazâlî, *Mâkasidü'l-Felâsife*, 237, Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet (teodise) Sorunu*, 66

<sup>394</sup> Metin Özdemir, "Kötülük Problemi", *Kelam El Kitabı*, Editör: Ş. Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 561; Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, 97-98;

Gazâlî'nin, kelâmî gelenek içinde yer almakla birlikte bu noktada ortaya koyduğu görüş; varlığın zatî anlamda üstün olduğunu, kötülüğün ise sadece hayra nispetle ve izafî olarak değerlendirilebileceğini ileri sürer. Bu yaklaşım, Allah'ın yaratmasının değerli ve hikmetli bir fiil olduğu yönünde güçlü bir teolojik savunma içerir. Zira Gazâlî'ye göre âlemde var olan her şey, Allah'ın dilemesi ve takdiri sonucu meydana gelmiştir ve yalnızca bu sebeple dahi iyidir.

### 3.4.7. Âlemdeki Kötülüklerin Ahiret İnancıyla Olan İlişkisi

Gazâlî, *imkân dâhilindeki en iyi âlem* görüşünü temellendirirken, âlemdeki kötülüklerin varlığını inkâr etmez; ancak bu kötülükler için üç temel yaklaşım geliştirir:

1. Kötülük olarak görülen durumların ilâhî adaletin bir gereği olarak var olmaları.
2. İlâhî hikmetin bilinemezliği nedeniyle, kötülük olarak görülen şeylerin ya daha büyük bir iyilik için var oldukları ya da aslında birer iyilik olduklarına dair iyimser yaklaşım.
3. Dünyada görülen kötülüklerin ahirette nimet ve saadet olarak geri döneceği; kötülüğün tam anlamıyla ancak ahirette anlaşılacağına dair eskatolojik yaklaşım.

Kötülük probleminin düşünce tarihindeki tartışmaları dikkate alındığında, genellikle yalnızca bu dünyaya indirgenen bir insan tasavvuru ile karşılaşılır. Ancak teistik dinlerde âlem ve insan anlayışı, dünya ve ahiret bütünlüğü içerisinde değerlendirilir. Bu yaklaşım, hesap verebilir bir yaşamı, ahlakî tutum ve davranışların ceza ya da mükâfat ile karşılık bulacağı iki yönlü bir âlem anlayışını içerir.

İslam inancında bu denge açık biçimde görülür: “*Dünya ahiretin tarlasıdır*” anlayışı benimsenmiş; insanın ahlakî fiilleri ve özgür iradesi nedeniyle sorumlu olduğu, cennet ve cehennem varlığına iman gibi güçlü eskatolojik öğeler temel inanç esasları hâline gelmiştir. Bu bağlamda ahiret inancı, bireyin nefsinin kontrol etmesini, başta insan olmak üzere tüm varlığa karşı duyarlı, ölçülü ve ahlaklı davranmasını sağlayan bir oto-kontrol işlevi de görmektedir.

---

Hemşinli, “Kötülük Sorununun Arka Planı”, 44; Fârâbî, *el-Medinet'ü-l Fâzıla*, 44-49, amlf, *Fusûsu'l Medeni*, 104-105; İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ*, II, 290, 394, 401, 410.

Gazâlî, Mu‘tezile’nin kötülüğün akıl yoluyla tam olarak bilinebileceği yönündeki görüşüne karşı çıkar. Kötülüğün izafî bir kavram olduğunu savunur. Ona göre, kötülüğün tam mahiyetini kavramak ancak ahirette mümkün olabilir.<sup>395</sup> Dolayısıyla Gazâlî, ilâhî adalet ve hikmet çerçevesinde, bu dünyada çekilen sıkıntıların ve sabrın karşılığının ahirette verileceğine inanır.

Gazâlî, bu görüşü dile getirirken Allah’ın cömertliğini vurgular. Ona göre, cömertlik âlemde her an ve her yerde tezahür eder. Ancak bu anlayışa yöneltilen en yaygın eleştirilerden biri, bu âlemde çok fazla kötülüğün bulunması nedeniyle, buranın en iyi âlem olamayacağı yönündedir.<sup>396</sup> Gazâlî bu eleştirileri dikkate alarak, bela ve nimet dengesi içinde sabrın önemine dikkat çeker. Kendisine yöneltilen “Eğer her şey nimet ise belalara sabretmenin ne anlamı kalır?” tarzındaki bir eleştiriye “nimetin olduğu yerde belanın olması nimetin ispatı için de gereklidir. Çünkü bunlar birbirinin zıddıdır. Belanın yokluğu nimet, nimetin yokluğu ise beladır.” şeklinde cevap verir.<sup>397</sup>

Gazâlî, *mutlak* ve *mukayyet* olmak üzere belayı ikiye ayırır. Ona göre: *mutlak bela*, Allah’tan dünyada ve ahirette uzak kalmak, küfür ve günah içerisinde olmaktır. *Mukayyet bela* ise, fakirlik, hastalık, korku ve dünyevî sıkıntılardır. Bu tür belalara sabredilebilir ve sabırla birlikte nimet hâline dönüşebilir.<sup>398</sup>

Gazâlî, bela ve musibeti mutlak ve mukayyet olmak üzere ikiye ayırdıktan sonra, nimete dönüşebilecek bela ve musibetlerin mukayyet belalar olduğunu belirtir. Ona göre bu dönüşüm, ancak sabır ve şükür vesilesiyle mümkündür. Dünyada karşılaşılan fakirlik, hastalık ve benzeri musibetler, ilk bakışta mukayyet bela gibi görünse de aslında nimet ve hayır olarak değerlendirilebilir. Bu görüşünü, “*Eğer Allah kullarına rızkı bolca verseydi, yeryüzünde azgınlık ederlerdi*”<sup>399</sup> ayetiyle temellendirir.

---

<sup>395</sup> Gazâlî, *el-İktisâd fi’l-İ’tikâd*, 119-121

<sup>396</sup> Bikâî ve İbn Müneyyir gibi düşünürlerin bu âlemin en mükemmel âlem olmadığına dair görüşleri ve eleştirileri için Bkz: Abdurrahman “Mümkün Âlemlerin En Mükemmeli ve Semhûdî’nin Gazzâlî Savunması”, 307- 332; Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet (teodise) Sorunu*, 200, 203-204

<sup>397</sup> Gazâlî, *İhyâ*, IV, 270

<sup>398</sup> A.g.e., 270

<sup>399</sup> Şûrâ, 42/27

Gazâlî, bu bağlamda, kişinin başına gelebilecek olası sıkıntıları ve en yakını olan dost, arkadaş veya akrabalarından gelecek zararları önceden bilmemesini de bir musibet değil; aksine bir nimet olarak değerlendirir. Zira insana zarar verebilecek olayların bilgisi, onun psikolojisinde daha ağır bir etki oluşturabilirken, bu bilinmezlik hali kişiyi sabra, tevekküle ve içsel dengeye yönlendirebilir. Böylece, görünürde musibet gibi olan durumlar, aslında ilâhî hikmetin ve rahmetin bir tezahürü olarak yorumlanabilir.

Gazâlî, bu bağlamda şu gerekçelerle belaları birer nimet olarak değerlendirir:

1. Başımıza gelen musibetler, daha büyük felâketlerin önüne geçilmesine vesile olabilir.<sup>400</sup>
2. Dünyada çekilen sıkıntılar, ahirette elemi ve ıstırabı azaltır ya da tamamen yok eder; kefarettir.<sup>401</sup>
3. Belalar levh-i mahfuzda yazılmıştır, kaçınılmazdır. Bunlar inananlar için sevap vesilesidir; dünyaya aşırı bağlılığı kırar.<sup>402</sup>
4. Allah bu belalarla kulunu terbiye eder.<sup>403</sup>

Gazâlî, bu görüşleriyle sabrın ve şükürün birlikteliğini esas alan bir ahiret teodisesi ortaya koyar. Bu yaklaşım, İslam'ın kendi iç tutarlılığı ve inanç esasları açısından anlamlıdır. Ancak burada önemli bir felsefî eleştiri söz konusudur: Savaş, hastalık gibi fizikî ve ahlakî kötülüklerden zarar gören ve dinen sorumlu tutulmayan küçük çocuklara ahirette sunulacak cennet telafisi, her zaman makul karşılanmamaktadır. Seküler bir zihin, “Allah, sonucunu bildiği bir sınav için neden kullarını acı ve kötülükle sınar?” şeklinde sorgulamalar yöneltebilir.

Bu nedenle, her ne kadar Gazâlî ahiretteki nimetleri dünyevî sıkıntıların karşılığı olarak sunsa da bu görüş her zaman ikna edici olmayabilir. Nitekim Gazâlî, Allah'ın “dilediğine azap eder, dilediğine rahmet eder” anlayışı doğrultusunda, Allah'ın kulları için en iyi olanı yaratmak zorunda olmadığını savunur. Bu yönüyle, Gazâlî'nin,

---

<sup>400</sup> Gazâlî, *İhyâ, IV*, 272-273

<sup>401</sup> A.g.e., 274-275

<sup>402</sup> A.g.e., 274-280

<sup>403</sup> A.g.e., 274-280;

Mu‘tezile’ye yönelttiği eleştirilerle<sup>404</sup> birlikte, kötülüğün izafiliği ilkesine dayanan bir teodise oluşturduğu görülmektedir.

### 3.4.8. İmkân Dâhilindeki En İyi Âlem Görüşüne Getirilen Eleştiriler

Gazâlî’nin daha önce ayrıntılarıyla ele alınan “imkân dâhilindeki en iyi âlem” görüşüne, ilâhî adalet (*adl-i ilâhî*) bağlamında ortaya koyduğu teodise yaklaşımları üzerinden birçok eleştiri getirilmiştir. Bu eleştiriler şu şekilde özetlenebilir:

1. Gazâlî’nin iyiliğin anlaşılması için gerekli olduğunu savunduğu kötülüklerin sayısal fazlalığı ve niteliksel yoğunluğu göz ardı edilmektedir. Ona göre kötülük sadece iyiliği tanımak için değil, mükemmelle eksik arasındaki bütünlüğü ve dengenin kefareti olarak da görülür.<sup>405</sup>

Gazâlî’nin epistemolojik ekseninde iyiliğin bilinmesi amacıyla kötülüğe yer verme girişimi; kötülüğün bizatihi varlığı, verdiği acı ve ızdırap ile âlemdeki yaygınlığı dikkate alındığında, bu teodise yaklaşımına yönelik en büyük eleştirilerden biridir. Bundan daha önemlisi ise, Gazâlî’nin teodisesinin temelinde yer alan Allah’ın hikmeti, adaleti ve cömertliği anlayışına yönelik itirazlardır. Âlemdeki eksiklik ve kötülüklerin iyiliğin bilinmesi için gerekli olduğu iddiası başlangıçtan beri tartışmalıdır. Zira iyiliğin bilinmesi için bu kadar kötülüğün var olması şart değildir. Allah kudretiyle, kötülüğü yaratmadan da iyiliği yaratabilir, idrak seviyemizi yükseltmek suretiyle iyiliğin kıymetini anlamamızı sağlayabilirdi. Bu nedenle adl-i ilâhî ve hikmet çerçevesinde geliştirilen bu teodisenin tecrübî ve felsefî dayanaktan yoksun olduğu ileri sürülebilir. Örneğin Hz. Eyyûb hastalık yaşamadan da sabrın kıymetini bilebilir, Hz. Yûsuf kuyuya düşmeden de hikmet sahibi olduğu anlaşılabilirdi. Hz. İbrahim’in Allah’a olan teslimiyeti, ateşe atılmasına gerek kalmadan, insanların idrak seviyesi

<sup>404</sup> Gazâlî, *İhyâ, I*, 359-360, amlf, *el- İktisâd fi’l- İ’tikâd*, 135

<sup>405</sup> Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet (teodise) Sorunu*, s. 76-77

yükseltildiğinde kavranabilirdi.<sup>406</sup> Tanrı için kusursuz yaratmak zor değildir; daha az sayıda kör veya sağır birey ile de sağlığın kıymeti bilinebilirdi.<sup>407</sup>

Gazâlî'nin eksik ve tam, iyi ve kötü arasında kurmaya çalıştığı dengenin bir sonucu olarak, insanın hayvanlardan değer ve derece bakımından üstün olması nedeniyle hayvanların acı çekmesinin ve boğazlanmasının zulüm değil adalet olduğu yönündeki görüşü de tartışmaya açıktır. Gazâlî'nin savunucularından Cezâirî bile bu görüşe itiraz ederek, acı çeken bir kimsenin, "Neden başkaları için ben acı çekiyorum?" şeklinde yakınmasının kaçınılmaz olduğuna dikkat çekmiştir.<sup>408</sup>

2. Gazâlî'nin "bu âlem hem en iyi hem de ilâhî takdirin zorunlu sonucu" şeklindeki ifadesi filozoflardaki Mûcib bi'z-Zât Tanrı anlayışını hatırlatmakta ve onun kendi görüşleriyle çeliştiği eleştirisini doğurmaktadır.<sup>409</sup> Gazâlî, bu eleştirilere karşı Tanrı'nın takdir ettiği şeyin vakti geldiğinde zorunlu olarak gerçekleştiğini söyleyerek cevap vermiştir. Ancak, bu zorunluluğun ontolojik değil, epistemolojik bir açıklama olduğu ileri sürülmüştür.

Gazâlî'nin, takdir edilenin zorunlu olarak gerçekleşmesi görüşü doğrultusunda ilâhî takdirin zorunluluk ile aynı ekseninde değerlendirilmesi, filozofların Tanrı tasavvuru olan Mûcib bi'z-Zât anlayışını hatırlatmaktadır. Gazâlî'nin bu görüşü, kendi döneminde ve sonrasında kimi düşünürler tarafından eleştirilmiştir. Her ne kadar bu ifade kötülük probleminin doğrudan merkezinde yer almasa da "imkân", "mümkün" ve "zorunluluk" kavramları çerçevesinde yürütülen kelam-felsefe tartışmalarında önemli bir karşılığı bulunmaktadır.

Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında, Gazâlî âlemin Allah'ın özgür iradesi ve ihtiyarıyla sonradan yaratıldığını savunur. Nitekim o *Tehâfüt'ü'l-Felâsife* eserinde filozoflara yönelik eleştirileriyle bu görüşünü temellendirir. Ancak kelamcılar, Gazâlî'nin bazı ifadelerinde *zorunluluk* kavramını kullanmasını, bu görüşüyle çelişik olarak

---

<sup>406</sup> Bahçekapılı, *Kötülük Problemi ve Tanrı*, 145

<sup>407</sup> Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 163 Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet (teodise) Sorunu*, 76-77

<sup>408</sup> A.g.e., 77

<sup>409</sup> Gazâlî, *Tehâfüt'ül-Felâsife*, 21-56; Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet (teodise) Sorunu*, 183-192

değerlendirmiştir. Çünkü bu bakışa göre, varlık ve olaylar Tanrı'nın iradesi dışında zorunlu bir biçimde ortaya çıkmaktadır.

Gazâlî ise bu eleştirilere, *zorunluluk* kavramının Allah'ın iradesi ve ihtiyarıyla ezelde takdir ettiği bir şeyin, vakti geldiğinde mutlaka gerçekleşmesi anlamında kullanıldığını belirterek yanıt vermiştir.

Gazâlî'nin zorunluluk anlayışına yönelik bu tartışmalar, kötülük probleminin ele alındığı ana zemini oluşturan Tanrı tasavvurlarını daha net kavramamızı sağlamaktadır. Kelam geleneğinde *Muhtâr bi'z-Zât Tanrı* anlayışı ile felsefedeki *Mûcib bi'z-Zât Tanrı* anlayışı, Tanrı-âlem ilişkisine dair farklı perspektifler sunar. İslam düşüncesinde kötülük problemi ve buna dair geliştirilen teodise yaklaşımlarında; inâyet, kötülüğün maddede meydana gelişi, maddenin yetkinliği kaldıramaması, hikmet ve adl-i ilâhî gibi temel ilkeler bu iki farklı Tanrı tasavvurunun etkisiyle çeşitli çözümler üretilmesine neden olmuştur. Tez çalışmamızın sonuç bölümünde bu yaklaşımlar daha ayrıntılı şekilde mukayese edilip değerlendirilecektir.

**3.** Mu'tezile'nin salâh-aslâh doktrinine benzer bir şekilde, Allah'ın en iyiyi yaratmasının zorunlu olduğu görüşü, Gazâlî'nin Eş'arî kimliğiyle çeliştirilerek eleştirilmiştir.

Gazâlî'ye yapılan bu eleştirinin sebebi, onun Eş'arî ekolüne mensup olmasına rağmen Allah'ın en iyi ve en mükemmeli yaratmasının "zorunluluk" kavramıyla ifade edilmesi; aksi durumda Allah'ın âciz olacağı ve cömert olmayacağına dair bir ifadenin kullanılmasıdır.<sup>410</sup>

Gazâlî'nin kullandığı "ebde'", "ekmel" ve "ahsen" kelimelerinden hareketle, Allah'ın en mükemmeli yaratmasının aksi durumda O'nun cömertlik ve kudretine halel getireceği yönündeki eleştiriler, Gazâlî'nin genel düşünce sistemiyle bağdaşmamaktadır. Nitekim daha önce ayrıntılı biçimde ele alınan salâh ve aslah ilişkisi bağlamında Gazâlî, Allah'ın yaratma fiiline ilişkin olarak, yaratmanın Allah'a vacip olduğu veya kulların maslahatından dolayı Allah'ın onları yaratmaya mecbur olduğu yönündeki görüşleri reddetmiştir. Aksine, Allah'ın varlıkları yalnızca ilâhî fazl

---

<sup>410</sup> Gazâlî, *İhyâ*, IV, 542

ve cömertliğiyle yarattığını savunur. Ona göre yaratma fiili ya da kulları mükellef kılacak şekilde yaratmak hiçbir zaman Allah için zorunlu değildir.<sup>411</sup>

Gazâlî'ye klasik dönemde yöneltilen *zorunluluk* ve *salâh-aslah* temelli kelâmî eleştirileri makul görmek zordur. Özellikle "zorunluluk" kavramını, Allah'ın ezeldeki takdiri ve iradesinin vakti geldiğinde gerçekleşmesi bağlamında yorumlayarak, bu yöndeki itirazlara açıklık getirmiştir. Bu nedenle, Gazâlî'nin kullandığı *zorunluluk* terimi ontolojik değil, konunun anlaşılmasını kolaylaştıran epistemolojik bir açıklama aracıdır.

*Zorunluluk* tabirinin yerinde bir kullanım olduğunu belirten ve bu konuda Gazâlî'yi savunan Semhûdî'ye göre, Gazâlî'nin sıklıkla vurguladığı İlâhî irade, kudret ve bilginin âlem üzerindeki tezahürünü tam anlamıyla kavrayabilmek, bu zorunluluk ifadesine bağlıdır. İlâhî irade ile birlikte âlemde görülen ilâhî kudretin, varlık ve âlem üzerindeki her an gözlemlenen cömertlik ve eşyayı hak ettiği konuma yerleştirme işlevi olan hikmetin, bu zorunluluğu gerekli kıldığı ileri sürülmektedir. Dolayısıyla bu bağlamda zorunluluk dışında bir durumun ortaya çıkması düşünülemez. Bu durum, Allah'ın yüceliğini ve sıfatlarının mükemmelliğini ortaya koymaktadır.<sup>412</sup>

Sonuç olarak, İslam düşüncesinin en verimli ve sistematik düşünürlerinden biri olan Gazâlî, yaklaşık iki bin yıllık bir tartışma alanı olan kötülük problemine ilişkin müstakil bir eser kaleme almamış olmakla birlikte, günümüzde bu konudaki görüşleri en çok merak edilen düşünürlerden biridir. Çünkü İslam düşüncesinin bütün formlarına dair fikir üretebilmiş bir mütefekkir olarak, onun interdisipliner nitelikteki kötülük problemine yaklaşımı, en azından İslam düşünce geleneği açısından oldukça değerlidir.

Gazâlî'nin kötülük problemine yönelik yaklaşımlarında birkaç temel tavır öne çıkmaktadır. Bu tavırların genel çerçevesini onun ulûhiyet tasavvuru oluşturmaktadır. Bunlardan birincisi, Gazâlî'nin Mu'tezile'nin salâh-aslâh doktrini başta olmak üzere onların genel düşünce yapısına yönelttiği kelâmî eleştirilerden doğan tutumudur. Gazâlî, Allah'ın mutlak kudret ve kuvvet sahibi olduğu, mülkünde dilediği gibi

---

<sup>411</sup>Gazâlî, *İhyâ*, I, 357

<sup>412</sup> Abdurrahman, "Mümkün Âlemlerin En Mükemmeli ve Semhûdî'nin Gazzâlî Savunması",

tasarruf edebileceği şeklinde güçlü bir ulûhiyet tasavvuruna sahiptir. Bu tasavvurun doğal bir sonucu olarak, Gazâlî müstakil bir kötülüğün bulunmadığını; kötülüğün izâfî olduğunu, akıl yoluyla tam olarak bilinemeyeceğini ve âlemde meydana gelen bazı kötülüklerin adl-i ilâhî ve hikmet ekseninde daha büyük iyiliklerin gerekçesi olabileceğini savunan optimist bir bakış açısına sahiptir.

Gazâlî'nin ikinci temel tavrı ise, Tanrı-âlem ilişkisine dair filozoflara yönelttiği eleştirilerde görülmektedir. Filozofların Mûcib bi'z-Zât Tanrı anlayışına karşılık, Gazâlî Allah'ın fiillerinde irade ve ihtiyarın bulunduğunu ve âlemin sonradan yaratıldığını savunan görüşün en güçlü temsilcilerindendir. Bu çerçevede onun Fâil-i Muhtâr esasına dayanan bir ulûhiyet tasavvuru benimsediği görülmektedir.

Gazâlî'nin iyi ve kötüyü tespit ve taksim etmeye yönelik bu ulûhiyet merkezli yaklaşımının, onun teodise anlayışında da sürdüğü gözlemlenir. İmkân dâhilindeki en iyi âlem görüşü bağlamında geliştirdiği teodise yaklaşımı iki temel üzerine inşa edilmiştir:

**1. Dinî Temel:** Gazâlî'nin ulûhiyet tasavvuru çerçevesinde ortaya koyduğu itikâdî tavrın etkileriyle şekillenen bu temel, dört veçhede kendini göstermektedir:

I. Kişinin iman ve teslimiyetine işaret eden itikâdî veçhe

II. Sabır kavramı etrafında şekillenen ahlakî ve itikâdî veçhe

III. Kötülük bağlamında Tanrı'nın irade, ihtiyar ve kudretinin sorgulanamayacağına dair ulûhiyet temelli yaklaşım

IV. İmtihan ve nihayetinde mükâfat ve mücazat esasına dayalı olarak kötülüğün işlevselliğini ortaya koyan ahiret inancı

**2. Özgür İrade Temeli:** Kişinin fiillerinden sorumlu tutulacağı, bu fiillerin sonuçlarına göre ceza veya mükâfat göreceği esasına dayanan yaklaşım

Gazâlî'nin eserlerinde ayrıntılı şekilde yer alan bu ulûhiyet tasavvurları arasında, kötülük problemine dair görüşlerinde en çok öne çıkan teori, onun "leyse fi'l-İmkân ebde' mimma kân" yani İmkân dâhilindeki en iyi âlem görüşüdür. Bu görüşün temel iddiası, bu âlemde meydana gelen bazı kötülüklerin, eksiklik ve olumsuzlukların zâtî değil arızî olduğu; daha büyük bir iyiliğin gerçekleşmesi için gerekli unsurlar olduklarıdır. Bu kötülükler, adl-i ilâhî ve ilâhî hikmet çerçevesinde hem dünyevî hem de uhrevî iyiliklerin gerekçesi sayılmaktadır.

Gazâlî'nin genel düşünce yapısı göz önünde bulundurulduğunda, onun kötülük problemini filozoflar gibi Tanrı ve âlem arasındaki bir ilişki düzleminde değil; Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin niteliksel bir biçimi olarak ele aldığı görülür. Bu nedenle, ulûhiyet tasavvuruyla bağlantılı olarak hüsûn-kubuh (iyi-kötü) kavramları çerçevesinde meseleyi teolojik bir zemine taşımaktadır. İyi ve kötünün bireysel ve toplumsal koşullara, zaman ve mekâna, kültürel değerlere göre değişkenlik göstermesi, Gazâlî'yi rasyonel bir zeminde nesnel bir iyi-kötü ayırımının yapılamayacağı kanaatine götürmüştür; bu sebeple değerlendirme ölçütünü vahiy ve dine bırakmıştır.



## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

### İBN ARABÎ'DE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

İslam düşüncesinin teorik çerçevesini oluşturan kavram, konu ve problemler kelamî ve felsefî tarzda işlevsellik kazanıp kendilerine özgü paradigmlar oluştururken; İslam düşüncesinin bir diğer ana formu olan irfanî geleneğin, en azından metafiziksel düzlemde bu işlevselliği kazanması ancak Muhyiddin İbn Arabî (1165-1240) ile mümkün olmuştur.

İslam düşüncesinin siyasî, askerî ve insanî açıdan ana yurdundan uzakta, Endülüs coğrafyasının hareketli ve verimli ortamında dünyaya gelen İbn Arabî, tasavvufî formun zühd ve kurumsallaşmış şekli olan tarikat ve tekke yapısının ötesine geçerek, bu formun teorik bir veçhe kazanmasını sağlayan; bu yönüyle farklı açılımlara zemin hazırlayan bir düşünürdür.

İbn Arabî'nin tasavvufî düşüncede açtığı bu yeni yol, kelam ve felsefenin o güne kadar tartıştığı problemlere dair edindiği tecrübeden ilhamla yeni ve orijinal iddialar ve açılımlar içermektedir. Kendine has bir üslup ve sistematiği olan tasavvufî forma farklı bir işlevsellik kazandırmak isteyen İbn Arabî, bilgi, varlık ve değer ekseninde felsefe ve kelamın tartışma konularını yeniden ele almış; irfanî geleneğin kendine özgü kavramlarıyla bu konuları yeniden yorumlamış ve meselelere yeni ufuklar kazandırmıştır. Bu yönüyle, kendisinden sonraki dönemlerde hem doğu hem de batı düşüncesinde etkili olmuş, mirasının sıkça ele alınmasına vesile olmuştur.

İbn Arabî, kendi dönemine kadar felsefe ve kelamın tartıştığı temel konulara vakıf olarak bir düşünce sistematiği inşa ederken, irfanî geleneğe özgü yeni bir metafizik anlayışının temellerini de atmıştır. İslam kelamı ve felsefesinde tartışılan meselelere ilk etapta tenkitçi bir tavırla yaklaşmış, kavramsal paradigmda değişiklikler yaparak konuları farklı bir tasnif ve terkip çerçevesinde yeniden ele almıştır. Bu yaklaşımını yalnızca kelam ve felsefe ile sınırlı tutmamış; tasavvufla ilgili meselelerde de usul ve isimlendirme açısından daha bütüncül bir yaklaşım geliştirmiştir. İleride ayrıntılı olarak ele alacağımız bazı temel teoriler bağlamında, yeni bir metafiziğin (*ilm-i ilâhî*) ve hakikat bilgisinin, irfanî düşünce mirasının ana zemini olmasına imkân tanımıştır.

İbn Arabî ile başlayıp Sadreddin Konevî (1207-1274) ile daha da sistematik hâle gelen tasavvuf/irfan geleneğinin metafizik anlayışının temelini, İbn Arabî'nin teorik düzlemde ortaya koyduğu bazı temel teoriler oluşturmaktadır. İslam düşünce tarihinde

özellikle irfanî gelenekte belirleyici olan vahdet-i vücûd, ayân-ı sâbite, esmâ-i ilâhî ve merâtibü'l-vücûd gibi bu temel teoriler; ulûhiyet tasavvuru başta olmak üzere bilgi, varlık, insan ve âlem görüşü ile Tanrı-âlem ilişkisini anlama ve açıklamada belirleyici rol oynamıştır. İbn Arabî ve Konevî'nin etkili katkılarıyla, konu ve kavramsal bütünlük açısından birbiriyle bağlantılı olan bu teoriler, tasavvufî/irfanî düşüncenin “mistik” bir karakterden belli bir sistematîği ve yöntemi olan daha felsefî bir doktrine dönüşmesini sağlamıştır.

İslam düşüncesinin irfanî formuna doktrinsel düzlemde işlevsellik kazandıran İbn Arabî düşüncesinde herhangi bir konunun sağlıklı biçimde çalışılabilmesi, yukarıda anılan temel teorilerin ele alınmasıyla mümkündür. İbn Sînâ ve Gazâlî'de olduğu gibi, İbn Arabî'de de kötülük problemine dair yazılmış müstakil bir eser bulunmamaktadır. Bu nedenle, düşünürümüzün kötülük problemine dair görüşlerini ortaya koyabilmek için, onun felsefesinin ana zeminini oluşturan eserlerinin dikkatlice incelenmesi ve özellikle temel teoriler başta olmak üzere, görüşlerinin belli bir sistematik çerçevede ele alınması gerekmektedir.

Bu bağlamda, öncelikle İbn Arabî'nin temel teorileri olan *vahdet-i vücûd*, *ayân-ı sâbite*, *esmâ-i ilâhî* ve *merâtibü'l-vücûd* konularını ve bunların alt başlıklarını ana hatlarıyla ortaya koyacağız. Daha sonra bu teoriler ışığında, onun kötülük problemine dair yaklaşımlarını ve bu bağlamda geliştirdiği teodise biçimlerini ele alacağız.

## 4.1. İbn Arabî Metafiziğini Oluşturan Temel Teoriler

### 4.1.1. Vahdet-i Vücûd Teorisi

Tasavvufî düşüncenin ana konularından biri olan *vahdet-i vücûd* meselesi, en azından kavramsal bir kullanım olarak, İbn Arabî düşüncesinde ve onu takip eden şârihler tarafından sıklıkla ele alınmış ve yorumlanmış bir teoridir.<sup>413</sup>

---

<sup>413</sup> Abdülgani Nablusi, *Gerçek Varlık, Vahdet-i Vücûd'un Müdafası*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 34; Hüsamettin Erdem, *Bir Allah-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*, (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1999), 38, 80-81; M, Ferit Kam, *Vahdet –i Vücûd*, Hazırlayan: Mustafa Kara, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 69-78; Sadreddin Konevî, *Vahdet –i Vücûd ve Esasları*, Çev. Ekrem Demirli, (İstanbul, İz Yayıncılık, 2012), 25

"Vahdet" ve "vücûd" gibi iki Arapça kelimedenden oluşan bu kavram terkininde, "vahdet"; tek kalmak, tek başına olmak anlamına gelen "vahide" fiilinin mastar hâlidir. Allah hakkında kullanıldığında vahdet, bölünemeyen, parçalanamayan birlik anlamını taşır. "Vücûd" kelimesi ise Arapça "v-c-d" (vecede) fiilinden türetilmiş olup, sözlük anlamı bulunmak olan; terimsel anlamda ise daha çok "varlık" anlamında kullanılır.<sup>414</sup>

Bazı araştırmacılara göre, İbn Arabî'nin eserlerinde "vahdet-i vücûd" ifadesi doğrudan kullanılmamış olsa da<sup>415</sup> vahdet-i vücûd teorisi, onun varlık tasavvuru, ulûhiyet anlayışı ve Tanrı-âlem ilişkisine dair birlik-çokluk meselesine getirdiği çözüm önerileri açısından merkezî bir öneme sahiptir. Ayrıca *merâtibü'l-vücûd*, *esmâ-i ilâhî ve ayân-ı sâbite* gibi temel teoriler de bu anlayışın teorik çerçevesi içinde şekillenmektedir.

Vahdet-i vücûd, irfanî gelenekte genel bir tanımla "varlığın bir olduğu ve temelinde mutlak, sonsuz ve ezeli bir varlığın bulunduğu; tüm var olanların bu mutlak varlıktan türediği" görüşüdür.<sup>416</sup> İbn Arabî'ye göre de vahdet-i vücûd, "vücûdun birliği" ya da "bütün varlığın birliği" anlamına gelir. *Mutlak Varlık*' Tanrı'nın bizzat kendisidir.<sup>417</sup>

İbn Arabî, "*Varlık birdir, o da Hakk'ın varlığıdır*",<sup>418</sup> diyerek, kelâmın cevher-araz, felsefenin vâcibü'l-vücûd ve mümkünü'l-vücûd ayrımlarına tasavvufî bir bakış açısı sunar. Bu yaklaşımla *mutlak* ve *izâfî* varlık ayrımı yapılarak epistemolojik ve ontolojik düzlemde Tanrı ile diğer varlıklar arasında konumlandırma yapılır. Böylece vahdet-i vücûd teorisi; Tanrı-insan ilişkileri, birlik-çokluk sorunu, insan iradesi, kötülük problemi, sebeplilik gibi metafizik konularla iman, ahlâk ve dinî meseleler hakkında kapsamlı ve sistematik bir düşüncenin ortaya çıkmasına zemin hazırlar.<sup>419</sup>

<sup>414</sup> İbn Manzûr, "v-h-d" *Lisanu'l-Arab*,

<sup>415</sup> Ekrem Demirli, "*Vahdet-i Vücûd*", DİA, (Ankara, TDV Yayınları, 2012), 42/431

<sup>416</sup> Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2016) 9, 552

<sup>417</sup> İsmail Fenni, "*Vahdet-i Vücûd ve Muhyiddin İbn'ül-Arabî*", (İstanbul: Orhaniye Matbaası Yay, 1928), 4

<sup>418</sup> Mustafa Tahralı, "*Füsûsu'l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücud ile Alakalı Bazı Meseleler*", *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi-I*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. 1999), 51.

<sup>419</sup> Demirli, "*Vahdet-i Vücûd*", 42/431-432

Bu teorinin İbn Arabî'nin düşünce sisteminde merkezi bir yer tutmasının nedeni, onun *vahdet* ve *vücûd* kavramlarına yüklediği özgün anlamlardır. *Vahdet*, *ehadiyyet*, *vahdâniyyet* gibi kavramların yanı sıra, *vücûd*, *mevcut*, *vücûd-ı izâfî* ve *vücûd-ı mutlak* gibi terimlerin bütün varyasyonları İbn Arabî felsefesinde belirgin bir kavramsal çerçeveye oturtulmuştur.

İbn Arabî'de Allah'ın varlığı ve birliği itikâdî açıdan çok güçlü bir zemine dayanır.<sup>420</sup> Onun Ulûhiyet anlayışı ve Tanrı-âlem ilişkisinin temel bileşenleri olan esmâ-i ilâhî ve merâtibü'l-vücûd kavramları, özellikle İhlâs Suresi bağlamında geliştirdiği "ahadiyyet" anlayışıyla şekillenir. İbn Arabî, ahadiyeti üç mertebede değerlendirir:

1. *Ahâdiyyet-i Zâtîyye*: Bu mertebede asla kesret (çokluk) yoktur. Allah, zatı itibarıyla ferd olup, hiçbir isim ve sıfatla nitelenmez. Bu mutlak tevhid mertebesidir.<sup>421</sup>
2. *Esmâ ve sıfatın ahâdiyyeti*: Tüm isim ve sıfatlar, zat ile birlik hâlinindedir.
3. *Ahâdiyyet-i Ef'âl*: Allah'ın fiilleri yoluyla varlıkta tezahür eden birliktir.<sup>422</sup>

Bu ahâdiyyet anlayışı, Tanrı-âlem ilişkisine dair önemli ipuçları sunmakta ve vahdet-i vücûd doktrinin temel iddiası "varlığın kaynağı Allah'tır" ilkesini temellendirmektedir.

İbn Arabî, vahdet-i vücûd doktrininin diğeri kurucu kavramı olan *vücûd* (varlık) üzerinden İslam düşünce geleneğindeki varlık anlayışına katkıda bulunur. Vücûdu ikiye ayırır: "*lizâtihi/bizâtihi vücûd*" (zatıyla var olan) ve "*biğayrihi vücûd*" (başkası nedeniyle var olan). Allah'ın vücûdu mutlakdır ve kendi zatı ile vardır. Bu, felsefedeki

---

<sup>420</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. I, Çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık 2011), 20. (Çalışmamızda İbn Arabî'nin en önemli ve hacimli eseri olan Fütûhât-ı Mekkiyye'nin bu basımını kullanacağız. Bundan sonraki dipnotlarda "İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*" şeklinde kullanılacaktır.)

<sup>421</sup> Ahmet Avni Konuk, *İbn Arabî, Füsûsu'l-Hikem, Tercüme ve Şerhi*, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 618, 631. (Tez çalışmamızda bu eserin genel yapısından dolayı İbn Arabî'nin tercüme edilen görüşüne referansta bulunurken "İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*," olarak dipnot kullanılacaktır. Ancak eserin şerhine referansta bulunurken "Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*," olarak kullanılacaktır.)

<sup>422</sup> Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 631-632

zorunlu varlık ile mümkün varlık ayırımına benzer;<sup>423</sup> ancak İbn Arabî, mümkün varlığı izâfî ve itibârî bir gerçeklik olarak tanımlar.

Vücûd-ı izâfî, hakiki bir asla dayanır ve ondan türeyen bir varlıktır. Bu, "vücûd-ı zill", "vücûd-ı mukayyed", "vücûd-ı mümkün" gibi terimlerle ifade edilir.<sup>424</sup> Fakat burada dikkat çekici farklar şunlardır:

1. Allah, varlığın sebebi değildir; zira sebep-sonuç ilişkisi yaratılmışlara ait bir kavramdır.<sup>425</sup>

2. Mutlak varlık (vücûd-u mutlak) ile izâfî varlık arasında zorunlu bir nedensellik ilişkisi kurulamaz.<sup>426</sup>

İbn Arabî'nin bu varlık anlayışı, düşünce sisteminin tamamına sirayet eder. Vücûd kavramıyla Allah'ın zatını ifade eden İbn Arabî hem kelâmî hem de felsefî gelenekle benzerlik taşıırken, onun ve takipçilerinin özgünlüğü özellikle mümkün varlığın kaynağı ve işlevi bağlamında belirginleşir. İleride ele alınacak olan merâtibü'l-vücûd (varlık mertebeleri) teorisinde de açıkça görüleceği üzere, İbn Arabî *şehâdet âleminin* (duyular âleminin) kaynağını da Allah olarak görür, ancak bu ilişkiyi sebep-sonuç düzleminde değil, esmâ-i ilâhînin tecellisi şeklinde açıklar. O, âlemi, vücûdu taşıdığı için *mevcut* olarak adlandırır.<sup>427</sup>

İbn Arabî'nin varlığa ilişkin yaptığı ontolojik ve epistemolojik tasnifler arasında, çalışmamızın asıl konusu olan kötülük probleminde dair ipuçları taşıyan ve sonraki bölümde ele alınacak olan *Merâtibü'l-Vücûd* (Varlığın Mertebeleri) teorisi ön plana çıkmaktadır.

---

<sup>423</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 1, 99; amlf, *Füsûsu'l-Hikem*, 17; Abdurrezzak, Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü: Letâifü'l-Âlâmfi İşârâti Ehli'l-İlhâm*, Tercüme: Ekrem Demirli, (İstanbul: İz yayıncılık, 2004), 577

<sup>424</sup> Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 10

<sup>425</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 3, 137

<sup>426</sup> Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 11; Demirli, "*Vahdet-i Vücûd*" 42/433; amlf, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, (İstanbul: Alfa Yayınları, Aralık, 2017), 221-222

<sup>427</sup> İbn Arabî, "Kitâbü'l-Ezel", *Resâilü İbn Arabî*, Thk: Abdül'l Azîz Sultân el-Mansûb, (Haydarâbâd: İbn al- Arabi Foundation, 2012), 118; amlf, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 2, 484

#### 4.1.2. Merâtibü'l-Vücûd Görüşü

İbn Arabî'nin Tanrı ile âlem arasında var olan ilişkiyi açıkladığı ve işlediği temel teorilerden bir diğeri *Merâtibü'l-Vücûd* teorisidir. Bu teori, varlığı farklı açılardan ele alarak üçlü, beşli, altılı ve yedili mertebelere ayırır. Zâtî önceliği esas alır, Hakk'ın tecellisi ve esmâ-i ilâhînin varlık mertebelerindeki zuhûrunu sistematik biçimde inceler.

Vahdet-i vücûd teorisinde, İbn Arabî'nin Mutlak Varlık olarak “vücûd” kavramını kullandığını ve gerçek vücûdun yalnızca Allah olduğunu belirtmiştik. Ancak İbn Arabî, Allah'ın zâtî varlığından dış dünyaya (şehâdet âlemi) doğru yönelirken, bu geçişi doğrudan değil, bazı varlık mertebeleri aracılığıyla açıklar. Böylece varlığın Allah'tan nasıl tecelli ettiği ve bu tecellinin neye karşılık geldiği detaylandırılır.

Varlığın bu mertebeli yapısı, kelâm geleneğindeki yaratma (*halk/hulk*), felsefi gelenekteki sudûr teorisine karşılaştırılabilecek bir ontolojik temellendirmeye dayanır. Vahdet-i vücûd düşüncesinde bu süreç, *tecellî* veya *zuhûr* kavramlarıyla açıklanır.<sup>428</sup>

Bir tenezzül cihetiyle gerçekleşen mertebelerdeki *tecellî*, esmâ-i ilâhiyenin sürekli zuhûruyla ilişkilidir. İbn Arabî, varlık mertebelerini çeşitli şekillerde tasnif etmişse de biz burada yedili tasnifi esas alacağız. Onlar, “La-Taayyün, Taayyün-i Evvel, Taayyün-i Sâni, Mertebe-i Ervâh, Mertebe-i Misâl, Mertebe-i Şehâdet, Mertebe-i İnsandır”.<sup>429</sup>

**Birinci Mertebe: La-Taayyün** Bu, Ahâdiyyet mertebesidir. Varlığın en mutlak düzeyini ifade eder. Bu mertebede Allah, tüm isim ve sıfatlardan münezzehtir.<sup>430</sup> İbn Arabî'ye göre burası Hak Teâlâ'nın kühüdür; hiçbir itikadî unsur, vücûda dair hiçbir

<sup>428</sup> Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 11

<sup>429</sup> Tahralı, “*Füsûsu'l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücud ile Alakalı Bazı Meseleler*”, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi-2*, 27-31

<sup>430</sup> Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 11

belirti bulunmaz. Kulun isyanı ya da itaati bu düzeyde anlam taşımaz. Allah, bu mertebede yalnızca "Allah" ismiyle müsemmadır.<sup>431</sup>

**İkinci Mertebe: Taayyün-i Evvel** Bu mertebe, Allah'ın mutlak varlık hâlinde ilk belirlenim aşamasına geçişini ifade eder. *Ahâdiyyet, vahidiyyete* dönüşür; bu da vücûdun taayyünâtına başladığı noktadır. İbn Arabî, bu mertebeyi "Hakikat-i Muhammediye" olarak adlandırır. Tüm yaratılmışlar bu hakikatten yaratılır. Felsefi anlamda "birden bir çıkar" anlayışının irfanî denkliği, burada "vâhiden ancak vâhid sudûr eder" şeklinde ifadesini bulur.<sup>432</sup>

**Üçüncü Mertebe: Taayyün-i Sâni** Bu mertebede, Allah'ın ilmindeki tüm varlık suretleri ayrışır ve "*a'yân-ı sâbite*" kavramıyla tanımlanır.<sup>433</sup> Bu suretler henüz dış dünyada varlık kazanmamıştır; Hakk'ın kendine tecellisi (*el-fezû'l-akdes*) sonucu oluşmuşlardır. Bu aşamada ilahlık mertebesi ortaya çıkar ve "esmâ-i ilâhiye" aktif hâle gelir.

Taayyün-i evvel mertebesi, hakikatin küllî tarzda kendisinde câmi olduğu için *Hakikat-i Muhammediye* olarak isimlendirilirken; *Taayyüni Sâni* mertebesi *Ahâdiyyetten* yani teklikten birliğe geçişini ifade eden manada *Vahidiyye* mertebesi olarak isimlendirilmiştir. Teklikten çokluğa geçiş olsa da *Vücûd* halen birliğini muhafaza etmektedir. Bu mertebeden itibaren hakkın isimlerinin ve sıfatlarının zuhûru neticesinde mevcudatın meydana gelişi en azından a'yân-ı sâbite olarak başlamıştır. Dolayısıyla mevcudattan yola çıkarak *Mutlak* ve *Hakikî* vücut olan Hakk'ın zatının anlaşılması mümkündür. Bu mertebe Hakk'ın ulûhiyetinin izhar ve icbarını esmâ-i ilâhî sayesinde meydana çıktığı için ilahlık mertebesi olarak da bilinir.<sup>434</sup>

---

<sup>431</sup> A.g.e., 11, 381, 614, 631; Mahmud Erol Kılıç, "*İbnü'l-Arabî, Muhyiddin*", DİA, (Ankara: TDV yayınları, 1999), 20/501

<sup>432</sup> Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 13; "Kitabü'l Mesâ'il", *Resâil İbn Arabî*, Thk Muhammad Abdu'l- Kerim en Nemri, Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l- İlmiye, 2001) 307; Konevî, *Sadreddin, Füsûsu'l-Hikem'in Sırları*, 19

<sup>433</sup> Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* 17; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 3, 137

<sup>434</sup> Amlf, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 1, 71

**Dördüncü Mertebe: Mertebe-i Ervâh** "*Rûh-ı a'zam, âlem-i rûh, âlem-i emr*" gibi adlarla anılan bu mertebe, a'yân-ı sâbitenin cevher-i basît hâline geldiği düzeydir.<sup>435</sup> Ruhlar bedene muhtaç olmaksızın vardır.<sup>436</sup> İbn Arabî'ye göre bu mertebe, vahdetin çokluğa dönüşmeye başladığı noktadır. İlâhî isimlerin ilmî suretleri olarak ruhlar birbirinden ayrışır.<sup>437</sup>

**Beşinci Mertebe: Mertebe-i Misâl:** Bu mertebe ruhânî ve cismanî âlemler arasındaki geçiş alanıdır. Soyut suretler burada somutlaşmaya başlar. Ruhların bu dünyada alacakları şekillerin örnekleri burada yer alır. Bu düzeydeki varlıklar, ruhlara göre kesif, cisimlere göre latiftir.<sup>438</sup>

**Altıncı Mertebe: Mertebe-i Şehâdet** Bu, varlığın duyularla algılanabildiği en kesif düzeyidir. Maddenin bulunduğu, kevn ve fesadın ortaya çıktığı bu mertebe, aynı zamanda doğal kötülüğün de oluşabileceği alandır. Bu düzeyde hayır-şer, irade, ahlâk gibi insana özgü meseleler somutlaşır.

İbn Arabî'nin Merâtibü'l-Vücûd anlayışında, varlığın ontolojik tasavvuruna yönelik olarak çeşitli mertebelere ayrılması, onun düşünce sisteminin bütüncül bir biçimde ele alınmasını sağlar. Bu mertebeler, İbn Arabî'nin bütün teorilerinin bu kapsamlı yapı içinde bir bütünlük kazanmasına imkân tanır. Bu mertebeler aracılığıyla, hayır-şer, ahlâk, özgür irade gibi insana dair temel meseleler ile ulûhiyet tasavvuruna ilişkin irade, kudret ve ilim gibi sıfatların hangi anlama geldiği hem epistemolojik hem de ontolojik düzlemde daha açık bir şekilde anlaşılabilir.

Şehâdet mertebesi, diğer bütün mertebelerin aksine, Hakk'ın tecellilerinin en kesif şekilde tezahür ettiği düzlemdir. Hak, bu mertebede artık cisimler suretinde zâhir olur. Bu düzey, bölünüp parçalanabilen maddenin bulunduğu mertebedir. Duyularla algılanabilen felekler, unsurlar, madenler, bitkiler ve hayvanlar âlemi bu kapsamda değerlendirilir. İbn Arabî düşüncesinde maddenin genel karakteri dolayısıyla, kevn (*oluş*) ve fesadın (*bozulma*) meydana geldiği; dolayısıyla doğal kötülüğün ortaya

---

<sup>435</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 3, 457; Kılıç, "*İbnü'l-Arabî, Muhyiddin*", 20/503

<sup>436</sup> Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 27-28

<sup>437</sup> A.g.e., 27-28

<sup>438</sup> A.g.e., 71,123; Demirli, "*Vahdet-i Vücûd*"; *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 291

çıkabileceği alan işte bu şehâdet mertebesidir. Bu konu, ilerleyen bölümlerde detaylı bir şekilde ele alınacaktır.<sup>439</sup>

**Yedinci Mertebe: Mertebe-i İnsan** İbn Arabî, bu mertebeye özel bir anlam yükler. İnsan, Hakk'ın bütün isim ve sıfatlarının tecelli ve tezahür ettiği varlıktır. Bu yüzden "Hakikat-i İnsâniyye" bu mertebede en yüce yeri işgal eder. İnsan-ı kâmil, yaratılışın gayesidir; peygamberler ve veliler bu mertebede yer alır. Tüm mertebeleri kuşatan ve Hak'ka dönüşü simgeleyen bu varlık seviyesi, âlemin nihai amacını temsil eder.<sup>440</sup>

İbn Arabî'ye göre bu yedi mertebe arasında kesin sınırlar yoktur. Her biri diğerinin zâhiri ya da bâtını olarak işlev görür. Bu mertebeler bazen iç içe geçmiş daireler, bazen baştan aşağı inen bir düzen içinde tasvir edilir. En son insan mertebesi, varlık mertebelerinin tamamını kendinde topladığı için, Hakk'a dönüşün nihâi aşamasını sembolize eder.

#### 4.1.3. Esmâ-i İlâhî / İlâhî İsimler Teorisi

İslam düşüncesinde kelâmî ve felsefî gelenekte Tanrı ile âlem arasındaki ilişkinin niteliğine dair öne sürülen temel teorilerin ve bunlara bağlı bazı paradigmaların temel iddiası, Tanrı ile âlem arasında zâtî bir ayrım olduğudur. Gerek kelâmın *halk* ve *hudûs* teorilerinde gerekse felsefenin *sudûr* ve *illet-mâlul* teorilerinde belirginleşen bu ayrımın, İbn Arabî ekseninde irfanî gelenekte nasıl ele alındığı önemlidir.

Yukarıda ana hatlarıyla sunduğumuz Vahdet-i Vücûd ve Merâtibü'l-Vücûd teorilerinde, İbn Arabî ve takipçileri tarafından Tanrı-âlem ilişkisinin temel yapısı ortaya konulmaktadır. Bu teorilerde, Ulûhiyet tasavvuru açısından kelâmî ve felsefî yaklaşımlara yakın bir tavır sergilenmekle birlikte; varlık ve âlem tasavvurunda, Mutlak Vücûd olan Hakk'ın tecellisi ve varlığın onun bir gölgesi ya da aynadaki yansıması olduğu şeklinde metaforlarla ifade edilen bir görüş hâkimdir. Tanrı-âlem, varlık-madde ve özellikle birlik-çokluk gibi temel konularda oluşabilecek zihinsel

<sup>439</sup> Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 39

<sup>440</sup> A.g.e., 123-126; Demirli, "Vahdet-i Vücûd"; *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 291; Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", 20/503

karmaşa ve bu bağlamda yöneltilen eleştirilerin farkında olan Şeyh-i Ekber ve onun takipçileri, bu problemleri aşmak adına zât-sıfat ekseninde ilâhî isimler teorisini, *tecellî* ve *zuhûr* kavramlarıyla birlikte kullanmışlardır.

İbn Arabî'nin âlemin meydana gelişine ilişkin en temel yaklaşımlarından biri, Allah'ın ilmî malûmâtına dayalı yaratımıdır. Allah, var edeceğini bildiği şeyi yaratır. İbn Arabî'ye göre ilâhî isimler, âlemin varoluş sebebidir.<sup>441</sup> Her mevcûdun taşıdığı temel hakikat, kendi niteliği ve konumuna göre Esmâ-i İlâhî'den bir isme dayanır. Ona göre, bir şeyin yaratılması *el-Kâdir* ismini, sağlam kılınması *el-Âlim* ismini, mevcûdiyet için seçilmesi *el-Mürîd* ismini, ortaya çıkması *el-Bâsir* ve *er-Râzık* gibi isimleri gerektirir. Âlemden mevcut olan her şeyin çokluğu kadar ilâhî isim olduğunu söyleyen İbn Arabî, bütün isimlerin varlıkta Rab oluşunu ve onları idare etmesini isimlerin varlık boyutunda tahakkuk ve taalluk eden yönüyle açıklar.<sup>442</sup>

İbn Arabî'nin ve tasavvuf geleneğinin, âlemin yaratılışını açıklamada sıkça başvurduğu muteber hadislerden biri "*kuntu kenzen mahfiyyen*" (Ben gizli bir hazineyim...) hadisidir. Bu hadisin ışığında, kenz-i mahfide yer alan ilâhî isimlerin iki yönü olduğu belirtilir. Birincisi, Zât'a taalluk eden yönleriyle hepsi birlik ve aynıdır; ikincisi ise, tecellî ettikleri âlem ve mümkün/mevcûd varlıklarla ilişkileri bakımından farklı manalara sahiptirler.<sup>443</sup> İbn Arabî, isimlerin zâtî boyutlarını bir ve ortak kabul ederken, bu isimlerin varlığa yansımaları sıfatlar üzerinden açıklar. Bu sıfatlar, yalnızca birer izafet ve nispet olup, mümkünü belirleyen esas unsurlardır. İlâhî sıfatlar, ilâhî Zât'ta kâim manalardır. Gazâlî gibi, İbn Arabî de bu sıfatların Allah olmadığını, ancak O'ndan başka da bir şey olmadığını da belirtir.<sup>444</sup>

İbn Arabî, Mutlak Vücûd olan Hakk ile mevcûd/mümkün âlem arasındaki ilişkiyi tesis etmek için ilâhî sıfatları kullanır. Âlemin varlığı ve devamlılığı, bu sıfatların sürekli

---

<sup>441</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 1, 277-280

<sup>442</sup> A.g.e., 277

<sup>443</sup> A.g.e., 279-280

<sup>444</sup> Kılıç, "*İbnü'l-Arabî, Muhyiddin*", 20/504

tecellisiyle mümkündür. Tanrı ile âlem arasındaki bu dinamik ilişki, isim ve sıfatların zuhûruyla canlılık kazanır.<sup>445</sup>

İlâhî isimler bağlamında Allah ile âlem arasındaki ilişkinin niteliğine yeniden dönersek; kelâm ve felsefede belirgin olan zâtî ayrımın, tasavvufî gelenekte bu kadar net olmadığını görürüz. Gerek vahdet-i vücûd ve merâtibü'l-vücûd teorilerinde gerek ilâhî isimler ve bir sonraki başlıkta ele alınacak a'yân-ı sâbite anlayışında, ortak görüş şudur: Âlem, ilâhî isim ve sıfatların zuhûr mahallidir. Zât itibarıyla Allah âlemden ayrıdır ve ondan münezzehtir. Ancak bu ayrılık, ontolojik değil, epistemolojik ve teolojik bir ayrılıktır. Çünkü İbn Arabî'nin genel düşünce sistemi dikkate alındığında; âlemde bulunan her şey Allah'ın isimlerinin tecellisi olduğundan ve bu tecelli dışında başka bir varlık söz konusu olmadığından, âlem Allah'tan tamamen ayrı kabul edilemez. Bu sebeple İbn Arabî, Tanrı-âlem ilişkisini değerlendirirken hem aynılığı hem de ayrılığı birlikte vurgular.<sup>446</sup>

İbn Arabî düşüncesinde âlemin zuhûru, mevcûdun mümkün oluşu ve yaratılışın temeli olan ilâhî isimler, kötülük problemi bağlamında işlevsel bir işleve sahiptir. İleride ayrıntılı biçimde ele alınacağı üzere; Allah'ın *el-Celîl*, *el-Müntakim*, *el-Kahhâr* gibi isimlerinin tecellisi olarak âlemde ortaya çıkan bazı kötülük ve gazap durumlarının açıklanmasında, ilâhî isimler teorisi önemli bir dayanak oluşturmaktadır.<sup>447</sup>

#### 4.1.4. A'yân-ı Sâbite Görüşü

İbn Arabî'nin varlık tasavvurunun anlaşılması için en önemli teorilerden biri "a'yân-ı sâbite" meselesidir. İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışının gerektirdiği temel

---

<sup>445</sup> İbn Arabî, *Risâletü'l-Envâr*, *Resâil*, Thk. Muhammed İzzet, (Kahire: Mektebetü't-Tevfikîyye), 143; M. Mustafa Çakmaklıoğlu, "İbnü'l-Arabî'ye Göre İlâhî İsimlerin Âlemde Tecellisi: Allah-Âlem Münasebeti Etrafında Ortaya Çıkan Bazı Problemler", *Tasavvuf İlmi Araştırmalar Dergisi*, 31(2013/1), 1-32

<sup>446</sup> William C. Chittick, *Hayal Âlemleri –İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi–*, Trc. Mehmet Demirkaya, (İstanbul: Kaknüs Yay., 1999), 42; Çakmaklıoğlu, "İbnü'l-Arabî'ye Göre İlâhî İsimlerin Âlemde Tecellisi: Allah-Âlem Münasebeti Etrafında Ortaya Çıkan Bazı Problemler", 20

<sup>447</sup> İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, 78, 248, 335, 379

tasavvurun hem epistemolojik hem de ontolojik altyapısını oluşturan bu teori, birlik-çokluk meselesi başta olmak üzere, irfânî geleneğin “mümkün” ve “izâfî” vücûd anlayışına yönelik görüşlerinin de ana zemini konumundadır.

En genel tanımıyla “a’yân-ı sâbite”, mümkün varlıkların Allah Teâlâ’nın ilminde sabit olan hakikatleridir.<sup>448</sup> İbn Arabî düşüncesinde a’yân-ı sâbite, dış dünyada bulunan haricî varlıkların ilmi suretlerinin hakikati ve onların Rabb-i hâssıdır.<sup>449</sup> Merâtibü’l-vücûdun ikinci basamağında yer alan bu mertebe, ilâhî tecelli ve zuhûrun mahalli olarak kabul edilir.

Allah’ın yaratması, İbn Arabî düşüncesinde, varlıkların kendilerine takdir edilen istidat ve kabiliyete göre vücûd kazanmaları şeklindedir. Mevcûd olan mümkünât, ancak tecelliye mazhar olmak şartıyla vücut bulabilir. Bu sebeple, “a’yân-ı sâbite vücûd kokusu koklamamış hakikatlerdir”.<sup>450</sup> Varlığın bu ezeli durumu, İslam düşüncesindeki iki temel tartışmaya da kapı aralar. Birincisi, kelâm geleneğinin *hudûs* delilinde savunduğu, varlığın zât ve zaman bakımından sonradan yaratıldığına yönelik görüşe karşılık; irfanî geleneğin, a’yân-ı sâbite kavramı çerçevesinde varlığın ezeli olduğu iddiasıdır. İkincisi ise, a’yân-ı sâbitenin yaratılmamış (gayr-i mec’ûl) olduğuna ve ilmî suretlerinin esmâdan ibaret olup, zât ile birlikte kâim bulunduğuna yönelik tartışmadır.<sup>451</sup>

A’yân-ı sâbite konusuna dair İbn Arabî’nin geliştirdiği anlayış, özellikle bu a’yânların Allah’ın ilminde bulunan ilmi suretler olarak varlığın temel istidat ve kabiliyetlerini barındırmaları yönüyle bazı önemli açıklama imkânları sunar. Bunlardan birincisi; maddenin potansiyel yapısı nedeniyle harici varlıklarda, şehâdet âleminde görülen eksiklik ve şer türü durumların meydana gelmesi, bu istidat ve kabiliyetin bir sonucudur. İkincisi ise, a’yân-ı sâbitenin kader meselesiyle doğrudan ilişkili olmasıdır. Zira, Allah’ın ezeli ilminde bu hakikatler, kendi istidat ve kabiliyetlerine göre Hak’tan

---

<sup>448</sup> Abdurrezzak Kâşânî, *Mu’cemu Istılahatı’s-Sufiyye*, Thk. Abdülâl Şahin, (Kahire Daru’l-Inad, 1992), 55

<sup>449</sup> Konuk, *Füsûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 17

<sup>450</sup> Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994), 234

<sup>451</sup> Konuk, *Füsûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 19-20,810

tecelli ve zuhûru talep ederler. Bu talep, onların ilâhî ilimdeki bilinmişlikleri nedeniyle gerçekleşir. Böylece Hakk'ın iradesi ilmüne, ilmi de ma'lûm olan a'yân-ı sâbiteye tâbi olur. Bu doğrultuda, a'yânların kendi istidat ve kabiliyetleri uyarınca Hak'tan zuhûr etmeleri, Hakk'ın bir hükmü ve kazâsıdır.<sup>452</sup>

*Ehl-i celâl olan kimseler, dünya hayatında kendilerinden sadır olan fiiller neticesinde cezalandırıldıklarında, “Bizden sâdır olan ef’âl, senin ezelde takdir ettiğin şeylerdi; o hâlde bunlardan ötürü cezalandırılmamız zulümdür” itirazında bulunurlar. Ancak Hak Teâlâ onlara, a'yân-ı sâbitelerinin gayr-i mec’ûl olan istidatlarını gösterir ve böylece Hak'kın onlara zulmetmediği, bilakis onların ezeli istidatlarının gereğini verdiği ve işlenen fiillerin kendi özlerinden kaynaklandığı açığa çıkar. “Biz onlara zulmetmedik, velâkin onlar nefislerine zulmettiler”,<sup>453</sup> ayeti de bu durumu teyit eder.<sup>454</sup>*

Bu sistemde Hakk, her şeye istidatları oranında vücûd verir ve onların taleplerine uygun şekilde hükmünü icra eder. “Allah yaptıklarından sorumlu değildir, onlar ise sorumludur.”<sup>455</sup> ayeti de bu gerçekliği ifade eder. Dolayısıyla, ilâhî feyzin engellenmesi söz konusu olmadığından, herkes kendi talebiyle sorumludur. Bu durumu *keşf-i sâk* (a'yân-ı sâbitenin istidatlarının açığa çıkması) olarak adlandıran İbn Arabî, bu keşfin âhiret yurduna özgü olduğunu, ancak ehl-i mârifet için bu durumun dünyada da gerçekleşebileceğini belirtir.<sup>456</sup>

---

<sup>452</sup> A.g.e., 21-22

<sup>453</sup> Nahl, 16/33 E

<sup>454</sup> Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 408

<sup>455</sup> Enbiyâ, 21/23;

<sup>456</sup> Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 408

*Hak, bizim a'yânlarımız üzerine, dünya ve âhirette, saadet-şekâvet, idbâr-ikbâl, noksanlık ve kemâl hükümlerini yalnızca a'yân-ı sâbitenin hususiyet-i zâtîyyesine ve onun verdiği hükme göre verir. Bu iki keşiften ilki, Hakk'ın çeşitli suretlerle a'yân aynalarında tecellîsi; ikincisi ise, bu tecellînin a'yânın zâtî hususiyetlerine ve gayr-i mec'ûl istidatlarına göre olmasıdır.*<sup>457</sup>

A'yân-ı sâbitenin, varlığın istidat ve kabiliyetine uygun bir biçimde tezahür etmesi, İbn Arabî düşüncesinde kötülük probleminin temel zeminlerinden birini oluşturmaktadır. Nitekim vahdet-i vücûdun temel ilkeleri ve varlığa ilişkin görüşler dikkate alındığında, âlemde ortaya çıkan eksiklik ve şer gibi durumların açıklanmasında ve insandan sadır olan fiillerin saadet ya da şekâvet olarak ahlakî değer kazanmasında bu teori önemli rol oynar.<sup>458</sup> Aynı zamanda, bu hususî istidatların zuhûrunun, İbn Arabî'nin kader ve kazâ anlayışıyla da doğrudan ilişkili olduğu görülür. Şimdi bu teoriler ışığında, İbn Arabî düşüncesinde kötülük probleminin nasıl ele alındığını inceleyelim.

---

<sup>457</sup> A.g.e., 406

<sup>458</sup> İbn Arabî'nin ilâhî isimler ve a'yân-ı sâbite görüşü çerçevesinde sıkça dile getirmiş olduğu *istidât*, esmâ-i ilâhî bağlamında ilâhî ilmin konusu olarak ele alınmıştır. Özellikle a'yânların ezelde sahip olduğu ezeli, husûsi öz, nitelik ve yetenek olarak İbn Arabî düşüncesinde ön plana çıkan bu istidât kavramı felsefi gelenekte "imkân" kavramıyla eş değerde anlaşılabilir. Bkz. Kaya, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sinâ'ya İmkânın Tarihi*, 33-66. İbn Arabî düşüncesinde vahdet-i vücûdun genel konsepti bağlamında istidat tek tek bütün fertlere ilişkin bir nitelik ilâhî bir ikram ve imkân olarak sunulmuş olsa da esasında o *merâtibü'l-vucûd'da* yer alan *taâyün-i evvel* mertebesinde esmâ-i ilâhî ve a'yân-ı sabitede takdir edilmiş ilâhî bir nitelik, öz, yetenek olarak ele alınmaktadır. Bkz. Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 406-410; Numan Rakipoğlu "Öznel Tanrı Tasavvurlarının Kaynağı Olarak Sâbit Aynlar: İstidat ve İlâhî İsimler Bağintısı Üzerine Metapsikolojik Bir İnceleme", *Din ve Felsefe Araştırmaları Dergisi*, Haziran 2022,

#### 4.2. İbn Arabî’de Kötülük Probleminin Ele Alınış Biçimleri

İbn Arabî’nin düşüncesinin genel yapısı, kullandığı alegorik dil, konuların ve kavramların oluşturduğu teorik çerçeve, herhangi bir konunun müstakil olarak ele alınıp bağımsız şekilde işlenmesinin pek de mümkün olmadığını göstermektedir. Bu nedenle İbn Arabî’de kötülük problemi başlıklı müstakil bir çalışmaya başlanırken, onun bütün düşünce sisteminin göz önünde bulundurulması ve kavramsal çerçevenin iyi bir şekilde analiz edilmesi gerekmektedir. Biz de bir önceki ana başlıkta, tez çalışmamızın diğer iki önemli düşünürü olan İbn Sînâ ve Gazâlî’de olduğu gibi, İbn Arabî’nin düşünce sisteminde öne çıkan temel teorileri genel hatlarıyla ortaya koymaya çalıştık. Bahsi geçen bu teorilerde yer alan ulûhiyet tasavvuru, âlem görüşü ve varlık anlayışı, kötülük probleminin genel tartışma alanlarını ve tez çalışmamızın ana eksenini oluşturmaktadır. Bu bağlamda, İbn Arabî düşüncesinin özgünlüğüne işaret eden *vahdet-i vücûd anlayışı*, *esmâ-i ilâhî görüşü*, *a’yân-ı sâbite ve merâtibü’l-vücûd teorisi* gibi yaklaşımlar, onun düşüncesinde kötülük probleminin nasıl konumlandığına ve hangi teorik çerçevede ele alınması gerektiğine dair önemli ipuçları sunmaktadır.

Tez çalışmamızın ikinci ve üçüncü bölümlerinde ele aldığımız İbn Sînâ ve Gazâlî, her ne kadar Tanrı tasavvurları ve Tanrı-âlem arasındaki ilişkinin niteliğine yönelik farklı tutumlar benimsemiş olsalar da temelde her ikisi de Allah ile âlem arasında zâtî anlamda ontolojik ve epistemolojik bir ayrım olduğunu net biçimde dile getirmişlerdir. Bu ontolojik mesafeye dayalı olarak kötülük problemine yaklaşımlarında, İbn Sînâ âlem anlayışı bağlamında ay altı âlem görüşü doğrultusunda maddenin kendi doğası gereği inâyet ve cömertliği tam kabul edemeyen karakterine vurgu yaparak kötülüğü Tanrı’dan uzaklaştırma çabasına girişmiştir. Gazâlî ise kelâmın genel düşünce yapısını esas alarak, Allah ile âlem arasındaki ontolojik ayrım ve statüye dayalı *halk ve hudûs* teorileri çerçevesinde bir âlem ve varlık görüşü ortaya koymuştur. Üçüncü bölümde detaylandırdığımız üzere, Gazâlî de kötülüğü Allah’tan uzak tutarak onu günah kavramıyla ilişkilendirmiş ve teolojik-eskatolojik bir çerçevede değerlendirmiştir.

Bu iki düşünürün âlem, varlık anlayışı ve ulûhiyet tasavvurundan farklı bir çizgide duran İbn Arabî’nin, vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde kötülüğü nasıl ve nereye konumlandığı büyük önem taşımaktadır. Varlığın birliğini esas alan vahdet-i vücûd teorisi doğrultusunda, âlemde var olan kötülüklerin kaynağı, meşruiyeti ve bu durumun vahdet-i vücûd ile nasıl bağdaştırıldığı merak konusudur.

İbn Arabî'nin kötülüğe dair görüşlerini kaynağı ve tanımını bakımından sisteminde nasıl konumlandığını açıklamadan önce, onun iyilik ve kötülük hakkında nasıl düşündüğünü yansıtan bazı temel pasajları aktarmak yerinde olacaktır. Daha sonra bu pasajlardan hareketle, İbn Arabî'nin iyilik ve kötülüğe ilişkin hangi temel yaklaşımlara sahip olduğunu, bu yaklaşımları hangi teorik zeminlerde ele aldığını kavramsal bütünlüğü esas alarak değerlendireceğiz.

İbn Arabî, kendi düşünce sistemini ortaya koyarken “*el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*”de kelâm ve felsefenin temel teoriler bağlamında ne tür görüşlere sahip olduğunu belirttikten sonra, “Allah ehlinde olan seçkinlerin görüşü” diyerek kötülüğün Allah tarafından emredilmediği ve istenilmediğini söyler ve şunu ekler:

*Fakat onun (kötülüğün) varlığına hükmetmiş ve onu belirlemiştir. Allah'ın onu dilememiş olmasını şöyle açıklayabiliriz: Bir şeyin kötülük olması, o şeyin kendi hakikati değildir; Allah'ın ondaki hükmüdür. Allah'ın eşyadaki hükmü yaratılmış değildir. Üzerinde yaratmanın gerçekleşmediği şey ise irade edilmiş değildir.*<sup>459</sup>

İbn Arabî'nin bu paragraf bağlamında kötülüğe dair görüşünde ön plana çıkan en temel husus, kötülüğün varlığını kabul etmesidir. Ancak diğer yandan, bunun Allah Teâlâ tarafından bile isteye irade edilmesinin ve doğrudan yaratılmasının da mümkün olmadığını savunur. Bu noktada, âlemde ve eşyada görülen kötülük niteliğindeki unsurların varlığı nasıl temellendirilmektedir? Bu sorunun yanıtı, İbn Arabî'nin düşüncesinde bazı temel yaklaşımlarda ortaya konmaktadır. Bunlar, tez çalışmamız kapsamında detaylandırılacaktır.

İbn Arabî'nin iyilik ve kötülük konusundaki bir diğer önemli görüşü ise iyilik ve kötülüğün kendi özünden kaynaklanan iki nitelik olduğudur. İbn Arabî'ye göre bir şeyin iyi veya kötü olarak kabul edilmesi o şeyin doğasının gereği olan yetkinliğe sahip olup olmamasına, eksik veya tam oluşuna, alışkanlıklara uygun olup olmasına göre değerlendirilir. Ayrıca İbn Arabî, kötülüğün belirlenmesinde şeriatın belirleyici olduğuna dair şu görüşe sahiptir. “Bazı şeylerin iyiliği veya kötülüğü ise yalnızca

---

<sup>459</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. I, 114

Hakk'ın bildiriyle – ki bu da şeriatın bildirimidir – anlaşılır. Bu sebeple iyilik ve kötülük, zaman, şahıs ve hâl şartlarına göre değişkenlik gösterebilir”.<sup>460</sup>

İyilik ve kötülüğün kaynağına ve neye göre belirlendiğine dair temel bir yaklaşımı ortaya koyan bu paragrafta İbn Arabî'nin, tez çalışmamızın üçüncü bölümünde detaylı biçimde ele aldığımız Gazâlî'nin özellikle kötülük konusundaki sübjektif yaklaşımına yakın durduğu görülmektedir. Bu sübjektif tavrına ek olarak, İbn Arabî de tıpkı Gazâlî gibi kötülüğün Allah Teâlâ tarafından va'z edilen şeriat aracılığıyla bildirileceğini belirterek, meseleyi teolojik bir çerçeveye de almaktadır.

Bu iki temel paragraf bağlamında, şimdi İbn Arabî'nin kötülüğü hangi bağlamlar ve biçimlerde işlediğini sırasıyla ele alalım.

#### 4.2.1. İyi ve Kötünün Metafiziksel Temelleri

İyilik ve kötülük, salt ahlakî değerler olmanın ötesinde, düşünce tarihinde özellikle İslam düşünce geleneğinde metafiziği ilgilendiren ontolojik ve epistemolojik kavramlar olarak ele alınmıştır. Metafizik düşünce içerisinde, varlık kavramı etrafında şekillenen “*varlık iyidir, yokluk kötüdür*” şeklindeki temel önerme, bu iki kavramın hem ontolojik hem de epistemolojik bağlamlarda kullanıldığını göstermektedir. İbn Arabî'nin metafiziğinde, “*Mutlak Varlık*” kavramıyla ifade edilen Hakk, sırf hayır ve iyilik olarak değerlendirilmiştir. Ancak vahdet-i vücûd anlayışının doğası gereği, kötülüğün nasıl ve nereye konumlandırıldığı sorusu, bizi İbn Arabî'nin iyilik ve kötülüğe dair teorik zeminine götürmektedir.

İbn Arabî, iyilik ve kötülüğü en temelde metafiziğe dair meseleler olarak ele alır ve bu konuda şu görüşleri ileri sürer: “Yokluk mutlak kötülüktür. Bu, geçmişteki gerçek bilginlerin ortak görüşüdür. İyilik varlıkta, kötülük ise yoklukta bulunur”.<sup>461</sup>

---

<sup>460</sup> A.g.e., 118

<sup>461</sup> A.g.e., 123; İbn Arabî, İslam düşünce geleneğinde özellikle Meşşâî ekoldeki “Tanrı hiçbir şekilde kötülüğün bulunmadığı mutlak iyiliktir. Onun zıddı ise, hiçbir iyiliğin bulunmadığı sırf kötülük olan mutlak yokluk”, görüşünü benimsemektedir.

İbn Arabî'nin bu yaklaşımı, iyilik ve kötülüğün statüsünü ortaya koyarken onun ontolojik ve epistemolojik bakış açısını da yansıtır. Bu çerçevede, bir başka pasajda şöyle der:

*Kötülüğün kaynağı kendisinde kötülük bulunmayan sırf iyilik sahibi olan (hayr-ı mahz), özü gereği Hakk'tır. Bu Mutlak Varlık'ın karşısında yer alan ise sırf kötülük olan (şerr-ı mahz) yokluktur. Ancak âlemde bu anlamda tam bir yokluk yani sırf kötülük bulunmaz.*<sup>462</sup>

İbn Arabî, burada kötülüğü varlıkla ilişkilendirerek İbn Sînâ gibi neoplatonist düşünürlerin kötülüğün ademî (yokluk)<sup>463</sup> olduğu yönündeki görüşüne yaklaşır. Ancak İbn Arabî, varlık dışında hiçbir şeyi kabul etmediği için onun kötülük anlayışı daha çok epistemolojiktir. Çünkü ona göre yokluk diye bir şey yoktur. Var olmayı iyi, yok olmayı ise kötü olarak tanımlar. Diğer yandan kötülüğü, iyiliğin eksikliği şeklinde izafi bir durum olarak gören İbn Arabî, bu anlayışa varlık felsefesinden hareketle ulaşmıştır. Çünkü âlem, mümkün varlık kategorisine dâhildir. Mümkün varlık, bir yönüyle var olup diğer yönüyle yok olmaya elverişli bir yapıya sahiptir. Ancak bu yokluk zâtî bir durum olmayıp, varlığı bilmeye ve derecelendirmeye yarayan epistemolojik bir kavramdır. Bu durumda kötülük, kaçınılmaz olarak âlemin içkin yapısında yer alır. İbn Arabî'ye göre, "Mutlak Varlık'ın bulunduğu mertebenin değeri, mümkünün sahip olduğu yokluğun tam karşısında yer almasıyla ilgilidir. Bu mertebede mümkünün var olma imkânı yoktur; bu yalnızca ulûhiyete aittir".<sup>464</sup>

İyiliğin ve kötülüğün anlaşılması açısından hem ontolojik hem de epistemolojik anlamda kötülüğü metafizik bir kavram olarak ele alan İbn Arabî, aynı zamanda bunu *tecellî* anlayışı kapsamında da değerlendirir. Çünkü mümkün varlık, varlık ve yokluk arasında bir konuma sahiptir. Allah'ın ona sürekli vücûd vererek onu var kılması, *tecellî* anlayışının bir tezahürüdür.

İbn Arabî'nin varlıkla ilgili bir başka kategorizasyonu Hakk ve Halk olmak üzere iki kısımdır. Hakk daimî olan varlıktır. Halk ise imkândır. Âlem imkânın genel tabiatında

---

<sup>462</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 5, 207

<sup>463</sup> Platon, *Timaios*, 29'a, 30 b, c, 31b; Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Sorunu*, 561; Mutahharî, *Adl-i İlâhî*, 138-139; İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ*, II, 100-101

<sup>464</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. I, 114

bulunan yokluk dolayısıyla bu kategoride değerlendirilir ve varlık ve yokluk arasında yer alır. Âlemin varlık kazanmasını İbn Arabî varlık verme biçimi olarak sisteminde önemli yer tutan *Rahmanın Nefesi* olarak değerlendirmektedir. “Âlem, sırf varlık ile sırf yokluk arasında yer alır. Yokluğa bakan yönüyle yokluğu, varlığa bakan yönüyle varlığı kabul eder. Bir yönü karanlık (doğa), bir yönü de ışıktır. Bu ise, mümkün varlığı veren Rahman’ın nefesidir”.<sup>465</sup>

İbn Arabî’nin ulûhiyet anlayışında Allah’ın mümkün varlığa sürekli vücûd vererek onu var etmesi, onun tecelli görüşüyle doğrudan ilişkilidir. Çünkü ilâhî tecelli süreklidir ve onun önünde hiçbir perde yoktur. Allah, “Ol!” dediğinde âlem meydana gelir. Ancak bu âlemde Hakk doğrudan görünür değildir; fakat âlem, Hakk’a görünür şekildedir.<sup>466</sup>

İbn Arabî’ye göre, âlemde ve eşyada bulunan kötülükler, mümkün varlığın yapısından kaynaklanır ve Allah tarafından doğrudan yaratılmış değildir. Ancak, bu durum sonsuza dek sürmeyecektir. Çünkü kötülükler de varlık gibi yokluk ile ilişkilidir ve en nihayetinde yok olacaktır. Kötülüğün kaynağı yokluktur. Bu bağlamda, İbn Arabî’nin ileri sürdüğü *rahmet teodisesi* ile âlemin özünde rahmetin nesnesi olduğu ve yalnızca bazı ikincil sebeplerle gazaba maruz kaldığı düşüncesi,<sup>467</sup> ileride detaylı bir biçimde *rahmet teodisesi* başlığı altında ele alınacaktır.

#### 4.2.2. İlâhî İsimler Bağlamında Âlemde Meydana Gelen Kötülükler

İbn Arabî’nin temel teorilerinden biri olan ilâhî isimler, onun Tanrı-âlem görüşünü ve bu iki varlık düzeyi arasındaki ilişkinin niteliğini belirleyen başlıca unsurlardandır. Tanrı’nın her türlü fiil ve yetkinliği, âleme ilişkin her türlü hüküm ve hikmeti, varlığa dair tüm yaratma ve eylemleri, ilâhî isimlerden kaynaklanmaktadır.<sup>468</sup> İbn Arabî’ye göre, âlemde varlığı olmayan fakat etkisi ve hükmü görülen her şey, gerçekte

<sup>465</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 9, 59-60

<sup>466</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 8, 120; C. 11, s. 67

<sup>467</sup> Chittick, *Hayal Âlemleri*, 161-162

<sup>468</sup> Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan: İbnü’l Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği*, 350

görünmeyen ve “gayb” olarak ifade edilen âleme aittir. Bu gaybın anahtarları ise sadece Allah’ın bildiği ilâhî isimlerdir.<sup>469</sup>

İbn Arabî düşüncesinde ilâhî isimler hem kendilerine özgü anlamlar taşırlar hem de birbirlerine işaret eden çok katmanlı anlamlar barındırırlar. Bu yönüyle ilâhî isimler, zâta, sıfata ve fiile delâlet etme durumlarına göre sınıflandırılabilirler. Aynı zamanda bu çoklu anlam yapısı, İbn Arabî’nin birlik-çokluk meselesine getirdiği açıklamalarda da önemli bir rol oynar.

*Her bir isim zâta delâlet ederken, diğer isimlerle ortak yönler taşır. Bu yönüyle, ilâhî isimler hem müteradif (örneğin Âlim, Allâm, Habîr gibi) hem de zıt anlamlı (örneğin el-Kâdir, es-Semî, el-Hayy, el-Mürîd, eş-Şekûr gibi) yapılar arz eder.<sup>470</sup>*

İbn Arabî düşüncesinde ilâhî isimler zât bakımından bir, nispetleri bakımından ise farklıdır. Her isim, aynı zamanda *Hayy, Kâdir, Semî’, Basîr ve Mütakellim*’dir. Bu durumu İbn Arabî, buğday metaforu ile açıklar: Tüm buğdaylar aynı hakikate sahip olmalarına rağmen, her biri varlık ve özellik açısından farklıdır.<sup>471</sup>

Daha önce Esmâ-i İlâhî bahsinde belirtildiği gibi, İbn Arabî’nin metafiziğinde ilâhî isimler âlemin varoluş sebebidir. Dolayısıyla, âlemde ve varlıkta ne kadar çokluk varsa, o kadar ilâhî isim vardır. İsimlerin boş kalması düşünülemez; çünkü bu, ulûhiyetin işlevsiz kalması anlamına gelir ki bu imkânsızdır. Bu bağlamda, âlemde meydana gelen her türlü bela ve musibet ile hayır ve şer, ilâhî isimlerin âlemdeki tecelli ve zuhûrlarının bir sonucudur.

İbn Arabî, “Ulûhiyet âlemde hem bela hem de afiyet olmasını gerektirir. Örneğin, el-Müntakim (intikam alan) isminin varlıktan silinmesi, el-Ğafûr (bağışlayan), ez-Zü’afv (affeden) veya el-Mün’im (nimet veren) isimlerinin silinmesinden daha önemsiz değildir”.<sup>472</sup> Herhangi bir ilâhî isim hükümsüz kalsa, işlevsiz kalırdı; bu ise ulûhiyetle bağdaşmaz. Bu nedenle her ilâhî ismin bir eseri, bir tecellisi vardır.

<sup>469</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 13, 256

<sup>470</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 8, 91; Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 19

<sup>471</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 1, 281

<sup>472</sup> A.g.e., 107

İlâhî isimlerin anlam ve suret bakımından âlemdeki tüm şeylerin sebebi olması ve işlevlerini sürekli sürdürmeleri, bu isimlerin âlemde hayır ve şer şeklinde tezahür etmelerini kaçınılmaz kılar. Aynı durum, Tanrı'nın âlem ve insan üzerindeki tecellileri ve dinin ceza-mükâfat bağlamında işlevi için de geçerlidir.

İbn Arabî, âlemde meydana gelen bela ve musibetlerin de ilâhî isimlerin hükümleriyle ilişkili olduğunu vurguladıktan sonra âlemin ilâhî isimlerin zuhûruna göre kötü veya iyi şeklinde ayrıldığını ifade eder. İlâhî mertebe, özünde, âlemde hem bela hem de afiyetin bulunmasını gerektirir. Dolayısıyla bunlardan birinin daimî olması söz konusu değildir; çünkü Allah, isimleriyle var olandır ve bu isimler şart hükmündedir. Şart bulunmadan, şartlı da bulunmaz. İbn Arabî bu durumu şu şekilde açıklar: “Âlemde bela ve afiyeti gördüğümüzde şöyle dedik: Bunlar için bir şart bulunmalıdır. Bu şart, Hakkın bela veren, azap eden ve nimetlendiren diye isimlendirilen bir ilâh olmasıdır”.<sup>473</sup>

İbn Arabî, kötülüğün âlemde varlığını, ilâhî isimlerin tecellisi bağlamında temellendirirken bu kötülüklerin yalnız mümkün değil, aynı zamanda gerekli olduğunu da söyler. Ancak, ona göre bu kötülükler zâtî değil, izâfidir. Hayır Allah'tandır; şer ise kula izafe edilse de her şeydeki nihâi sebep ilâhî isimlerin tecellisidir.<sup>474</sup>

İbn Arabî, ilâhî isimlerin varlık ve âlem üzerindeki tüm oluşların sebebi olduğunu hem dünyada hem de âhirette kulun ceza veya mükâfat görmesiyle birlikte ispatlar. Her kulun bir haline uygun düşen ilâhî bir ismi vardır; bu isme onun Rabbi denir. Örneğin, el-Cebbâr isminin tecelli ettiği bir kul, iradesiyle başkalarını etkileyebilir; er-Rahîm isminin tecelli ettiği biri ise Allah'ın merhamet dilediklerine merhamet eder.<sup>475</sup> *Fusûsu'l-Hikem* Şarihi Konuk, bu durumu açıklarken, din'in anlamının “*inkıyâd*”, “*cezâ*” ve “*âdet*” olduğunu söyler. Kişi dinin emirlerine muhalefet eder veya mutâbık

---

<sup>473</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 2, 303

<sup>474</sup> Nisa, 4/79; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 518, 536

<sup>475</sup> İbn Arabî, *Keşfü'l-ma'na an Sırrı Esmâillahi'l-Hüsna*, Tercüme: Ramazan Biçer, İbn Arabî Külliyyatı, (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2019), 312,319; amlf, *Fusûsu'l-Hikem*, 50-51

kalıp onları uygularsa Allah o kişiyi af ve mağfiretiyle ona yaklaşır. Aksi durumda ise Allah o kişiye Kahhâr ve Müntâkim isimleriyle onda tecelli eder.<sup>476</sup>

İbn Arabî düşüncesinde ilâhî isimlerin, *taayyün-i evvel* mertebesinde varlığa ilişkin zorunlu bir şart oluşları, onları eşyanın hakikatının Allah'ın ilmindeki suretleri haline getirir.<sup>477</sup> Buna göre, insanın Allah karşısındaki konumu, dinin sorumluluk esasları ile birlikte düşünüldüğünde, kulun çeşitli halleri ilâhî isimlerin farklı tecellileriyle açıklanabilir. İlâhî isimlerin kul üzerindeki tecellisi; ahlâkî eylemler, irade özgürlüğü ve sorumluluk gibi meseleleri de doğrudan etkiler. A'yân-ı sâbite ile ilgili temel tartışmalar da burada devreye girer:

1. A'yân-ı sâbite, Hakk'ın ilmindeki hakikatler olduklarından yaratılmış değildir (*gayr-i mec'ûl*).<sup>478</sup> Bu durum, bazı kelâmcılar tarafından teaddüd-i kudemâ (birden fazla ezeli varlık) ve ulûhiyetin sınırlanması gibi eleştirilerle karşılanmıştır. Ancak irfanî gelenekte vahdet-i vücûd çerçevesinde bu görüş savunulmuştur. A. A. Konuk bu hususu kaderin sırrı olarak değerlendirir ve "A'yân-ı sâbite zât-ı ulûhiyetten gayri olarak hâriçte zâhir olan umurdan değildirler. Hakk Teâlâ'nın niseb ve şuûnât-ı zâtiyesi ise ezelden ebede kadar değişim ve dönüşümden münezzehtir". Dolayısıyla o a'yân-ı sabitenin değişmeyeceğini söyler.<sup>479</sup>

2. A'yân-ı sâbite değişmeyen hakikatlerdir. Eşyada meydana gelen her türlü değişim, dönüşüm, hayır ve şer gibi durumlar eşyanın istidatlarından kaynaklanır. Bu istidatlar da eşyanın sabit ayn'ındaki hakikatine uygun şekilde ortaya çıkar. Bu durum, İbn Arabî'nin "*ilim ma'lûma tâbidir*" ilkesi çerçevesinde ifade edilir. Böylece istidat kavramı, varlık için apriori bir belirleyicilik arz eder.

---

<sup>476</sup> A.g.e., 78

<sup>477</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 39.; Dâvûd el- Kayserî, *Mukaddemât. Fusûsu'l-Hikem'e Giriş*, Çev. Turan Koç, Mehmet Çetinkaya, (İstanbul: İnsan Yayınları. 2011), 49

<sup>478</sup> Kayserî, *Mukaddemât*, 57-58; Konevî, *Tasavvuf Metafizigi*. Çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 24; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*; 17-18.

<sup>479</sup> Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 26

A. A. Konuk âlemde ve eşyadaki ilâhî isimler ve a'yân-ı sâbitelere ilişkin tüm tecelli ve zuhûrları, hayır ve şer dâhil olmak üzere, İbn Arabî'nin kazâ ve kader görüşü çerçevesinde değerlendirir.<sup>480</sup>

Kelâm geleneğinde kazâ ve kader, insan fiilleri ve sorumluluğu açısından akîdevî bir mesele iken; İbn Arabî metafiziğinde bu konu, onto-epistemik bir açıklama modeline dönüşmüştür. Bu çerçevede, şimdi İbn Arabî'nin kazâ ve kader anlayışını detaylı biçimde ele alabiliriz.

#### 4.2.3. Kazâ – Kader ve A'yân-ı Sâbite Teorisi Bağlamında Kötülük

Varlığın birliği ve ilâhî iradenin tekliği kapsamında insan ve onun iradesi, eylemlerinin yapısı, kaynağı ve neticesine ilişkin sorumluluğu gibi pek çok mesele, vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde önem arz etmektedir. Bu bağlamda İbn Arabî'nin önceki bölümlerde ele aldığımız a'yân-ı sâbite görüşü, Allah'ın ezeli ilmiyle eşyaya dair varlık tasavvurunu açıklarken aynı zamanda kader anlayışının da temelini oluşturmaktadır. A'yân-ı sâbite anlayışının hem varlık ve eşya düzleminde hem de insan merkezli teolojik zeminde ele alınması, onun kader görüşünün iki yönlü bir bağlamda incelenmesini gerektirir. Bunlardan ilki varlık ve eşya boyutunu, ikincisi ise insanın sorumluluğunu ilgilendiren teolojik boyutu ifade eder. Bu ayrım, kazâ ve kader konusunun kötülük problemiyle olan ilişkisini daha net biçimde ortaya koyacaktır.

Hakk'ın isimlerinin suretleri ve eşyaya ait hakikatler olan a'yân-ı sâbite, bir yönüyle esmâ-i ilâhiyeye nispetle değişmez ezeli hakikatlerdir; diğer yandan ise kevn ve fesâd âlemi olan şehâdet âleminde, bir takım istidât ve kabiliyetlerle belirli şekillerde zuhûr eden varlıkların temelidir.

İbn Arabî, kader ve kazâ meselesini iki temel önermeyle a'yân-ı sâbiteye bağlayarak temellendirir: “İlim ma'lûma (a'yân-ı sâbite) tâbidir” ve “Ma'lûm (a'yân-ı sâbite) yaratılmamıştır”.<sup>481</sup> Buna göre Allah, ilminde sabit olan, yaratılmamış ve ezeli hakikatleri (a'yân-ı sâbite) bilir ve bu hakikatler Hakk'ın bilgisine uygun olarak varlık

---

<sup>480</sup> A.g.e., 76

<sup>481</sup> A.g.e., 408

kazanır. Dolayısıyla Allah'ın yaratması, ma'lûma, yani a'yân-ı sâbiteye bağlıdır.<sup>482</sup> Allah, ilminin gereğini yerine getirir; bu bilgi ise değişmezdir.<sup>483</sup> Bu yaklaşım, İbn Arabî'nin kazâ anlayışının temelini oluşturur.

İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*'de *Üzeyir* kelimesinde kazâ kavramını şu şekilde açıklar: “Bil ki, kazâ Allah'ın eşyadaki hükmüdür ve bu hüküm, Allah'ın eşya hakkındaki ilmüne dayanmaktadır. Bu ilim, ma'lûmâtın kendi nefislerinde nasıl sabit ise, o sabitlik derecesiyle Hakk'a yansıtıkları şekliyle vuku bulur”.<sup>484</sup>

İbn Arabî *Risâle-i Lübbü'l-Lüb* ve *Sırru's-Sır* adlı eserlerinde ise kazâ ve kaderi şu şekilde tanımlar:

*Kazâ, eşyanın ilm-i ilâhîde hangi hâl ve şekilde takdir edilmişse, o hâl ve şekil üzere topluca hükme bağlanmasıdır.*

*Kader ise, her bir varlığın istidadı gereği olarak zamanla şehâdet âleminde yavaş yavaş zuhûr etmesidir. Yani zamanı geldiğinde, o şey kendi istidadı doğrultusunda ortaya çıkar.*<sup>485</sup>

Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, his ve şehâdet âleminde meydana gelen her olay ve değişim, ilmî ilâhîde sabit olan a'yân-ı sâbite ile, yani istidat ve kabiliyetle ilgilidir. Varlığın ilmî suretleri hangi istidat ve kabiliyetler üzere ise Hakk, onları o şekilde bilmekte ve yaratmaktadır. Bu ilmî suretler yalnızca taayyün-i evvel mertebesinde kuvve hâlinde bulunmaktadır. Dolayısıyla, kazâ ilâhî boyutta zaman ve mekânla kayıtlı değildir. Çünkü henüz şehâdet âleminde vücut bulmamıştır.

İnsan ve diğer varlıkların şehâdet âleminde vücut kazanması, onların ilâhî ilimde hangi hakikat üzere yer aldıkları ile doğrudan ilişkilidir. Bu hakikatlerin istidat ve

---

<sup>482</sup> Chittick, W. *Sûfinin Bilgi Yolu: İbn Arabî'nin Metafiziğinde Hayal*. Çev. Ömer Saruhanoğlu, (İstanbul: Okyanus Yayınları, 2016), 336; Cumali Kösen, “İslam Düşüncesinde Hür İrade Problemi: İbn Arabî Örneği”, *Premium e-Journal of Social Sciences (PEJOSS)*, 2020, 4(7), 226-238.

<sup>483</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 3, 277

<sup>484</sup> Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 820

<sup>485</sup> İbn Arabî, *Risâle-i Lübbü'l Lüb ve Sırru's-Sır*, Tercüme: İsmail Hakkı Bursevî, İbn Arabî Külliyyatı, (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2019), 191

kabiliyetleriyle ilgili olarak, âlemde saadet-şekavet, eksiklik-noksanlık gibi durumlar ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda, kazâ kavramı bu süreçte önemli bir yer tutar.<sup>486</sup>

Hidayet, dalâlet, hayır ve şer gibi durumlar da a'yân-ı sâbitede bulunan temel istidat ve kabiliyetlerin birer sonucudur. Bu nedenle, âlemde meydana gelen zulüm, eşyanın istidadından kaynaklanır; Allah doğrudan zulmü yaratmamıştır. İbn Arabî, insanın sergilediği zulüm ve kötülüklerin de kendi istidat ve kabiliyetinden doğduğunu, bunların Allah'tan gelmediğini ifade eder. Bu görüş, ahlakî kötülük bağlamında insanın hür iradesi ve sorumluluğu ile ilişkilidir. Çünkü insan, hangi yönde ve nasıl davranacağını kendi istidadı doğrultusunda belirler. Ancak burada büsbütün kişinin yaptıkları ve davranışlarında tamamen özgür olduğu ve kendi iradesi ile her şeyi yaptığı söylenemez. Burada hayrın ve şerrin, hidâyet ve dalâletin kişiden sâdır olmasında a'yân-ı sâbite'nin rolü ve Hakk'tan ne istediği belirleyicidir. Dolayısıyla zulüm, hayır, şer bir yönüyle ilm-i ilâhîdeki ezelî hakikatler diğer yönüyle mizaç ve istidatın kaynağı olan a'yân-ı sâbite'nin o yönde tahakkuk etmesiyle meydana gelir.<sup>487</sup>

Diğer taraftan hayır ve şerrin genel durumu göz önünde bulundurulduğunda hayır insanın mizacına uygun olan; şer ise uygun olmayandır.<sup>488</sup>

Kader konusu, İbn Arabî'nin *merâtibü'l-vücûd*, *esmâ-i ilâhî* ve *a'yân-ı sâbite* gibi teorilerinin ortak zemininde ele alınmaktadır. O, kaderi “eşyanın kendi ayn'ında sabit olan hakikat üzerine, ilâhî hükmün belirlenmiş bir zaman ve mekânda tezahür etmesi” olarak görür. Bu bağlamda kader, esmâ-i ilâhî'nin şehâdet âleminde kendi istidat ve kabiliyeti çerçevesinde tecelli etmesidir. Dolayısıyla, varlıkların zamanı ve mekânı geldiğinde harici vücut kazanmaları kaderin bir tezahürüdür.

İbn Arabî, kaderi aynı zamanda Allah'ın yaratmasındaki mükemmelliğin bir ifadesi olarak görür. Her varlık kendisine verilen kaderi yaşar. Ancak, bu kader, zamana bağlı bir şekilde mümkün varlığa aittir; Allah'ın yaratması ise zamana bağlı değildir.

Kaderin bilinmesine gelince; İbn Arabî, bunun yalnızca peygamberlerin dahi ötesinde bir makamla mümkün olabileceğini ve bu makama erişmiş bir kimsenin bulunmadığını

---

<sup>486</sup> Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 820

<sup>487</sup> A.g.e., 415

<sup>488</sup> A.g.e., 718

ifade eder. Ancak, bazı seçkin kişiler, kaderin varlıktaki hükmünü ve sırrını idrak edebilir.<sup>489</sup>

Sonuç olarak, İbn Arabî düşüncesinde kazâ, eşyanın hakikati, ilâhî ilimdeki sübûtu ve hükmüdür; kader ise kazânın gerçekleşmesi, açığa çıkması ve teferruat kazanmasıdır.<sup>490</sup>

İslam düşünce geleneğinde kazâ ve kader çoğunlukla aynı anlamda değerlendirilmişse de İbn Arabî düşüncesinde bu kavramlar iki açıdan özgün bir şekilde ele alınır. Bunlardan *birincisi*, “ilim ma‘lûma tâbidir” önermesi çerçevesinde, Allah’ın ilminde değişmez hakikatler olarak yer alan a‘yân-ı sâbitelerle bağlantılı biçimde, dış dünyadaki bütün varoluşların ilâhî ilimdeki bu hakikatlere uygun şekilde gerçekleşmesidir. *İkincisi* ise, dış dünyadaki bütün varlık ve olayların bu ilâhî ilimdeki örneğe uygun olmak zorunda olmasıdır.<sup>491</sup>

Bu durum, ilk bakışta cebri bir anlayışı çağrıştıracaktır. Ancak İbn Arabî ve Ekberî gelenek, bu eleştiriye iki şekilde cevap vermektedir.

Birincisi: İlâhî ilimde sabit olan suretlerin zorunluluk nedeniyle dış dünyada varlık kazanması, zamansal açıdan aynı anda olup biten bir durum değildir; bu, tedricî bir süreçtir.

İkincisi: İnsan bu süreci ancak olay gerçekleştikten sonra idrak edebilir. Dolayısıyla, burada söz konusu olan cebri bir zorunluluk değil, ilâhî ilmin ezeliğiyle ilişkili olarak varlığın düzenli ve hikmetli bir şekilde zuhûrudur.

İbn Arabî, kaderin insan boyutuna ilişkin değerlendirmelerinde, *Füsûsu’l-Hikem*’in “Şît” kelimesine dair bölümünde, kaderin sırrı bağlamında isteme ve dua eylemlerinin zaman, mekân ve istidat açısından nasıl gerçekleşmesi gerektiğine işaret eder. Bu noktada kader, artık insanın temel istidat ve kabiliyetiyle ilişkili bir mesele hâline gelir. Bu da irade ve ihtiyar bağlamında ahlakî açıdan ele alınması gereken bir boyutu ifade

---

<sup>489</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 6, 280-288

<sup>490</sup> Dâvûd Kayserî, *Şerhu Fusûsu’l-Hikem Cilt II*, Thk. Hasanzâde Âmulî, Tercüme: Tahir Uluç, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023), 19

<sup>491</sup> İbn Arabî, *Füsûsu’l-Hikem*, 47; Demirli, *Füsûsu’l-Hikem*, 413

eder. Dolayısıyla bu mesele, İbn Arabî'nin ahlakî kötülük bağlamındaki görüşleri kapsamında yeniden ele alınacaktır.

#### 4.2.4. Din, İyi ve Kötünün Belirleyicisidir

İbn Arabî, iyilik ve kötülüğün metafiziksel köklerine dair görüşlerine ek olarak, iyi ve kötünün niteliğini belirleyen bir diğer temel faktörün de din olduğunu ifade eder.

İbn Arabî *iyilik veya kötülüğü yalnızca Hakk'ın bildirmesiyle bilineceğini söyler* ve bu konu hakkında şöyle der: “Şu kötü, bu iyi” şeklindeki hükümler, şeriatın bildirimine dayanır; bu, mutlak bir hüküm değil, bağlamsal bir bildiridir”.<sup>492</sup> Dolayısıyla zaman, kişi ve koşullara göre iyilik ve kötülük hakkında farklı değerlendirmeler söz konusu olabilir.

İslam düşünce geleneğinde özellikle Mu'tezilî ekol, iyilik ve kötülüğün akıl yoluyla bilinebileceğini ve bu değerlerin nesnel olarak var olduğunu savunur. Buna karşılık Gazâlî'nin izafilik eksenli eleştirisine benzer şekilde, İbn Arabî de iyilik ve kötülüğün ancak şeriatın bildirmesiyle anlam kazanabileceğini belirtir.<sup>493</sup> Bu bağlamda çeşitli örnekler verir: Bir kişiyi öldürme fiilinin iyi ya da kötü olması, onun hangi nedenle yapıldığına bağlıdır; kasten mi, had cezası olarak mı, yoksa kısas gereği mi? Bu fiilin iyi ya da kötü olmasını belirleyen, dinin o fiil hakkındaki hükmüne uygunluk veya aykırılıktır. Kasten adam öldürme kötüyken, kısas ya da had cezası kapsamında yapılan öldürme meşrudur. Benzer şekilde, nikâhlı bir ilişki meşru ve iyiyken, nikâhsız bir ilişki zina sayılır ve kötüdür. Tüm bunlar, dinin hükümleriyle anlam kazanır.<sup>494</sup>

İbn Arabî, bu değerlendirmeleri yaparken insan bilgisinin, hakikatlerin ve suretlerin idrakinde sınırlı olduğuna da işaret eder. Âlemde meydana gelen her şey Allah'ın meşîetine göre gerçekleşir. Günah olarak kabul edilen eylemler dahi bu meşîetin bir parçasıdır. Dolayısıyla şeriat, Hakk'ın meşîetine uygun olarak teşekkül eder.<sup>495</sup>

---

<sup>492</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 1, 118

<sup>493</sup> A.g.e., 102

<sup>494</sup> A.g.e., 118

<sup>495</sup> İbn Arâbî, *Füsûsu'l-Hikem*, 178-179; Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 558

İbn Arabî, kötülük ve iyiliğin yaratıcısı olarak Allah'ı görür. Bu yönüyle, kötülüğün cebrî biçimde âlemde bulunduğu yönündeki görüşe yaklaşır gibi görünse de meseleyi insan açısından "*kesb*" kavramı ile,<sup>496</sup> âlem ve eşya açısından ise "*rahmet*" kavramı ile açıklar. Ona göre, kötülüğün fiil olarak insandan sadır olması, kişiyi değil eylemi kötü kılar. Fiilin yaratıcısı Allah'tır, fakat sorumluluk fiilin Allah'ın koyduğu amaçlara ve dinin ölçülerine uygun olup olmamasına göre değerlendirilir. İnsanın gayesine uygun olmayan bir fiil doğrudan kötülenmez; yalnızca şeriatın uygun görmediği eylemler kötüdür. Bu düşüncelerini yalnızca *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de değil, aynı şekilde *Füsûsu'l-Hikem*'in "Yunus" bölümünde de dile getirir ve "Şeriatın kötülediği şey kötülenir. Şeriat bir şeyi kötü görmüşse, Allah'ın bildirdiği bir hikmete binaen kötülenmiştir". der.<sup>497</sup> İbn Arabî bu konudaki görüşünü ortaya koyarken insan hayatının değerini ve korunmasını amaçlayan Kur'an'daki kısas örneklerini verir.<sup>498</sup>

İbn Arabî, eşya boyutunda doğal kötülükler olarak görülebilecek bazı durumların da meşîet-i ilâhî gereği olduğunu kabul eder. Ancak, bunlar, doğrudan tekvinî emir değildir; dolaylı biçimde ilâhî emirlerdir. Âlemdeki iyi ve kötü değerlendirmesi, mutlak anlamda değil, bağlama göre yapılır. Daha büyük bir iyiliğin gerçekleşmesi adına, daha az kötülüğün bulunması kabul edilebilir. Bu düşünce doğrudan İbn Arabî'nin *rahmet* anlayışıyla ilişkilidir. Çünkü ona göre rahmet, her şeyi kuşatmış ve ilâhî gazabı aşmıştır.<sup>499</sup>

---

<sup>496</sup> İnsandan sadır olan fiillerin var olmasını sağlayan Allah, fiilin irade edilmesini insana bağlayarak kesb kavramını kullanır. Kesb mümkün iradesinin bir şeyi yapmaya yönelmesi ve yöneldiği şeyi Rabbin takdir etmesi ve yaratması olarak görür. İbn Arâbî, *Füsûsu'l-Hikem*, 179; amlf, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 1, 101, 107. İbn Arabî'nin bu *kesb* yaklaşımı değişkendir. O bazen Eş'arîlerin kesb konusundaki yaklaşımının ilâhî iradeyi sınırladığını iddia eder ve fiilleri her yönüyle doğrudan Allah'a nispet eder. Bkz. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 13, 145,148

<sup>497</sup> İbn Arâbî, *Füsûsu'l-Hikem*, 183,

<sup>498</sup> Bakara 2/179

<sup>499</sup> İbn Arâbî, *Füsûsu'l-Hikem*, 179; İbn Arabî'nin *Rahmet* görüşü onun teodise görüşü olarak ilerde daha da detaylandıracağımız bir konu olacaktır. İbn Arabî, Allah'ın bilgisinde saklı olan bir sırrı ilâhîye dikkat çekmek için bu argümanı kullanırken esasında burada bir üst başlıkta ele aldığımız onun kaza ve kader görüşüne de kapı aralamaktadır.

#### 4.2.5. İbn Arabî’de Ahlakî Kötülük

Kötülük problemiyle ilgili temel tartışmalar, Allah tasavvuru ile âlemde meydana gelen kötülüklerin nasıl açıklanacağına yönelik çelişkiler etrafında yoğunlaşır. İslam düşünce geleneğinde bu tartışmalar bağlamında, Allah ile âlem arasındaki ilişki göz önünde bulundurulduğunda, kötülük en temelde insanın irade ve ihtiyarı neticesinde ortaya çıkan davranışları ve bu davranışların niyet bağlamındaki yönelimlerini ifade eder. Bu ise doğrudan ahlakî bağlamla ilişkilidir.

İnsanın iradesi, ihtiyarı, sorumluluğu ve özgür irade gibi temel konular, ahlakın merkezî meseleleridir. İbn Arabî düşüncesinde de ahlak, hem nefis merkezli bir kavram olarak hem de tasavvufî bir yapı içinde dinî bir karakterle ele alınır.

Ahlakî kötülük; sorumluluk, özgür irade, fiillerin ihtiyârî veya iztîrârî oluşu gibi birçok temel tartışmayı kapsayan geniş bir alanı temsil eder. İbn Arabî’de bu tartışmaların ele alındığı başlıca bağlam, onun insan anlayışı ve bu anlayışa zemin teşkil eden a’yân-ı sâbite gibi bütün diğer metafizik teorileridir. Bu çerçevede İbn Arabî metafiziğinde insanın özgür iradesi, fiillerinin cibrî mi yoksa ihtiyârî mi olduğu ve bu fiillerin sorumluluğunun kime ait olduğu gibi temel meseleler değerlendirilmelidir. Böylece İslam düşünce geleneğinde kötülüğün en açık biçimiyle kabul edildiği ahlakî kötülüğe dair İbn Arabî’nin özgün görüşleri daha iyi anlaşılabilir.

İbn Arabî’nin ahlakî kötülük anlayışına geçmeden önce, onun ahlak hakkındaki temel yaklaşımlarını kısaca ortaya koymak faydalı olacaktır.

İbn Arabî’ye göre ahlak, nefsin bir hâli olup, davranışların bir düşünme ameliyesi olmadan ve bilinçli bir tercihe meydana bırakmadan insandan kendiliğinden sadır olmasıdır.<sup>500</sup> Azim, gayret ve belli alıştırmalarla güzel ahlakın kişide yerleşik bir özellik hâline gelebileceğini söyleyen İbn Arabî, ahlakı üç türe ayırır. Bunlar, *geçişli*, *geçişli olmayan* ve *ortak ahlak*.

**Geçişli ahlak**, başkalarına fayda sağlama veya zararı engelleme amacıyla ortaya çıkar; bağışlama, hoşgörü, tahammül gibi davranışlarla somutlaşır.

**Geçişli olmayan ahlak**, kişinin kendi iç dünyasındaki manevî yükselişini ifade eden bireysel tutumları kapsar.

---

<sup>500</sup> İbn Arabî, *Tehzibü’l-Ahlak Mev’ize-i Hasene*, (Tercüme: Onur Şenyurt), 232

**Ortak ahlak**, başkalarına karşı sabırlı ve anlayışlı olmayı ifade eder.<sup>501</sup>

İbn Arabî'ye göre bu ahlakî erdemler, kişinin kendisi ve başkaları için yaptığı iyiliklerdir. Bu güzel ahlakın kaynağı nefis ve dindir. Olgunlaşma, ahlaken gelişmekle mümkündür. İnsanın kötü davranışlardan uzak durabilmesi, erdemli olmanın kurallarına uyması ahlakî disiplinle mümkündür.<sup>502</sup>

İbn Arabî'nin ahlak görüşü, büyük ölçüde Neoplatonik nefis merkezli yaklaşımlarla örtüşür. Ona göre insanlar arasındaki ahlak farklılıkları, nefis türlerinin farklılıklarından kaynaklanır. O nefsi üçe ayırır: Nefs-i Şehvânîye (arzular), Nefs-i Gazabiyye (öfke, cesaret), Nefs-i Nâtıka (akıl, düşünce). Nefsi Şehvaniye, insan ve hayvanlarda bulunur. Beden tarafından duyulan şehvî arzuların gerçekleştiği bu nefis en kuvvetli nefis türüdür. İnsanı ele geçirdiğinde birçok günahı işleten bu nefis, kâmil insan ve ilim adamlarında az bulunur. Nefs-i Gazabiye hem hayvanda hem de insanda bulunur. Gazap, öfke, cesaret ve yenme bu nefis sayesinde ortaya çıkar. Kontrol altına alınmazsa öfke, kin, nefret ve intikam duyguları nedeniyle kanun ve kurallara karşı gelir. Yırtıcı bir hayvan gibi olur. Nefs-i Nâtıka ise insanı hayvandan ayıran nefis türüdür. Düşünme ve iyiyi kötüden ayırt etme bu nefis sayesinde olur. Güzellikler, çirkinlikler bu nefis sayesinde fark edilir. Bu nefis nedeniyle insan aklını kullanarak güzel, iyi ve doğruyu takip ederse güzel ahlak sahibi olur.<sup>503</sup>

Ahlakın nefis-i nâtıka ile kazanılması, onu akla dayalı bir erdem hâline getirir. Bilgi ile kötü ahlak bir arada bulunmaz; çünkü bilgelik hoşgörü ve merhamet doğurur. Kötü ahlakın nedeni cehalettir. İbn Arabî'ye göre, "Bilgi ve kötü ahlak bir araya gelmez. Her âlim geniş bir hoşgörü ve merhamet sahibidir. Kötü ahlak ancak darlıktan ve zorluktan ortaya çıkar ve bunun nedeni bilgisizliktir".<sup>504</sup>

İbn Arabî, faziletleri (iffet, kanaat, namusu muhafaza etme, vakar, sevgi, merhamet, vefa, tevazu, emanete hıyanet etmemek, sabır, adalet, doğru konuşmak vb.) ve reziletleri (sefahet, açgözlülük, aptallık, saçmalamak, sertlik, adilik, vefasızlık hıyanet,

---

<sup>501</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 1, 80

<sup>502</sup> İbn Arabî, *Tehzibü'l-Ahlak*, 231

<sup>503</sup> A.g.e., 231-236

<sup>504</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 13, 282

kötülük, cimrilik, kıskançlık, haksızlık, yalan vb.) açıkça ayırarak ahlakî davranışları sınıflandırır.<sup>505</sup>

İbn Arabî'nin ahlak konusunda özgün yaklaşımı ise, ahlakın ilâhî isimlerin insandaki tecellisiyle ilişkili olduğunu vurgulamasıdır. "Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak" hadisini bu bağlamda yorumlayan İbn Arabî, güzel ahlakı doğuştan gelen bir durum olarak görür ve ilâhî isimlerin yansıması olarak kabul eder.

İbn Arabî ilâhî isimler bağlamında ahlakı üçe ayırır:

1. Sadece yaratıklara karşı sergilenen ahlak (örneğin: er-Rahîm),
2. Hem Allah'a hem mahlûkata karşı sergilenen ahlak (örneğin: el-Gafûr),
3. Sadece Allah'a karşı sergilenen ahlak (yaklaşık üç yüz özellik). Bu ahlakların karşılığı yalnızca kendilerine özgü bir cennettir.<sup>506</sup>

Güzel ahlak, ilâhî isimlerin tecellisiyle kişide ortaya çıkar. Örneğin *Kerem* ile ahlaklanan kişiye kerîm, Rahmet ile ahlaklanana rahîm denir. Bu ahlaklanma yolu ise tasavvuftur.<sup>507</sup>

Ancak, İbn Arabî'ye göre, kötü ahlak da potansiyel olarak insanda mevcuttur. Bu potansiyelin fiile dönüşmesi, nefsin yönetilememesiyle ilgilidir. Bu bağlamda ahlakî kötülük meselesi, özgür irade, fiilin fâili olma ve sorumluluk gibi temel sorularla iç içe geçmiştir.<sup>508</sup>

İbn Arabî'ye göre insan, ilâhî isimlerin tecellisine mazhar bir varlıktır. "Allah, Âdem'e bütün isimleri öğretti"<sup>509</sup> ayetine dayanarak, insanın iyi-kötü, güzel-çirkin, adil-zalim gibi her türlü fiili gerçekleştirebilecek bir potansiyele sahip olduğunu söyler.<sup>510</sup>

---

<sup>505</sup> İbn Arabî, *Tehzibü'l-Ahlak*, 236-240

<sup>506</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 6, 305-306

<sup>507</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 8, 24; C. 13, 256; Chittick, *Hayal Âlemleri –İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, 69-71

<sup>508</sup> İbn Arabî, *Tehzibü'l-Ahlak*, 233

<sup>509</sup> Bakara, 2/31

<sup>510</sup> İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, 26-27; amlf, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 1, 348; Chittick, *Hayal Âlemleri*, 54-55

İbn Arabî düşüncesinde kötülük, Mutlak Varlık'tan uzaklaştıkça ortaya çıkar. Bu kötülük zâtî değil; a'yân-ı sâbitedeki istidatların gereğidir. Bu nedenle hayır Allah'tan, şer ise kula aittir. Fakat şer de ilâhî iradenin bilgisi dâhilindedir.<sup>511</sup> Bu durum bazı çevrelerde İbn Arabî'nin cebrî görüş taşıdığı şeklinde eleştirilmiştir.

Bu eleştiriyi fark eden İbn Arabî, *Risâle-i Lübbü'l-Lüb ve Sırrü's-Sır* adlı eserlerinde şöyle bir soru sorar: “Her şey Hakk'tan ise ve istidat da Hakk'tan verilmişse, bu bir cebir değil midir?”

İbn Arabî, bu soruya cevap olarak, istidatların yaratılmadığını, yalnızca ilâhî ilimde takdir edildiğini ve Hakk'ın takdirine uygun olarak zuhûr ettiğini ifade eder.<sup>512</sup> O, Cebri ikiye ayırır:

1. Kabul edilen cebir (kulun iyi fiilleri Hakk'tan bilmesi): Kulun ilâhî emirlere uygun tarzda fiil işlemesi, yasakları terk etmesi her şeyi Hakk'tan bilmesidir.
2. Kabul edilmeyen cebir (kulun günahlarını Hakk'a nispet etmesi): Kulun günah işlemesi, ilâhî emir ve yasaklara riayet etmemesi, kendisinin işlemiş olduğu kötülükleri Hakk'a isnad eder.<sup>513</sup>

İbn Arabî'nin cebr anlayışı, insanın irade ve ihtiyarına yönelik eleştiriler bağlamında yeterince açıklayıcı değildir. Hakk açısından cebrî olan bir fiilin, kul açısından iradî ve ihtiyarî kabul edilmesi, onun “*ilim, ma'lûma tabidir*” anlayışına dayanmaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, “*ilim ma'lûma tabidir*” ifadesinden muradın, bilinenin Allah'ın ilminde ezeli olarak mevcut olması ve Allah'ın da bu ma'lûma uygun biçimde varlık vermesidir. İbn Arabî, Cenab-ı Hakk'ın “Ben sadece bildiğimi yaratırım. Bildiğim ise bilinenin kendiliğindeki durumudur.” şeklindeki sözleriyle bu yaklaşımı açıkça formülleştirmiştir.<sup>514</sup>

---

<sup>511</sup> Nisa Suresi, 4/79

<sup>511</sup> Süleyman Uludağ, İbn Arabî, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2015), 176

<sup>512</sup> İbn Arabî, *Risâle-i Lübbü'l-lüb ve Sırrü's-sır*, 191-192

<sup>513</sup> A.g.e., 191-192

<sup>514</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 7, 278

İbn Arabî, Mu'tezile'nin "kul fiilinin hâlıkıdır" görüşünü reddeder. Eş'arîlerin "kesb" teorisini de yeterli bulmaz ve fiilleri doğrudan Allah'a nispet eder.<sup>515</sup> Bu yaklaşımı, ilâhî ilimdeki a'yân-ı sâbitenin şehâdet âlemine yansımaları fikrine dayanır.

İbn Arabî, insanın ahlakî kötülükten kurtulabileceğini ve bu süreçte özgür iradenin rolü olduğunu belirtir. Nefs-i şehvâniyeyi bastırmak için ibadet, ilim meclislerine katılmak; nefis-i gazabiyeyi dizginlemek için ise faziletli insanlarla birlikte olmak, silah taşımamak ve tartışmalardan kaçınmak gibi somut öneriler sunar. Nefs-i nâtıkânın güçlendirilmesi bu süreçte kilit rol oynar.

İbn Arabî, insan fiillerine yönelik yaklaşımında bir yönüyle cebrî, diğer yönüyle ise ihtiyarî bir tavır sergilemesine rağmen, insan fiillerinde yer alan bazı kötülüklerin izafî olduğunu ve bu tür kötülüklerin gerekli olduğunu belirtir. Zira dinin gerekli gördüğü mükellefiyetin bir sonucu olarak birey, davranışlarından dolayı sevap ve günah kazanır. Ayrıca, ahlaka dair kaleme aldığı *Tehzîbü'l-Ahlâk* adlı risalede, insanoğlunun iyi ile kötüyü ayırt etme kabiliyetine sahip olduğunu ifade eder.<sup>516</sup>

İbn Arabî'nin ahlak görüşü, insan fiilleri ve iradesine yönelik yaklaşımıyla bağlantılı olarak değerlendirildiğinde, onun ahlakî kötülüğü kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bu kabul, onun düşünce sisteminde iki temel dayanağa sahiptir:

1. İbn Arabî ahlakı, bir yönüyle doğuştan getirilen bir yapı olarak kabul eder ve bu bağlamda a'yân-ı sâbite kavramına işaret eder. Diğer yandan, ilâhî isimlerin tecelli ettiği bir varlık olarak insanın, bu isimlerin temel istidatlarına göre ahlakî davranışlarda bulunmasını kaçınılmaz görür. Nefsin şehvânî, gazabî ve nâtıkî halleri üzerinden insanda iyi ve kötü davranışların ortaya çıkabileceğini dile getirir. Nefse dayalı bu yaklaşımıyla ahlakın kaynağı olarak nefsi gösterir. Ayrıca, sıkça tekrar ettiği "Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak" hadisi doğrultusunda, ahlakın dinî bir karakter taşıdığını ve sevap-günah ekseninde değerlendirildiğini belirtir. Bu tavrı, İslam düşünce geleneğinin genel kanaatiyle örtüşmektedir.

2. Ahlakî kötülüğün varlığına dair ikinci dayanak, İbn Arabî'nin insanın özgür iradesiyle davranışlarda bulunduğunu kabul etmesidir. Kötü alışkanlıklardan kurtulmak, gazabî ve şehvî nefsi terk etmek ve güzel ahlâkı kazanmak için bireyin

---

<sup>515</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 13, 145,148

<sup>516</sup> İbn Arabî, *Tehzîbü'l-Ahlâk Mev'ize-i Hasene*, 231

çeşitli çabalar göstermesi gerektiğini savunur. İbadetle meşgul olmak, takva sahibi kimselerle vakit geçirmek, ilim meclislerine katılmak, müzikten ve aşırı yemekten uzak durmak gibi yollarla birey, şehvetine boyun eğmekten korunabilir. Ayrıca kötü kişilerin başına gelenleri düşünmek, insanın bu tür alışkanlıklardan uzak durmasına yardımcı olur.<sup>517</sup>

İbn Arabî, ahlâkın güzelleştirilmesi sürecinde nefs-i gazabîyeye dair de benzer önerilerde bulunur. Ona göre, bu nefsi bastırmak ve kontrol altına almak için bireyin ilim meclislerinde vakit geçirmesi, hilm ve vakar sahibi kimselerle birlikte olması, silah taşımaması ve kavgadan uzak durması gerekir. Ahlâkın güzelleştirilmesinde kilit rol oynayan şey ise nefs-i nâtıkanın güçlendirilmesidir.<sup>518</sup>

Her ne kadar İbn Arabî'nin bütün fiillerin Allah tarafından yaratıldığını savunduğu ve cebri bir görüşe yakın olduğu görülse de onun ahlâk, ahlâkın yapısı ve kaynağı üzerine ortaya koyduğu görüşler, bu yorumun mutlak olmadığını göstermektedir. Ahlakî kötülük bağlamında bireyin fiillerinin farkında olduğunu kabul eden İbn Arabî, güzel ahlâka ulaşmanın; nefs-i şehvânî ve gazabînin kontrol altına alınarak nefs-i nâtıkanın hâkimiyetine girmesiyle mümkün olacağını belirtir. Bu da bireyin belli ölçüde sorumluluk sahibi olduğuna ve irade taşıdığına işaret eder.

Yukarıda İbn Arabî'nin düşünce sisteminin temel teorilerini ele alarak, onun iyilik ve kötülüğe dair kavramsal yaklaşımlarını ortaya koyduk. Özellikle vahdet-i vücûd ekseninde ve ilâhî isimler bağlamında kötülüğün epistemolojik bir çerçevede değerlendirildiği görülmektedir. İbn Arabî'nin bütün teorileri göz önünde bulundurulduğunda, kötülük olarak değerlendirilen birtakım durumların müstakil bir gerçekliğe sahip olmadığı; aksine izâfî ve itibarî olarak var olduğu anlaşılmaktadır. O, bu yaklaşımını, ilâhî isimlerin tecellisi ve mevcudun hakikati olan a'yânlardaki istidatların dış dünyada zuhûr etmesiyle açıklamaktadır.

Kötülük probleminin metafiziksel yönüyle ilgili olarak İbn Arabî, iyilik ve kötülüğü epistemolojik bağlamda değerlendirmekte; Tanrı'yı her yönüyle mükemmel, dolayısıyla âlemi de mükemmel olarak kabul etmektedir. Öte yandan, ahlâkî kötülük gibi farklı bir kötülük türü, İbn Arabî'nin düşüncesinde insanın Tanrı nezdindeki

---

<sup>517</sup> A.g.e., 243-244

<sup>518</sup> A.g.e., 244-248

konumu ve değeriyle birlikte daha özgün bir şekilde ele alınmıştır. İnsan, bir yönüyle vahdet-i vücûd ekseninde izâfî ve itibarî bir varlık olarak görülürken, diğer yönüyle Hakikat-i Muhammediye temelinde insan-ı kâmil anlayışıyla değer kazanır. Bu yönüyle ahlâkî kötülüğün değerlendirilmesi daha karmaşık bir yapı arz eder.

İnsanın kendi fiilleri bağlamında ortaya çıkan sorumluluğu, özgür irade problemine dair en temel sorulardan biri olan “İnsan gerçekten özgür müdür?” sorusunu da gündeme getirir. İslam düşünce tarihinde bu soruya yönelik farklı kelâmî, felsefî ve irfanî cevaplar verilmiştir. İbn Arabî, bu konuda Mu'tezile'nin “İnsan fiilinin yaratıcısıdır” anlayışını reddetmiş; Ehl-i Sünnet'in kesb teorisine ise mesafeli durmuştur. Kendi teorik çerçevesinde insan fiillerini ilâhî iradenin etkisinde değerlendirerek, zımmen cebrî bir yaklaşım sergilemiştir. Bu, vahdet-i vücûd anlayışının tutarlılığını korumak adına kaçınılmaz bir tercihtir. Ancak neticede, cennet, cehennem, sorumluluk, günah ve sevap gibi dinî kavramlar çerçevesinde bireyin fiillerine dair ortaya koyduğu görüşler, en azından kavramsal anlamda cebrî bir tavır sergilemediğini göstermektedir.

Kendine özgü sistemli bir düşünce yapısına sahip olan İbn Arabî, kötülüğü hiçbir zaman inkâr etmemiştir. Onun sistematigi dikkate alındığında, kötülükle ilgili görüşlerinin felsefi, kelâmî ve dinî epistemoloji kaynaklı referanslara dayandığı görülmektedir. İyilik ve kötülük kavramlarını hayır ve şer bağlamında değerlendiren İbn Arabî, iyiliği ontolojik bir gerçeklik olarak gören felsefi yaklaşıma yakın durarak, varlığı iyilik; yokluğu ise kötülük olarak tanımlamıştır. Bu yaklaşım, onun mutlak ve izâfî varlık anlayışıyla da birebir örtüşmektedir.

Sonuç olarak, İbn Arabî düşüncesinde kötülük problemi izâfî ve itibarî bir çerçevede değerlendirilirken, bu kavramsallaştırmalar onun temel metafizik teorileri içerisinde yer bulmaktadır. Şimdi, bu düşünce sistemine dayanarak İbn Arabî'de ne tür teodise yaklaşımlarının mümkün olduğunu ele alacağız.

### **4.3. İbn Arabî'nin Teodise Görüşlerine Kaynaklık Eden Birtakım Teoriler**

#### **4.3.1. Kötülük Âdemîdir (Yokluktur)**

Düşünce tarihinde kötülüğün âdemîliği (yokluk oluşu) hususu birçok düşünür tarafından dile getirilmiştir. Bu düşünür ve ekollerin pek çoğu, varlığın metafiziksel boyutuna ilişkin bir argüman olarak kötülüğü epistemolojik bir temelde ele almışlardır.

Çünkü “varlık” kavramı altında Tanrı ve âlem anlayışını temellendirmek için, “varlığın sırf hayır olarak, bizatihi Tanrı oluşu ve iyi oluşu” ekseninde, yokluk kötülük olarak görülmüştür. Bu yaklaşım, Antik Yunan’da özellikle Platon<sup>519</sup> ile başlayıp neoplatonizmde sistematik hâle gelmiştir. İslam düşüncesinde ise özellikle Meşşâî ekolde, Farâbî ve ikinci bölümde ele alınan İbn Sînâ’da *kötülüğün âdemîliği* görüşü ön plandadır.<sup>520</sup> İbn Arabî ise bu anlayışı, kendi metafiziği bağlamında, özellikle vahdet-i vücûd teorisiyle yeniden yorumlamıştır.

Varlığın birliği ilkesi çerçevesinde Hakk’ı tek ve mutlak varlık olarak gören İbn Arabî, onun karşısında ontolojik olarak başka bir varlığın bizâtihi ve müstakil olarak bir vücûda sahip olmadığını, yalnızca izâfî ve itibârî bir vücûda sahip olduğunu savunur. Bu bağlamda mutlak varlığı aynı zamanda mutlak iyilik olarak değerlendirir. Ona göre, “Mutlak varlık, mutlak iyilik demektir; nitekim mutlak yokluk, mutlak kötülüktür. Mümkünler bu ikisinin arasındadır”.<sup>521</sup>

İbn Arabî’ye göre, “mümkün” var olduğunda “iyilik” olurken, “yokluk” olarak kaldığında “kötülük” olur.

İbn Arabî düşüncesinde “varlık”, Hak ve onun tecellisinden, *esmâ-i ilâhîyenin* tezahüründen ibarettir. Bu nedenle, varlık bütünüyle hayırdır. Dolayısıyla burada *hayır*, varlıkla eşdeğerdir; var olan her şey hayırdır. Varlığın karşısındaki yokluk ise, hayrın zıddı olan kötülüktür. Mutlak Varlık’tan uzaklaştıkça nisbî ve izâfî şekilde kötülükler ortaya çıkar ki, bu da mümkün varlığın yoklukla olan ilişkisinden kaynaklanır.<sup>522</sup>

İbn Arabî’nin yokluk ve kötülük arasında kurmuş olduğu ilişki ontolojik olmaktan ziyade epistemolojiktir. Zira kötülüğün âdemîliği hususunda, yokluk kavramı, varlığı tanımlamak için kullanılan bir kavramsal araçtır; ontolojik bir karşılığa sahip değildir.

---

<sup>519</sup> Platon, *Timaios*, 29 a, 30 b, c, 31b

<sup>520</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ*, II, 161; Mutahharî, *Adl-i İlâhî*, 138-139; Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Sorunu*, 561; Aydın, *Din Felsefesi*, 231; ‘Kötülüğün ademîliği’ hususu giriş bölümünde özellikle *Platon*’da ve İslam düşüncesinde *Farâbî*’de ele alınmıştır.

<sup>521</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 14, 305

<sup>522</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 1, 123

#### 4.3.2. Rahman'ın Nefesi Bağlamında Âlemde Rahmetin Tecelli Etmesi

İbn Arabî düşüncesinde hakiki ve tek varlık, mutlak varlık olan Hakk'tır. Diğer bütün mevcudat, kendi kendilerine varlığa sahip değildir; ancak Hakk'ın kendilerine verdiği vücûd kadar ya da vücûdun onlarda ettiği tecelli ölçüsünde vardır. Bu çerçevede varlığa ilişkin birlik-çokluk meselesine dair İbn Arabî'nin ortaya koyduğu temel teori, mutlak vücûd ile şeyler arasındaki ilişkiyi ifade eden "Rahman'ın Nefesi" anlayışıdır. Birlik-çokluk meselesi bağlamında ele alınan bu anlayış, aynı zamanda Allah'ın inâyeti, rahmeti ve cömertliğinin varlık verme biçimi olarak âlemde ve eşyada tecelli etmesidir.

İbn Arabî, âlemdeki her şeyi kuşatan tek hakikatin vücûd olduğunu ve bu vücûdun ise Allah'ın rahmeti olduğunu ifade eder.<sup>523</sup> Âlemde varlık kazanan her şey Allah'ın nefesidir. Rahman'ın nefesi, rahmeti barındırır; bu da İbn Sînâ'nın "inâyet" anlayışını çağırır. İbn Arabî, varlık görüşü ve esmâ-i ilâhiye teorilerinin kesişiminde yer alan Rahman'ın Nefesi anlayışını, Allah'ın kendi kendisini zikretmesi ve bu zikir sayesinde varlığın tecelli etmesi şeklinde değerlendirir. Meşhur "*Küntü kenzen mahfiyyen...*"<sup>524</sup> hadisine dayanarak, âlemin meydana gelişini sevgi ve aşk temasıyla açıklar ve rahmetin bu şekilde tecelli ettiğini savunur. O âlemin sonradan var olduğuna ilişkin görüşünü *rahmet* görüşü bağlamında ele alır ve "Âlemi ise Rahman'ın nefesi izhâr etti. Bunun amacı, sevginin hükmünü ortadan kaldırmak ve sevenin içinde bulunduğu (sıkıntıyı) rahatlatmaktır".<sup>525</sup> İbn Arabî bu yolla Allah'ın kendi kemâlini rahmeti sayesinde izhâr ettiğini ifade etmektedir.

İbn Arabî, bir yönüyle mümkün varlığın metafiziksel anlamda kötülüğünü, en azından epistemolojik olarak mümkün varlığın genel durumuna uygun görürken; diğer yandan

---

<sup>523</sup> Chittick, *Hayal Âlemleri İbn Arabî'de Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, 37

<sup>524</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 8, 386; amlf, *Fusûsu'l-Hikem*, 25, 268; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 19, XIX; Hadisin yorumu hakkında bkz. Kayserî, *Şerhu Fusûsu'l-Hikem*, 157

<sup>525</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 8, 386

Rahman'ın Nefesi<sup>526</sup> ve ilâhî rahmetin tecellisi bağlamında varlığın genelinde iyiliğin hâkim olduğu görüşünü savunur. Rahman isminin tecellisi olarak Rahman'ın Nefesi'nin varlık hâlinde ortaya çıkması, Allah'ın rahmetini yarattıklarına onları yaratarak vermesi anlamına gelir. Böylece onları yokluğun kötülüğünden varlığın iyiliğine çıkarmıştır.

İbn Arabî'ye göre rahmet, âlemdeki tüm hüküm ve varlıkları kuşatan temel bir kavramdır. Bu rahmetin yalnızca hayır ve iyilikle ilişkilendirilmesi, Hakk'ın mümkün varlık üzerindeki tecellisine işaret eder. Bu yaklaşım, felsefî düşüncede sudûr teorisine benzerlik gösterir: Allah'ın mutlak varlık ve rahmet olması ve ondan çıkanın da varlık ve rahmet olması. “Rahman'ın nefesi Rahman mıdır?” şeklindeki bir sorgulamada, varlığın kaynağına dair bir totolojinin ortaya çıkması mümkündür. Ancak İbn Arabî, Rahman ile nefesi özdeşleştirmez; nefesin Rahman'a bağlı olduğunu, fakat ondan ayrı değerlendirildiğini belirtir.<sup>527</sup>

Allah'ın âlemlerle kurduğu iki temel ilişki olan Rahmet ve Rahman isimleri, varlığı bütünüyle kuşatır. Âlemde meydana gelen her şeye ulaşan bu isimlerden özellikle Rahmet ismi, iyi-kötü ayırt etmeksizin her şeyi kapsar. Bu durum, rahmetin genelliği ve varlıkla özdeşliğiyle ilgilidir. Dolayısıyla İbn Arabî düşüncesinde, kötülüğün belirleyicisi olarak en başta dile getirdiğimiz akıl, din ve örf gibi unsurların ötesinde, her şeyde rahmet bir şekilde tecelli eder. Bu durum, rahmetin kuşatıcılığı ve onun varlıkla özdeş kabul edilmesiyle ilgilidir. Bu nedenle, İbn Arabî'nin metafiziğinde varlık iyilikle, yokluk ise kötülükle özdeşleştirilmiştir. Yani rahmet ve varlık aynı hakikatin farklı tezahürleri olarak değerlendirilmiştir.

Esmâ-i ilâhiyye bağlamında da rahmet ismi, Allah'ın yaratılmışlara ikramı olarak değerlendirilir. İbn Arabî rahmeti ikiye ayırır:

---

<sup>526</sup> Nefes, nefesi bırakmak, üfleme demektir. Kastedilen ise Rahmanın Nefesidir. *Rahman* ismi, İbn Arabî'nin eserlerinde varlıkla ilgili bir anlam taşır. Çünkü rahmet ile varlık İbn Arabî'ye göre aynı anlama gelmektedir. Dolayısıyla rahmet ve varlık Rahman isminden ortaya çıkar. Bu isimden rahmetin çıkması ise “nefes” diye ifade edilmiştir. Bkz. *İbnü'l-Arabî Fusûsu'l-Hikem*, 55 (notlar kısmı)

<sup>527</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 8, 255; amlf, *Fusûsu'l-Hikem*, 454

1. **Saf rahmet:** Bedene haz veren ya da kıyamet günü verilen nimetlerdir. Kaynağı Rahman ismidir.

2. **Karışık rahmet:** Zahirde kötü gibi görünen ama faydalı ve şifa verici unsurlardır. Acı ilaç örneğinde olduğu gibi, bu tür rahmetler esasında daha büyük iyiliklerin üzerini örten perdelenmiş hayırlardır.<sup>528</sup>

İbn Arabî'nin bu rahmet anlayışı, kötülüğün ilâhî adalet ve hikmet bağlamında değerlendirildiği İslam kelâmındaki görüşlere benzemektedir. O Allah'tan gelen her şeyin sırf iyilik olduğunu ve rahmetinin genişliğinin faydalı zararlı görünen her şeyi kuşattığını iddia etmekte ve bu yönüyle zarar gibi görünen durumların iyilik ve sırf rahmet olduğunu ifade etmektedir.<sup>529</sup>

İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de Hz. İbrahim'in babasına hitaben söylediği "*Ben Rahman'dan bir azabın sana temas etmesinden korkuyorum*".<sup>530</sup> mealindeki ayeti, Rahman isminin kuşatıcılığı bağlamında değerlendirir.

Diğer taraftan, *şerr* olarak görülen durumlarda Rahman isminin ahirette kişiye merhametini, doktorun kangren olmuş bir ayağı kesmesinin görünürde azap olsa da esasında hasta için bir iyilik olduğu şeklinde bir örnekle açıklar.<sup>531</sup>

Yine bu bağlamda İbn Arabî, dünyada sınırların konulması ve kişilerin ahiret hayatındaki temizliklerinin sağlanması, Allah'ın hikmetindedir. İbn Arabî, Rahman isminin gereği olarak dünyada kötülük gibi görülen bazı durumların daha büyük iyilikler için gerekli olduğunu, günahlara kefarete olup ahirette kurtuluşa ve rahmete vesile olabileceğini savunur. Bu yaklaşım, İslam teodisesinde yer alan "daha büyük iyilik için kötülüğün gerekli olduğu" ve "dünyada çekilen sıkıntıların ahirette rahmete dönüşeceği" anlayışıyla örtüşür.

Mutlak vücûd olan Hakk'ın bütün mümkün varlık için rahmet oluşunu ve bunun bir varlık verme biçimi olduğunu belirten İbn Arabî, rahmetin her şeyi kuşattığını ve gazaba galebe çaldığını ifade eder. Nurun zulmete, hakikatın bâtıla, iyinin kötülüğe

---

<sup>528</sup> A.g.e., 50, 164, 165

<sup>529</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 16, 380

<sup>530</sup> Meryem, 19/45

<sup>531</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 4, 182

üstün gelmesi gibi, rahmet de gazaba galebe çalmaktadır. “Rahman arş üzerine istiva etti”<sup>532</sup> ayetindeki “arş”ı Hakk’ın mülkü olarak değerlendiren İbn Arabî, cehennemin de bu mülkün parçası olduğunu, dolayısıyla rahmetin cehennemi de kapsadığını vurgular.<sup>533</sup>

İbn Arabî, *rahmetin her şeyi kuşattığını*,<sup>534</sup> kötülüklerin de rahmetle çevrelendiğini ve nihayetinde iyiliğe dönüşeceğini belirtir. Rahmetin galip, gazabın ise arîzî (sonradan olan) olduğunu ve sonunda yok olacağını ifade eder. Çünkü başlangıç rahmetle olmuştur; sonuç da rahmetle olacaktır.<sup>535</sup> Bu yönüyle Rahman’ın Nefesi ve rahmetin kuşatıcılığı bağlamındaki teodise, Gazâlî’nin “*leyse fi’l-imbân ebde ‘ mimma kân*” yani “mümkün olan âlemlerin en iyisi” görüşüne benzerlik taşır. İbn Arabî, bu görüşü paylaşarak kendi teodise anlayışına zemin oluşturur.

Şimdi, İbn Arabî’nin âlemin mükemmelliğini hangi bağlamda ele aldığını ve bunun bir teodise imkânı olup olmadığını inceleyelim.

#### 4.3.3. Âlemin Mükemmelliği

İbn Arabî’nin düşüncesinde, bir önceki başlıkta ele aldığımız “Rahman’ın nefesi” kavramı, birlik-çokluk meselesi bağlamında, imkân sahasındaki varlığın var oluş biçimini açıklayan bir yaratma teorisi olarak da değerlendirilebilir.<sup>536</sup> İmkân sahasındaki varlığı izâfî ve itibârî olarak gören İbn Arabî, bu yaklaşımıyla kelamî literatürdeki imkân kavramına ve Gazâlî’nin bu konudaki görüşlerine aşınadır. O, âlemin mümkün olan en güzel şekilde yaratıldığını ve âlemdeki iyi-kötü, güzel-çirkin her şeyin ilâhî bir hikmete dayanarak var edildiğini savunur.<sup>537</sup>

---

<sup>532</sup> Taha, 20/50

<sup>533</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 4, 283

<sup>534</sup> A’raf, 7/156

<sup>535</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 11, 257

<sup>536</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 8, 386

<sup>537</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 1, 22

Ancak İbn Arabî'nin âlemin mükemmelliği anlayışı, yalnızca imkân kavramına dayanmaz; o iki temel üzerinden bunu açıklar.

1. Âlem mükemmeldir çünkü Hakk'ın isimlerinin tecelli ettiği bir yerdir, adeta Hakk'ın gölgesidir. Hakk'a nispetle âlem, bu tecelliler sayesinde mükemmeldir. Dolayısıyla, "Bu âlemden daha güzeli yoktur ve bundan daha güzeli olması da mümkün değildir. Çünkü bu âlem, Rahman'ın suretine göre yaratılmıştır. Böylece Allah kendi varlığını âlemin ortaya çıkmasıyla göstermiştir."<sup>538</sup>

İbn Arabî'nin bu tecelli anlayışı, Meşşâî gelenekte özellikle İbn Sînâ'nın sudûr teorisiyle benzerlik gösterir. Sudûr nazariyesine göre varlığın Allah'tan taşması, onun kemâl sıfatlarının zorunlu bir sonucudur. İbn Arabî ise âlemdeki eksiklik ve kötülükleri göz ardı etmez:

*Bil ki, var oluşun içinde eksiklik ve noksanlığın bulunması, var oluşun mükemmelliğindedir. Eğer böyle olmasaydı, noksanlık bulunmadığı için var oluşun mükemmelliği eksik olurdu.*<sup>539</sup>

İbn Arabî, Allah dışındaki şeylerin noksanlığını da bir tür mükemmellik olarak görür. "Her şeye yaratılışının hakkını veren, sonra da doğru yola ileten Rabbimizdir."<sup>540</sup> ayetine atıfta bulunarak, Allah'ın hiçbir şeyi eksik bırakmadığını; yaratılıştaki eksikliklerin ve âlemdeki kötülüklerin bile küllî düzeyde bir mükemmelliğe hizmet ettiğini ifade eder. Âlemin mükemmelliğini, Allah'ın kusursuz bir şekilde ortaya koyduğu tekvînî yasalara bağlar.

2. Âlem mükemmeldir çünkü Allah, kendi zatına uygun olarak onu yaratmıştır. İbn Arabî'ye göre, Âlem, insan ile birlikte Tanrı'nın suretine göre yaratılmıştır. Allah'ın âlem hakkındaki bilgisi kendi bilgisiyle aynıdır. Dolayısıyla âlemin var olması Allah'ın bilgisinin izhâr olması anlamına da gelmektedir. Allah'ın ilmi âlem olarak tecelli etmiştir. Böylece Allah âlemde kendi güzelliğini görmüş ve sevmiştir. Bu

---

<sup>538</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 189

<sup>539</sup> İbn Arabî, *Marifet ve Hikmet*, Tercüme. Mahmut Kanık, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2020), 116

<sup>540</sup> Taha, 20/50

açından âlemin güzelliği ve mükemmel oluşunun sebebi Allah'ın onda bütün varlığı ve güzelliğiyle tecelli etmesindedir.<sup>541</sup>

İbn Arabî'nin âlem ve Âdem ekseninde ortaya koyduğu bu anlayış hem âlemin hem de insanın mükemmel olduğunu ifade eder. O, âlem-i şehâdetteki bütün varlıkların Rahman'ın nefesiyle, ilâhî bir sûrette var edildiğini; insan ve âlemin, hakikat ve mahiyet itibarıyla rahmânî ve rabbânî bir öz taşıdığını ifade eder. Bu nedenle insan ve âlem, Allah'ın isimlerinin tecellî ettiği birer aynadır.<sup>542</sup> Âlemde hiçbir şey eksik değildir; her şey sahip olması gereken kemâl üzere yaratılmıştır. Bunun sebebi, bütün varlığın mutlak kemâl sahibinin suretine göre yaratılmış olmasıdır.

İnsanın yaşam süresi, potansiyeli, gücü, iradesi gibi yönlerden sınırlı oluşu; bu sınırlılık nedeniyle sınırsız hayır, güzellik, iyilik ve mutluluktan faydalanamaması gibi unsurlar, bazıları tarafından kötülük olarak değerlendirilmiştir. İbn Arabî bu sınırlılığı da Allah'ın mutlak kemâliyle ilişkilendirir. O'na göre "Âlemde kesinlikle bir eksiklik yoktur. Hastalıklar doğuran geçici durumlar olmasaydı, insan (bütün bunları bilen) bir âlim gibi âlemde dolaşır".<sup>543</sup>

İbn Arabî, âlemin mükemmelliğine ilişkin görüşlerinde Gazâlî'nin imkân kavramına atıf yapsa da mükemmellik anlayışını Allah'ın zâtına dayandırır. Âlemi, insanı ve eşyayı, ilâhî isimlerin tecellî ettiği izâfî ve itibârî varlıklar olarak tanımlar. İbn Arabî, İbn Sînâ'nın *mümkün varlık* anlayışına doğrudan katılmasa da, onun *ilâhî inâyet* görüşüne benzeyen bir yaklaşıma sahiptir: Âlemin mükemmelliği, Tanrı'dan taşan rahmet ve cemâlin tecellîsi olarak anlaşılmalıdır.

Bu yaklaşımın mantıksal formülasyonu şu şekilde yapılabilir:

— Âlem Tanrı'nın suretidir.

— Tanrı mükemmeldir.

— Tanrı'nın sureti olduğuna göre, âlem de mükemmeldir.

İbn Arabî'de âlemin mükemmelliği ve bu mükemmelliğin içerdiği insan anlayışında, dış dünyada cereyan eden kötülüklerin nasıl konumlandırıldığı önemlidir. Metafiziksel

---

<sup>541</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 8, 236

<sup>542</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 6, 400

<sup>543</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 5, 283

kötülüğü epistemolojik anlamda yokluk olarak değerlendiren İbn Arabî, doğal kötülükleri ise geniş bir çerçevede izâfi kötülük olarak ele alır. Bu tarz kötülükleri mutlak ve müstakil kötülükler olarak değil, göreceli kötülükler olarak kabul eder. Şimdi, İbn Arabî'nin kötülüğün göreceliği anlayışını nasıl temellendirdiğini inceleyeceğiz.

#### 4.4.4. Kötülüklerin İzâfi Olması

İbn Arabî, iyilik ve kötülüğün akla, dine ve örfe göre belirlendiğini ve bu nedenle göreceli bir karaktere sahip olduğunu ifade eder. Bu görecelik zemini, onun düşüncesinde yalnızca bu unsurlarla sınırlı kalmaz; eşyanın tabiatında mündemiç olan mizaca ve bu mizaçtaki farklılıklara da bağlanır. İbn Arabî, iyilik ve kötülüğün objektif bir biçimde ve müstakil olarak âlemde yer almadığını, her yönüyle rahmetin tecellisi olarak anlaşılması gerektiğini savunur. Bu doğrultuda, âlemde görülen birtakım kötülüklerin izâfi, gelip geçici ve daha büyük bir iyilik için gerekli olduğunu belirtirken, bu yaklaşımını ilâhî isimlerin farklı tecelli tarzları üzerinden temellendirir. Allah'ın *Ğafûr* ve *Celâl*, *Rahîm* ve *Müntakim* gibi isimlerinin farklı şekillerde tezahür etmeleri, neticede *Rahmet* isminin kuşatıcılığı altında birleşerek daha büyük bir iyiliğe hizmet etmektedir.

Eşyanın mizacındaki farklılıklardan dolayı aynı sebepler her zaman aynı sonuçları doğurmaz. Dolayısıyla, *iyilik* ve *kötülük*, her zaman aynı nedenlerin aynı sonuçları olarak tezahür etmez. İbn Arabî, buna örnek olarak balı gösterir. Hz. Peygamber, karın ağrısı çeken bir kişiye bal içmesini tavsiye eder. Ancak, o kişi bal içince durumu daha da kötüleşir. İyileştirmesi gereken bal, kişinin mizacıyla uyumlu olmadığı için hastalığını artırır.<sup>544</sup> Bu örnekle İbn Arabî, hayır ve şerrin, bireyin mizacına ve yönelimine göre şekillendiğini ortaya koyar:

*Hayırdan kastım, kişinin maksadına uygun, tabiatına ve mizacına uyumlu olan şeydir; şerden kastım ise, kişinin maksadına uygun olmayan ve mizacına aykırı düşen şeydir.*<sup>545</sup>

<sup>544</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 16, 380

<sup>545</sup> Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 718

Eşyada meydana gelen *hayır* ve *şer*, eşyanın mizacına ve gayesine uygunluğuna göre değerlendirilmelidir. İnsandan sadır olan fiillerin hayır ya da şer olarak değerlendirilmesi de kişinin mizacı ve fitratına yönelimleri ile doğrudan ilişkilidir.

Ehl-i Sünnet geleneğinde iyiliğin ve kötülüğün belirlenmesinde örfî ve dinî esaslar önemli rol oynar. Bu yaklaşım İbn Arabî’de de görülür. Ona göre, âlemde meydana gelen olaylar örf ve şeriata göre kötülenebilir. Ancak, bu kınanmışlık, o şeyin hakikatine değil, dışsal bağlamdaki değerlendirmeye dayanır. Bu bağlamda gıybet ve yalan örneğini verir. Gıybet doğru olan bu durumdan bahsedilmesine rağmen bunun kişinin arkasından yapılması nedeniyle kötülenmiş bir doğru sözdür. Dolayısıyla, sözün doğru olması salt bir iyilik olmayıp, onun iyilik veya kötülük olarak değer görmesini sağlayan zaman, mekân, şartlar, örf ve dindir. Aynı durum yalan için de geçerlidir. Söz yalan olsa bile onun iyi olarak değer görmesini sağlayan göreceli durumlar da vardır.<sup>546</sup>

Bu açıklamalar, ahlakî kötülüğe ilişkin eylemlerin sevap ve günah olarak değerlendirildiğini ve İbn Arabî’nin sisteminde bu eylemlerin iyilik ve kötülüğe tekabül ettiğini ortaya koymaktadır. Bu da bize, kötülüğün rasyonel, müstakil ve objektif olarak belirlenemeyeceğini; zaman, mekân, şart ve örf bağlamında izâfi bir karakter taşıdığını göstermektedir.

Kur’an’da balın insanlar için şifa olduğu belirtilmiştir. Bazı mizaçlar baldan zarar görse de Allah, balın zararına değil, şifa özelliğine dikkat çekmiştir. Aynı durum yağmur için de geçerlidir. Yağmurun amacı rızık meydana getirmektir; fakat yağmur yaşlı bir yoksulun evini yıkabilir. Bu, yağmurun gayesiyle ilgili değil; yapının zayıflığıyla ilgilidir. Bal ve yağmur örnekleri, kötülüğün kaynağının eşyanın genel yapısından değil, şartların ve mizaçların özel durumundan kaynaklandığını gösterir.<sup>547</sup>

Doğal kötülüğe örnek teşkil eden bazı olayların arkasında yatan sebeplerin durum, zaman, mekân ve mizaca bağlı olarak farklı şekilde iyilik veya kötülük olarak algılanabileceğini savunan İbn Arabî, bu yönüyle Gazâlî’ye benzer bir yaklaşım sergiler.<sup>548</sup> O, kötülüğün nesnel ve rasyonel bir temele dayanmadığını, göreceli

---

<sup>546</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 7, 276

<sup>547</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 9, 259

<sup>548</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 7, 153-154, 176; C. 3, 242

olduğunu ve şeriat açısından değerlendirilebileceğini ifade eder. Örneğin, İbn Sînâ gibi, ateşin yakması veya yağmurun yağması gibi olayları maddi tabiatın gereği olan istidatla açıklar. Ateşin yakması, maddenin tabiatına uygundur ve iyiliktir. Ancak bu eylem, uygun olmayan bir durumda zarar verirse, bu kötülük olarak algılanır. Aynı şekilde, şehvetin kullanımını da bu bağlamda değerlendirilir: Şehvet, türün devamı için gereklidir; ancak şeriat ve örfe aykırı bir biçimde kullanıldığında zina olarak kötülenir. Nikâh yoluyla kullanıldığında ise iyilik sayılır.<sup>549</sup>

İbn Arabî'nin fiilin oluş biçimi, mizaç ve fitrata uygunluk, dinî, örfî ve aklî esaslar, zaman, mekân ve şartlara uygunluk veya uygunsuzluk gibi ölçütlerle iyilik ve kötülüğü belirlemesi, ahlakî kötülüğün teolojik bir çerçevede ele alınmasına imkân sunar.

Kötülüğün göreceliğine ilişkin değerlendirmelerinde İbn Arabî, belirleyici unsur olarak şeriatın temel ilkelerini öne çıkarır. Dünyada çekilen sıkıntıların ahirette fayda sağlayacağı ve kişinin menfaati açısından bir iyilik olarak değerlendirilebileceğini ifade eder. Kötülüğün daha büyük bir iyiliğe dönüşmesi, arınma ve temizlenme maksadıyla meydana gelen bazı olayların gerekli olduğu fikrini, salât kavramı ve dua bağlamında da temellendirir. Konuk, Füsûs şerhinde *Sâlat'ın* Allah için rahmet, melekler için istiğfar kul için ise dua ve huzur olduğunu dile getirir. İlâhî rahmet bütün varlığa sirayet ederken her şeyin kabiliyeti ve talebine göre bu durum gerçekleşir. İnsanlar için af vesilesi olur ve kul bu yolla cenneti kazanır.<sup>550</sup>

Daha büyük bir iyiliğin meydana gelmesinde kötülüklerin izâfî ve geçici bir nimet olduğu görüşünü savunan İbn Arabî, bu dünya hayatındaki sıkıntıların ahirette mükâfat olarak döneceğini ifade eder.<sup>551</sup> Cehennemde azap gören bir kişinin, sonradan cennete girmesi açısından bu azabı bir rahmet olarak görür.<sup>552</sup> Bu anlayış, onun rahmetin kuşatıcılığına olan inancını ve ilâhî isimlerin tüm tecellilerinin nihayetinde Rahman ismiyle rahmete dönüşeceği görüşünün bir yansımasıdır. Bu, geleneksel teodise anlayışının ötesine geçen ve âlemde meydana gelen kötülüklerin geçici, görelî, izâfî

---

<sup>549</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 7, 153-154, 176, 235-240; C. 3, 242

<sup>550</sup> Konuk, *Füsûsu'l-Hikem, Tercüme ve Şerhi*, 104

<sup>551</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 13, 218-220; C. 11, 124-125; C. 6, 168

<sup>552</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 2, 35-36

ve daha büyük bir iyilik için gerekli olduğu fikrine İbn Arabî'nin özgün metafizik sisteminde teorik bir açıklama getirme çabasıdır.

#### 4.4.5. Sabır ve Dua Bağlamında Kötülüklerin İlâhî Bir İmtihan Olması

İbn Arabî, göreceli, gelip geçici ve daha büyük bir iyilik için kötülüğün varlığına yönelik sübjektif tutumunu yumuşatmakla kalmaz, aynı zamanda kötülüğün bizatihi varlığına dair görüşler de öne sürer. Özellikle İslam düşünce geleneğinde dünya ve ahiret bütünlüğünü amaçlayan bu iki âlem anlayışı çerçevesinde, başa gelen musibetlerin nasıl ve nereye konumlandırılacağına yönelik bir başka teodise imkânı da dünyanın bir imtihan yeri oluşudur. Bu bağlamda, başa gelen sıkıntı ve musibetlere karşı sabretmek, dua etmek ve tevekkül göstermek önerilir.

İbn Arabî, kulların Allah'a karşı gelmesi, nimetlerini inkâr etmesi ve O'na yaraşır bir kullukta bulunmaması nedeniyle Allah'ın sabırlı olduğunu ifade eder ve bu sebeple Allah'ı "es-Sabûr" ismiyle anar. Diğer taraftan, belalara ve musibetlere maruz kalan insanın da sabırlı davranması beklenir. Böylece sabır iki yönlü bir nitelik kazanır. İbn Arabî sabır konusunda Hz. Eyüp Peygamberi örnek verir. Hz. Eyüp'ün "*Bana bir zarar ilişti, sen merhamet edenlerin en merhametlisisin*".<sup>553</sup> sözünün onun sabrının büyüklüğüne ve yüceliğine dair bir örnek olurken aynı zamanda onun bu derece sabırlı oluşu Allah'tan belanın kaldırılması bağlamında bir şikâyete sebep olmadığını da söyler. Çünkü İbn Arabî'ye göre, "Sabır nefsi Allah'tan başkasına şikâyetten alıkoymak ve kişiyi başkasına kulluk yapmasına engel olmaktır".<sup>554</sup>

Fütûhât-ı Mekkiyye'de sabır ile ilgili bölümlere benzer ibarelerin bulunduğu *Fusûsu'l-Hikem*'de İbn Arabî, sabır konusundaki yaklaşımını daha müşahhas hâle getirerek Kur'an-ı Kerim'de sabrı ile ön plana çıkan Hazreti Eyüp Peygamber'in durumunu derinlemesine ele alır. Sabrın Hak nezdinde değerli oluşu üzerinde duran İbn Arabî, Hazreti Eyüp'ün yaşadığı elemeler, kederler ve çektiği eziyetler karşısında, bu sıkıntıların kalkması için Allah'a dua etmesinin onun sabrına zarar vermediğini ifade eder. Allah, Hazreti Eyüp'ün sebeplere değil de dua yoluyla doğrudan kendisine yönelmesini değerli görür ve onu "evvâb" olarak nitelendirir. Çünkü Hazreti Eyüp, her

---

<sup>553</sup> Enbiya, 21/83

<sup>554</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 7, 284; amlf, *Fusûsu'l-Hikem*, 189-191

hâlıkârda sıkıntılara sabrederek Allah'ın değerli gördüğü bir eylemi yerine getirirken, diğer taraftan bütün sebeplerin kaynağı ve her şeyin yaratıcısı olan Allah'a dua etmesi ve isteklerini dile getirmesi açısından daha üstün bir tutum sergilemiştir.

İbn Arabî sabır ve duanın Hak katındaki değerini musibet ve sıkıntılarla karşılaşan kişinin Allah'a yönelmesine vesile olması nedeniyle esasında daha büyük bir iyilik olarak değerlendirir. Kulun Allah'a karşı yapması gereken dua ve bela ile musibetlere karşı göstermesi gereken sabır, bir yönüyle kadere ve kazaya rıza olarak görülebilirse de, esasında dua ve sabır Hak nezdinde müstakil bir değere sahiptir. İbn Arabî, bu iki değeri kulun Allah tarafından kendisi hakkında takdir edilene karşı göstermesi gereken bir tavır olarak değerlendirmektedir.

İbn Arabî'ye göre, kulun Allah'a dua etmemesi, bir tür saygısızlık olur. Çünkü sabır göstererek Allah'ın kudretine rağmen O'ndan bir şey istememek, ilahî bir gazaba karşı durma niyeti taşıyabilir. Bu nedenle arif kişi, sabır gücüne sahip olsa bile, zayıflığı ve kulluğu tercih eder; tüm gücün Allah'a ait olduğunu bilir ve belayı kaldırması için Allah'a dua eder. Bu durum, kadere rıza göstermemek anlamına gelmez. Çünkü bela, kaza değil, takdir edilen bir şeydir. Dolayısıyla, dua, kaderin gereğine uygun bir davranıştır. Böylece kişi hem razı olan hem de sabreden olur ve Allah'ın övdüğü kullar arasında yer alır.<sup>555</sup>

Bu tavır, birinci bölümünde bahsettiğimiz Kant'ın otantik teodise anlayışını andırır. İmanın ve itikadî tavrın ön planda olduğu bu teodise türü, İslam düşüncesinde yaygın olarak görülür.

İbn Arabî, Allah'ın kötülüğü emretmediği gibi onu dilemediğini, ancak varlığına hükmettiğini belirtir. Bu, kötülüğün kader ve kazayla, özellikle a'yân-ı sâbite'deki eşyanın mahiyet ve hakikatlerinde mündemiç olan istidat ve kabiliyetlerle ilişkili olduğunu gösterir. Dolayısıyla kötülük, eşyanın yaratılışı gereği bir sonuç değil; Allah'ın o şey hakkındaki hükmünün bir yansımasıdır. Bu hüküm ise yaratılmış olmadığı için irade edilmiş de değildir.<sup>556</sup> Bu bağlamda, belalara sabretmek ve onların kaldırılması için dua etmek bir çelişki değildir.

---

<sup>555</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 6, 175; C. 7, 284; amlf, *Fusûsu'l-Hikem*, 189-191

<sup>556</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 1, 114

İbn Arabî'ye göre, "es-Sabûr" isminin insanlar üzerindeki tecellisi, kişinin kendisine yapılan eziyeti karşılıksız bırakması, intikam duygusuna kapılmaması ve beddua etmemesi şeklinde tezahür eder. Sabır, ibadetlerde de tahakkuk eder. Abdestin fiziksel pislikleri giderdiği gibi, sabır da manevi kötülükleri yok eder. Böylece kul her durumda Allah'ın rızasını kazanmış olur.<sup>557</sup>

İbn Arabî, Allah'ın sevdiği zümreleri sayarken sabredenleri de bu gruba dâhil eder.<sup>558</sup> Allah, sevdiği kuldan bir şey alır ve onun sabrını sever. Sabır, İbn Arabî'ye göre, ilâhî bir nimettir. Çekilen sıkıntılar ve musibetler rahmetin tezahürleri olarak değerlendirilir. Azaplar ise, arınma ve temizlenme için başa gelen olaylardır.<sup>559</sup>

İbn Arabî, kader ve kazaya rıza bağlamında da sabrın önemine dikkat çeker. Kulların, Allah'ın takdirini hoşnutsuzlukla karşılaması doğru değildir. Belalara sabırla yaklaşmak, rıza ve teslimiyetin bir tezahürüdür. Bu teslimiyet derecesine ulaşamayanlar için sabır bir asgari şart, bu mertebenin ötesine geçenler için ise şükür bir üst düzey tavidir. Çünkü her bela, içinde bir nimet barındırır.<sup>560</sup>

Âlemdeki kötülüklerin doğurduğu depremler, hastalıklar, sıkıntılar ve musibetlere karşı sabrın bir teodise imkânı olarak değerlendirilmesi, İbn Arabî ve genel İslam düşüncesi çerçevesinde yaygın bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımın başarısı tartışmalı olsa da eskatolojik çerçevede değerlendirildiğinde, sabrın ilâhî mükâfata vesile olacağına dair Kur'anî temelleri, insan ve toplum psikolojisi açısından önemli bir dayanak oluşturur.

İbn Arabî, kötülükleri bir yönüyle göreceli, gelip geçici, arızî; diğer yönüyle ise eskatolojik olarak ilâhî bir nimet ve rahmete giden yol şeklinde ele alır. Teistik karakterli bu tür teodise türleri, düşünce tarihinde her zaman var olmuştur. Teolojik yönü ağır basan bu teodise türlerinin kendi iç tutarlılığı mümkündür. Ancak Tanrı tasavvuru üzerinden yapılan eleştiriler çerçevesinde bu tür teodise yaklaşımlarının

---

<sup>557</sup> İbn Arabî, *Keşfü'l-ma'na an Sırrı Esmâillahi'l-Hüsna*, 403; amlf, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 3, 136

<sup>558</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 18, 208

<sup>559</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 13, 131-132

<sup>560</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 2, 115

başarılı sayılabilmesi, belirli ön kabulleri gerektirir. Bu ön kabullerin başında dünya ve ahiret bütünlüğü ve bu bütünlüğün aklî ve naklî delillerle kesin biçimde ispatı gelir. Ahiretin varlığı, cennet-cehennem, hesap, mizan, mahkeme-i kübrâ gibi kavramların rasyonel şekilde ispatı ve bu yöndeki delillerin değerlendirilmesi, tezimizin kapsamını aşmaktadır. Bu nedenle bu konular, ilgili çalışmalara havale edilecek; biz ise dünya ve ahiret bütünlüğünün kötülük problemi bağlamında dinî ve felsefi açıdan nasıl ele alınması gerektiği ve buna yönelik teodise yaklaşımlarının ne derece başarılı olabileceği üzerinde duracağız.

İbn Arabî'nin Tanrı tasavvuru, âlem anlayışı ve kendine özgü temel teorilerinin öngördüğü, imkân verdiği ve temellendirmeye çalıştığı kötülük olgusu ile buna yönelik teodise yaklaşımları, temelde Mutlak Varlık olan Hakk'ın iyi ve hayır oluşu; kötülüğün ise mutlak yokluk oluşu üzerinden epistemolojik bir temelde ele alınmıştır. Hakk'ın isimleri, fiilleri ve sıfatlarıyla tecelli ettiği âlem mükemmeldir. Hak'tan uzaklaştıkça âlemde, özellikle âlem-i şehâdette ortaya çıkan kötülükler ve eksiklikler, bu mükemmellik bağlamında gerekli; fakat aynı zamanda izâfî olarak değerlendirilir. Bu kötülükler, İbn Arabî'nin temel teorileri olan vahdet-i vücûd ve merâtibü'l-vücûd ekseninde, ilâhî isimlerin etkisi ve eşyanın suret ve hakikatlerinin bulunduğu a'yân-ı sâbitedeki mizaç ve karakterlerinden kaynaklanmaktadır.

İbn Arabî'nin teodise yaklaşımlarında dikkat çeken bir başka nokta ise, varlık ve insan anlayışı açısından bazı eksiklik ve acıların doğrudan kötülük olarak kabul edilmemesidir. Bir şeyin kötülük olarak değerlendirilebilmesi için dinî, aklî ve örfî esaslara göre ele alınması gerektiğini vurgulayan İbn Arabî, ahlakî kötülüğün temel tartışma alanları olan insan fiilleri, özgürlük ve hür irade bağlamında sevap ve günahla ilişkilendirilmesini, teolojik bir çerçeve ve eskatolojik bir yaklaşımla ele alır. Bu yönüyle kötülük problemini ve teodise yaklaşımlarını teolojik bir zemine yerleştirmesi, onu Gazâlî'nin tavrına yaklaştırır. Böylece, dünya ve ahiret bütünlüğü çerçevesinde kötülükler; sabır, dua, ilâhî imtihan ve ahirette Allah'ın rahmetine kavuşma umudu ile, geçici ve arızî bir durum olarak değerlendirilir.

İbn Arabî'nin kötülük problemi ve ona ilişkin ortaya koyduğu teodise yaklaşımlarının amelî ve nazarı açıdan daha ayrıntılı değerlendirmesi, tezimizin ilerleyen bölümlerinde İbn Sînâ, Gazâlî ve İbn Arabî'nin bu probleme dair yaklaşımlarını ve teodise görüşlerini karşılaştırmalı olarak ele aldığımız kısımda detaylandırılacaktır. Böylece

hem bu üç düşünür özelinde felsefî, kelâmî ve irfânî geleneklerin Tanrı, varlık, âlem ve insan tasavvurları mukayese edilecek; hem de bu tasavvurların kötülük problemi ve ona ilişkin teodise yaklaşımlarındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya konulacaktır.

#### **4.4. İbn Sînâ, Gazâlî ve İbn Arabî'nin Kötülük Problemi ve Teodiseler Bağlamında Karşılaştırılması**

İslam düşüncesinin üç ana formu ve okuma biçimi olan felsefe, kelam ve tasavvuf/irfanî gelenek, bir yönüyle nazarî bir yönüyle amelî veçhede Tanrı, âlem ve insanı da içine alabilecek genişlikte külli bakış açılarına sahip olmuştur.

Bu üç düşünce biçimi, İslam dininin temel itikâdî yapısının farkında olarak problemleri *şer'î*, *naklî* ve *aklî* kıstaslar çerçevesinde değerlendirmiş; kendi iç tutarlılıklarını koruyarak temel meselelere ilişkin Allah, âlem ve insan tasavvurları bağlamında özgün yaklaşımlar geliştirmiştir. Bu bağlamda, İslam düşüncesinde felsefî, kelâmî ve irfanî geleneklerin müşterek şekilde ele aldığı problemlerden biri de kötülük problemidir.

Tez çalışmamızda bu üç düşünce geleneğinin kötülük meselesine yaklaşımlarını, her biri kendi paradigması içinde sistemli bir düşünce yapısı kurmuş olan üç önemli düşünür- İbn Sînâ, Gazâlî ve İbn Arabî- üzerinden incelemeye çalıştık. Bu başlıkta ise söz konusu düşünürlerin kötülük problemine ilişkin görüşleri, temel metafizik kabulleri ve bu kabullerin teodise kuramlarına yansımaları karşılaştırmalı olarak değerlendirilecektir.

Bu değerlendirme kapsamında şu temel sorular etrafında ilerleyeceğiz:

- İkinci, üçüncü ve dördüncü bölümlerde detaylı biçimde incelediğimiz bu üç düşünürün kötülük problemini ele alış biçimlerinde hangi benzerlikler ve farklılıklar bulunmaktadır?
- Her bir düşünürün Tanrı, âlem ve insan tasavvuru nedir ve bu tasavvurlar onların kötülük problemine ve geliştirdikleri teodise türlerine nasıl etki etmiştir?
- Teodise kuramları açısından hangi düşünce formu daha açıklayıcı, daha sistematik ya da daha tutarlıdır?

Bu sorulara analitik ve karşılaştırmalı bir perspektifle yanıt arayarak, kötülük problemi karşısında en işlevsel açıklamayı sunan düşünsel yaklaşımın hangisi olduğu sonucuna ulaşmak hedeflenmektedir. Bu çerçevede, öncelikle her düşünürün metafizik

sisteminin temel dinamikleri ele alınacak; ardından bu sistemin kötülüğe ve teodise problemine sunduğu imkânlar tartışılacaktır.

Kötülük problemi, düşünce tarihinde öncelikle bir Tanrı problemi olarak ele alınmıştır. Âlemde meydana gelen kötülüklerin anlaşılması, mantıksal açıklamalar çerçevesinde değerlendirilmesi ve bu kötülüklere ilişkin savunular (teodise) teistik dinî yapılar tarafından sunulmuştur. Çünkü temel eleştiriler, Tanrı'nın varlığına ve niteliklerine ilişkin teistik kabuller üzerine yoğunlaşmıştır.

İslam düşünce geleneğinde Tanrı'nın mutlak kudrete sahip olması, her şeyden münezzehe oluşu, biricikliği ve her şeye gücü yeten bir varlık oluşu; felsefi, kelamî ve irfanî geleneklerin ortak Tanrı tasavvurudur. Ancak Tanrı ile âlem arasındaki ilişki söz konusu olduğunda, bu üç düşünce formu farklı bakış açılarına ve açıklama modellerine sahiptir.

İbn Sînâ, Gazâlî ve İbn Arabî'nin Tanrı tasavvurları ile Tanrı-âlem ilişkisine dair görüşleri doğrultusunda kötülüğe yaklaşımları aşağıdaki şekilde maddeleştirilebilir.

#### 4.4.1. Tanrı ve Âlem İlişkisi

- **İbn Sînâ:** Tanrı ve âlem arasındaki ilişkiyi sudûr teorisi ile açıklamaktadır. Bu teoriye göre, Tanrı, zorunlu bir varlıktır (*vâcibu'l-vücûd*) ve ondan zorunlu olarak âlem sudûr eder. Tanrı bu anlamda Mûcib bi'z-Zât'tır. Dolayısıyla âlemdeki her şey, ilâhî inâyetin zorunlu sonucu olarak meydana gelir.
- **Gazâlî:** Kelam geleneği doğrultusunda Allah'ı Fâil-i Muhtâr (irade sahibi bir fâil) olarak görür. Allah, âlemi dilediği şekilde ve zamanda yaratır. Her şey O'nun iradesi ve takdiriyle gerçekleşir.
- **İbn Arabî:** Tanrı-âlem ilişkisini tecelli ve zuhûr üzerinden değerlendirir. Ona göre, varlık, esmâ-i ilâhiyyenin tezahürüdür. Bu ilişki, vahdet-i vücûd teorisiyle açıklanır ve âlemdeki her varlık ilâhî isimlerin bir tezahürüdür.

#### 4.4.2. Tanrı Tasavvurları

- İbn Sînâ: Tanrı, *Mûcib bi'z-Zât*'tır; âlem zorunlu olarak O'ndan sudûr eder.
- Gazâlî: Tanrı, *Fâil-i Muhtâr*'dır; irade ve ihtiyarla yaratır.

- İbn Arabî: Tanrı, tecelli eden hakikattir; âlem, O'nun zuhûru ve suretidir.

#### 4.4.3. Varlık-Kötülük İlişkisi

Her üç düşünürümüze göre de varlık iyidir; kötülük ise yoklukla (*adem*) özdeştir. Tanrı mutlak varlıktır (vücûd-u mahz). Dolayısıyla Tanrı'dan mutlak anlamda bir kötülük sâdir olması mümkün değildir.

#### 4.4.4. Kötülüğün Mahiyeti ve Yeri

- **İbn Sînâ:** Kötülükler madde âleminde, özellikle kevn ve fesâd (oluş-bozulma) âleminde meydana gelir. Bu kötülükler maddenin istidatsızlığı ve yetersizliği ile ilgilidir.
- **İbn Arabî:** Kötülükler şehâdet âleminde, yani en alt varlık mertebesinde tezahür eder. Bu durum, esmâ-i ilâhiyenin zuhûrunda farklı istidatların belirleyici olmasıyla açıklanır. Eşyada kötülüğün kaynağı a'yân-ı sâbitelerdeki farklı mizac ve kabiliyetlerdir.
- **Gazâlî:** Kötülüklerin yeri bu âlemdir. Ancak bu kötülükler salt bir kötülük olarak görülemez. Diğer taraftan Allah yarattıkları üzerinde dilediği gibi tasarruf eder. Buna âlem de dâhildir. Bu sebepten onun kudretine konu olan bir konu hakkında kimse kötü veya iyi diye bir değerlendirmede bulunmaz.

#### 4.4.5. Ahlakî Kötülük

- Üç düşünürde de ahlakî kötülük, insanın iradesine dayalı olarak ortaya çıkan bir durumdur. Ahlak, doğuştan getirilen bazı yetilerle birlikte çevresel ve dinî etkilerle şekillenen bir nefis durumudur. Üç düşünür de nefsin üç gücünden (gazabî, şehevî, nâtikî) söz eder ve ahlakî ıslahın nâtikî nefsin egemenliğiyle mümkün olduğunu belirtir.
- **Gazâlî:** Eş'arî gelenekteki kesb teorisine uygun olarak, insan fiillerinde sınırlı bir iradeye sahiptir.
- **İbn Sînâ ve İbn Arabî:** Serbest iradeye daha yakın bir tutum sergiler; özellikle nübüvvet ve mead bağlamında insanın sorumluluğunu öncelerler.

#### 4.4.6. Teodise Yaklaşımları

- Üç düşünür de kötülük problemini teolojik bir zemine oturttarak, ahiret merkezli bir açıklama sunar.
- Kötülükler, daha büyük iyilikler için gerekli görülür. Sabır, dua ve ilâhî imtihan gibi unsurlar, kötülüğün geçici ve ahiret hayatına hazırlayıcı bir unsur olduğunu ifade eder.
- **İbn Arabî:** Kazâ ve kaderi, Allah'ın ilminin a'yân-ı sâbitedeki istidatlara uygun olarak tecellisi şeklinde açıklar. Bu yaklaşımı, kalamî kader görüşü ile felsefî inâyet anlayışı arasında bir köprü kurar.
- **İbn Sînâ:** Kötülüklerin sebebini madde ve kevn-fesâd âlemine bağlarken, Allah'ın fiillerinin doğrudan kötülle ilişkili olmadığını savunur.
- **İbn Arabî:** Kötülüğü, ilâhî isimlerin tezahürü olarak açıklar; ancak bu durum ilâhî irade, kudret ve ihtiyar tartışmalarını da beraberinde getirir.

Bu maddeler, üç düşünürün kötülük problemine yaklaşımlarını özetlemekte ve İslam düşünce geleneği içindeki ortak ve farklı yönleri ortaya koymaktadır. Her bir düşünürün sistematik bütünlüğü göz önüne alındığında, kendi bağlamlarında tutarlı oldukları; fakat bu yaklaşımların modern kötülük problemine yönelik açıklayıcılık derecesi açısından farklılık gösterdiği söylenebilir.

İbn Sînâ, Gazâlî ve İbn Arabî'nin temsil ettikleri felsefî, kalamî ve tasavvufî düşünce formları, kötülük problemi bağlamında benzer teolojik eğilimler sergilemektedir. Her üç düşünür de âlemde gözlemlenen eksiklik, noksanlık, bela ve musibet gibi olgulara ilişkin teodise (ilâhî adalet savunusu) geliştirmiştir. Bu bağlamda görüşleri, aşağıdaki başlıklarda ortaklık göstermektedir.

##### 4.4.6.1. Kötülüğün İzafiliği (Göreliliği)

- Gazâlî, kötülüğün mutlak olmadığını; şartlara, zamana, kişiye ve mekâna göre değişkenlik gösterdiğini belirtir. Öldürme ve zina gibi eylemlerin bağlamına göre dinî veya örfî açıdan kötülük sayılamayabileceğini ifade eder.

- İbn Sînâ'ya göre varlık öz itibariyle iyidir; kötülük ise arızîdir. Yağmurun sel olması veya ateşin yakması, özünde hayırlı olan şeylerin belirli koşullarda zarar vermesinden ibarettir.
- İbn Arabî, iyilik ve kötülüğün din, örf, zaman, mekân ve kişisel koşullara bağlı olarak değiştiğini vurgular. Şehvetin nikâhla gerçekleşmesi hayır; nikâhsız ilişki ise şer olarak değerlendirilir. Ateşin ev yakması kötülük gibi görünse de özü itibariyle hayırdır.

#### 4.4.6.2. Âlemin Mükemmelliği

- **İbn Sînâ:** Tanrı'dan sudûr eden âlemin mükemmel olduğunu, eksikliklerin maddî âlemdeki zorunlu düzenin sonucu olduğunu savunur. Kötülükler daha büyük iyiliklerin taşıyıcısıdır. Kanunlara uymayan insan, acı ve zararın esas sorumlusudur.
- **Gazâlî:** "Leyse fi'l-îmkân ebde' mimma kân" (Bu âlemden daha güzelinin mümkün olmaması) önermesiyle bu âlemin îmkân dâhilindeki en iyi âlem olduğunu savunur. İlâhî adalet, hikmet ve kudret ekseninde kötülüklerin, görünürde kötü olup gerçekte hayır taşıdığını belirtir.
  - Allah mülk sahibidir, dilediği gibi tasarruf eder.
  - Her yaratımda hikmet vardır; bilinmemesi, hikmetsizliği göstermez.
  - Âlemdeki zıtlıklar (ölüm-yaşam, sevinç-keder) adaletin bir gereğidir.
  - Kudret, îmkân dâhilindekilere yöneliktir; mutlak kudret, îmkânsızlıkları kapsamaz.
- **İbn Arabî:** Âlemin mükemmelliğini vahdet-i vücûd ve ilâhî isimler teorisiyle temellendirir.
  - Âlem, Hakk'ın tecellisidir ve O'nun sureti olarak mükemmeldir.
  - İnsan, Allah'ın suretinde yaratıldığı için âlem onun benzeridir.
  - Rahmânî nefes ve esmâ-i ilâhiyye, âlemde her şeyi kapsayan rahmetin tezahürüdür.
  - Eksiklikler ve kötülükler, kemâlin bir yönüdür ve ilâhî takdirle vuku bulur.

#### 4.4.6.3. Kötülüğün Müstakil Olmayışı

- Üç düşünür de kötülüğü müstakil bir gerçeklik olarak kabul etmez. Kötülük ya hayrın eksikliği ya maddeye özgü istidatsızlık ya da ilâhî hikmetin ve adaletin bir gereği olarak değerlendirilir.

#### 4.4.6.4. Tanrı-Âlem İlişkisi ve Teodise Yaklaşımları

- **İbn Sînâ:** Tanrı'nın inâyeti, âlemdeki her şeyin varlığına neden olur. Kötülük, daha büyük iyiliğe hizmet eder.
- **Gazâlî:** İlâhî hikmet ve adalet, âlemdeki her şeyin anlamlı ve yerli yerinde olduğunu gösterir.
- **İbn Arabî:** İlâhî rahmet her şeyi kuşatır; kötülükler dahi bu rahmetin tecellisidir. Eksiklikler, esmâ-i ilâhiyyenin zuhûruna vesile olur.

#### 4.4.6.5. Üç Düşünürün Teodise Temelleri

- İbn Sînâ: İlâhî İnâyet
- Gazâlî: İlâhî Hikmet ve Adalet
- İbn Arabî: İlâhî Rahmet

Her üç düşünür de Tanrı'nın mutlak iyi, kemâl ve kudret sahibi olduğunu kabul eder. Buna bağlı olarak kötülüğün mutlak ve bağımsız değil; izâfî, arızî ve hikmet yüklü bir gerçeklik olduğunu savunurlar. Farklı düşünce geleneklerine mensup olmalarına rağmen, Tanrı'nın mutlak kemâli ile âlemdeki kötülüklerin nasıl bağdaştırılacağına dair geliştirdikleri açıklamalar, İslam düşüncesinin teodise mirasının zenginliğini yansıtır.

**4.4.6.6. Üç Düşünürün Tanrı Tasavvuru, Kötülük Anlayışı ve Teodise Yaklaşımı Açısından Karşılaştırılması (Tablo-1)**

Düşünür	Tanrı Tasavvuru	Kötülük Anlayışı	Teodise Yaklaşımı
İbn Sînâ	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Mutlak iyi</li> <li>• Zorunlu varlık</li> <li>• Mucib bi'z-Zât Tanrı</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Kötülük yoktur. (ademi)</li> <li>• Kötülük arizîdir.</li> <li>• Kötülük yetkinsizlik halidir.</li> <li>• Kötülük maddeye ilişkindir.</li> <li>• Kötülük görecelidir.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• İlahî inâyet</li> <li>• Sudur teorisi</li> <li>• Âlemin mükemmelliği</li> </ul>
Gazâlî	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Mutlak irade sahibi</li> <li>• Fâil-i Muhtâr Tanrı</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Kötülük izafidir.</li> <li>• Kötülük ve iyiliğin belirleyicisi dindir.</li> <li>• Ahlakî kötülükler günah ve sevap bağlamında ele alınmıştır.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• İlahî hikmet</li> <li>• İlahî adâlet</li> <li>• Bu âlem imkân dahilindeki en iyi âlem (<i>leyse fil imkân ebde u mimmâ kân</i>)</li> </ul>
İbn Arabî	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Vahdet-i Vücut</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Kötülük izafidir.</li> <li>• Kötülük rahmetle ilişkilidir.</li> <li>• İyilik ve kötülüğün belirleyicisi dindir.</li> <li>• Âlemde görülen kötülükler a'yân-ı sâbite ve esmaî ilahi ile ilişkilidir.</li> <li>• Ahlakî kötülükler günah ve sevap bağlamında ele alınmıştır.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• İlahî rahmet</li> <li>• Rahmanın nefesi</li> <li>• Esmâî ilâhînin âlemde tezahürü</li> <li>• A'yân-ı sâbite</li> </ul>

## TARTIŞMA VE SONUÇ

Düşünce tarihinde insanın en temel sorgulamalarından ve sorularından biri olan kötülük problemi; iyi ve kötünün doğasına ilişkin apriori şartların ötesinde, Tanrı, âlem ve insan arasındaki ilişkinin temel kodlarına dair tez ve antitezlerin kesişim noktasında yer almaktadır.

İnsanın anlam ihtiyacına dair en büyük çözüm ve cevabı sunan dinî yapıların ve onların oluşturduğu düşünce mirasının en önemli temsilcisi olan teizmin temel iddiası, Tanrı'nın mutlak ilim, irade, kudret ve rahmet sahibi olduğudur. Teizmin bu itikadî iddiasına yönelik en çarpıcı eleştirilerden biri, düşünce tarihinde bazı filozoflar tarafından felsefî temeli güçlü, teorik ve pratik yönü oldukça yoğun olan kötülük problemi ekseninde geliştirilmiştir.

Tez çalışmamızda İslam düşüncesinin felsefî formunu temsilen ele alınan İbn Sînâ, kötülük problemini doğrudan ele almamış olsa da Tanrı tasavvuru ve âlem görüşü çerçevesinde bu meseleye dolaylı olarak yer vermiştir. Platon ve Plotinus'un görüşleri paralelinde Tanrı ve âlem anlayışına sahip olan İbn Sînâ, *mûcib bi'z-zât* Tanrı anlayışı ve sudûr teorisi doğrultusunda ortaya koyduğu âlem görüşü ile kötülüğü Tanrı'dan uzaklaştırarak kevn ve fesat âlemi olan ay altı âleme ve maddeye mahsus kılmıştır.

İbn Sînâ, kötülüğün ademî (yoksunluk) olduğunu savunarak ona ontolojik bir statü tanımamış, epistemolojik bir değerlendirme ile metafiziksel anlamda bir kötülüğün bulunmadığını iddia etmiştir. Tanrı'yı mutlak varlık ve mutlak iyilik olarak tarif eden İbn Sînâ'ya göre, Tanrı'dan inâyet ve cömertlik (cûd) yoluyla taşan mümkün varlık ve âlem ortaya çıkar. İnâyet kavramını bir varlık verme biçimi olarak kullanan İbn Sînâ, Tanrı'yı mutlak kemâl ve yetkinlik sahibi olarak görür ve bu bağlamda sudûr yoluyla Tanrı'dan meydana gelen âlemi de mükemmel olarak nitelendirir. Bu görüş, daha sonra Gazâlî, Leibniz ve birçok düşünürü ilham vermiştir. İbn Sînâ'nın bu "Ekmelü'n-Nizâm" görüşü genel hatlarıyla şu şekilde formüle edilebilir:

- Tanrı zatı gereği mükemmeldir.
- Her şey ondan mükemmel bir taşma ile meydana gelir.
- Âlem, zorunlu bir şekilde Tanrı'dan taşar.
- Dolayısıyla âlem de mükemmeldir.

İbn Sînâ, âlemde meydana gelen kötülükleri bütünüyle inkâr etmeyerek farklı bir tasnif yapar ve kötülükleri "*eş-şerr bi'z-zât*" ve "*eş-şerr bi'l-araz*" olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre eş-şerr bi'z-zât, bir şeyin doğası gereği sahip olması gereken bir yetkinliğin o şeyde bulunmaması sonucu ortaya çıkan kötülüktür. Bilgisizlik, cehalet, doğuştan gelen engellilik, zayıflık ya da bir varlıkta olması gereken yetkinliğin eksikliği bu türdendir. İbn Sînâ, ateşin yakıcı olması ve depremin yıkıcı etkisini birer yetkinlik olarak değerlendirir; aksine bu özelliklerin bulunmaması ise kötülük olarak kabul edilir. Ona göre sebep-sonuç ilişkisi zorunludur ve bir sebebin sonucunu gerçekleştirememesi kötülüktür; sebebin fiilini gerçekleştirmesi ise iyiliktir. Bu bağlamda, ateşin yakması ya da bıçağın kesmesi iyiliktir. Ateşin yangına sebep olup masum birinin evini yakması durumunda bile, ateşin yakıcılığı doğal bir yetkinlik olduğu için bu eylem kötülük olarak değil, ateşin doğal yapısının bir gereği olarak değerlendirir ve bunun kötülük olmadığını söyler.

İbn Sînâ'nın kötülük konusundaki bir diğer yaklaşımı, kötülüğün kaynağı olmasa da sebebinin madde olmasıdır. Çünkü madde, Tanrı'dan taşan ilâhî inâyeti ve feyzi tam anlamıyla kabul edemeyecek istidattadır. Dolayısıyla âlemde meydana gelen doğal kötülükler, maddenin bu yetersiz kabul kapasitesiyle ilişkilidir. Böylece İbn Sînâ, kötülüğü Tanrı'dan uzaklaştırarak maddeye nispet etmektedir.

İslam düşüncesinde genellikle tek kabul edilen kötülük türü olan ahlakî kötülük ise, İbn Sînâ'nın düşüncesinde doğrudan ve açık bir şekilde ifade edilmemiştir. Ancak onun nefis görüşü çerçevesinde geliştirdiği ahlak anlayışı, bu tür kötülüğün varlığını zımnen kabul ettiğini göstermektedir. Nefsin bilme (âlîme) ve yapıcı (âmîle) güçleri üzerinden temellendirilen bu ahlak anlayışında, insan iyi-kötü, yararlı-zararlı her şeyi bilir ve buna göre davranır. Ahlakı, nefse yerleşmiş bir huy ve yatkınlık olarak tanımlayan İbn Sînâ; ahlakın güzelleştirilmesi, fazilet ve reziletlerin belirlenmesi, din ve şeriatın esaslarına vurgu yapılması gibi konularda önerilerde bulunarak, ahlakî kötülüğün varlığını dolaylı biçimde kabul ettiğini ortaya koymaktadır.

İslam düşüncesinin kelimî formunu temsilen Gazâlî'nin kötülük problemi ile ilgili görüşlerinde hâkim olan yaklaşım, Allah'ın kudret, ilim, irade gibi sıfatları bağlamında şekillenmiştir. Âlem Allah'ın yarattığı ve üzerinde dilediği gibi tasarruf etme yetkisine sahip olduğu bir mülküdür. Gazâlî, bu görüş paralelinde Allah'ın âleme istediği şekilde, istediği zamanda müdahale etme yetkisine sahip olduğunu dile getirerek *Fâil-i Muhtâr* Tanrı tasavvurunu ortaya koymaktadır.

Âlemin sonradan yaratıldığını savunan ve âlem görüşünü bu temel üzerine inşa eden Gazâlî, âlemde meydana gelen kötülüklerin farkındadır ve bu duruma ilişkin iki temel yaklaşım sergilemektedir. Bunlardan ilki, âlemde rasyonel, müstakil ve objektif anlamda bir kötülüğün bulunmadığıdır. İkincisi ise, Gazâlî'nin "*Leyse fi'l-îmkân ebda'u mimmâ kân*" şeklinde meşhur olan "îmkân dâhilinde bu âlemin en mükemmel âlem olduğu" yönündeki görüşü çerçevesinde, âlemde ilâhî hikmet ve adaletin bulunduğu düşüncesidir.

Gazâlî'nin "îmkân dâhilindeki en iyi âlem" görüşü, âlemde hiçbir kötülüğün olmadığı şeklinde bir iddia içermez. Aksine, âlemde meydana gelen kötülüklerin farkında olarak, bu kötülükleri çeşitli gerekçelerle anlamlandırır. Bu gerekçeler, kötülüklerin azlığı, daha büyük bir iyiliğe vesile olmaları, iyiliğin fark edilmesine katkı sağlamaları ve bir ilâhî imtihanın unsurları olmaları gibidir. Bütün bu gerekçeler, dünya ve ahiret bütünlüğünü amaçlayan teolojik bir perspektifin parçalarıdır. Bu nedenle Gazâlî, kötülükleri aklî ve dinî saiklerle gerekçelendirmekte ve bu yaklaşımlarını "îmkân dâhilindeki en iyi âlem" görüşüyle temellendirmektedir.

Bir diğer kötülük biçimi olan ve İbn Sînâ'da da olduğu gibi kötülük olarak kabul edilen ahlakî kötülük hakkında Gazâlî'nin görüşleri, birbirini tamamlayan iki ana eksen de değerlendirilebilir. Birincisi; ahlakın kaynağı, davranışların meydana gelmesinde iradenin rolü ve insanın eylemlerindeki sorumluluğunun sınırlarına ilişkin İslam düşüncesinin kelimî geleneğinde yoğun şekilde tartışılan insan fiilleri meselesidir. İkincisi ise, ahlakî davranışların dini referanslarla olan yakın ilişkisi çerçevesinde Gazâlî'nin ahlak görüşlerinin ele alınmasıdır.

Gazâlî, bir Eş'arî kelamcısı olarak kesb teorisi doğrultusunda insanın fiillerini yaratanın Allah olduğunu, fiillere ilişkin niyetin ise insana ait bulunduğunu ifade ederken, insana sınırlı da olsa bir irade alanı tanımaktadır. O, dinin sorumlu tuttuğu insanın eylemlerinde özgür olduğunu ve dolayısıyla insanın fiillerinin dünyada iyi ya da kötü olarak değerlendirilebileceğini beyan eder. Gazâlî, bu yaklaşımını sevap ve günah kavramlarıyla şer'î bir bağlama oturtur. Ona göre, iyi ve kötünün nihai belirleyicisi Allah'tır. Bu nedenle ahlakî eylemlerde de neyin iyi, neyin kötü olduğunu belirleyen yalnızca Allah'tır. Ancak burada insanın tamamen edilgen bir varlık olarak değerlendirilmediği; aksine, ona düşen bir sorumluluğun bulunduğu da göz ardı edilmemelidir. Kısaca ifade etmek gerekirse, Gazâlî'de ahlakî kötülük dinî bir parantez içerisinde değerlendirilmiştir.

Tez çalışmamızda İslam düşüncesinin tasavvufî formunda yer verdiğimiz İbn Arabî'nin kötülük problemine dair görüşleri, onun Tanrı, âlem ve insan tasavvuruna dair temel teorileri ortaya konduktan sonra anlam kazanır. İbn Arabî'nin düşüncesinin tüm katmanlarına sirayet etmiş ve birbirinin tamamlayıcısı olan *vahdet-i vücûd*, *a'yân-ı sâbite*, *ilâhî isimler* ve *merâtibu'l-vücûd* teorileri, onun kötülük problemine ilişkin görüşlerine ve geliştirdiği teodise biçimlerine zemin oluşturur.

İbn Arabî'nin sisteminin bir kavram terkibi olan *vahdet-i vücûd*'un genel ilkeleri düşünüldüğünde; mutlak iyi ve güzel, hata, kötülük ve noksanlıklardan beri olan bir Tanrı tasavvurunda, izafî ve itibârî olarak değerlendirilen şahadet âlemindeki kötülüklerin Allah'tan nasıl beri kılınacağı önemli bir sorudur. İbn Sînâ ve Gazâlî'de açıkça görülen Tanrı ve âlem arasındaki ontolojik ve epistemolojik mesafe bağlamında açıklanabilen kötülük problemi, İbn Arabî'nin sisteminde nerede ve nasıl konumlandırıldığı bakımından ayrı bir öneme sahiptir.

İbn Arabî, varlığı zorunlu ve gerçek varlık olarak Hakk'ın varlığı şeklinde tarif ederken, diğer tüm varlıkları izafî ve itibârî olarak değerlendirir. Hakk'ı "Mutlak Varlık" ve "Mutlak İyilik" olarak gören İbn Arabî, "gizli bir hazine" olarak kendini bilmek isteyen Hakk'ın ilminde bir öz ve hakikat olarak bulunan ve zihnî varlık şeklinde tanımlanan *a'yân-ı sâbite*'ye varlık vererek, bu varlıkları ilâhî isimlerin tecellisi ve tezahürü olarak kabul eder. Dolayısıyla âlem ve tüm diğer varlıklar, Tanrı'nın isimlerinin yansıması ve tecellisidir.

İbn Arabî'nin Tanrı ve âlem tasavvurunda İlâhî İsimler ve A'yân-ı Sâbite görüşü, âlemde meydana gelen kötülüklerin kaynağı ve bunların zatî olup olmadığına dair yaklaşımlarına temel teşkil eder. Ona göre, âlemde metafiziksel anlamda bir kötülük yoktur. Çünkü varlık bir ve tektir, o da Tanrı'dır; Tanrı da mutlak iyiliktir. Kötülüklerin farkında olan İbn Arabî, bunların varlığını inkâr etmemiş; ancak bu kötülüklerin izafî ve itibârî olduğunu savunmuştur. Gazâlî ve İbn Sînâ gibi, İbn Arabî de bu âlemin imkân dâhilindeki en iyi âlem olduğunu sıklıkla dile getirmiştir. Her ne kadar bu konuda Gazâlî'ye atıf yapsa da âlemin mükemmelliğini Tanrı'nın mükemmelliğine bağlama açısından İbn Sînâ'ya daha yakın bir tutum sergiler. Ancak İbn Arabî'nin bu yaklaşımında sadece epistemolojik değil, aynı zamanda Vahdet-i Vücûd ve diğer teorileri bağlamında ontolojik bir tutarlılık da bulunmaktadır.

İbn Arabî, âlemde meydana gelen kötülükler hakkında hem açıklama imkânı sunması hem de bir teodise biçimi olması açısından İlahî İsimler'e müracaat eder. Âlem dâhil bütün varlıktaki her şey ve değişim Allah'ın isimlerinin tecellisiyle meydana gelir ve bu isimlerin boş kalması mümkün değildir. Bu isimler her zaman ve her yerde câridir. Bu bağlamda Allah'ın Cemâl ismi gibi Celâl ismi, Rahmân ismi gibi Müntakîm ismi de tecelli eder. Bazı kötülükler de bu isimlerin tecellisi neticesinde ortaya çıkar. İbn Arabî, bu kötülükleri Allah'ın rahmetinin yeryüzünde farklı biçimlerde tecelli etmesi veya daha büyük bir iyiliğe vesile olması şeklinde yorumlayarak özgün bir teodise biçimi geliştirmiştir. Bu yaklaşımı, onun sistemine olan sadakatini gösterir.

İbn Arabî, Gazâlî ve İbn Sînâ gibi, âlemde meydana gelen kötülüklerin akla, dine ve toplumsal şartlara göre değişebileceğini; bu nedenle iyilik ve kötülüğün bağlamsal ve izafî olduğunu savunur. Ona göre bu değişkenliğin geçerli olmadığı tek alan, dinin emir ve yasaklarıdır. Bu çerçevede kötülük problemi teolojik bir çerçeveye oturtulmuştur.

İbn Arabî'nin kötülük problemine dair en dikkat çeken ve sistemine en uygun olan yaklaşımı hiç şüphesiz *Rahmet* görüşüdür. Bu görüş, iki yönlü bir yapıya sahiptir. İlk yönü, birlik-çokluk meselesine dair bir açıklama modelidir. "Rahmân'ın nefesi" şeklinde ifade edilen bu modelde, Mutlak Varlık olan Hakk ile şeyler arasındaki ilişki rahmetle açıklanır. İkinci yönü ise, Hakk'ın rahmetinin âlemdeki her şeyi kuşatmasıdır. Ona göre, Mutlak Varlık ve Mutlak Rahmet olan Allah'ın varlık verme biçimi rahmettir ve âlemde her şey bu rahmetin tezahürüdür. Bu özgün rahmet anlayışı, orijinal bir teodise biçimi olarak değerlendirilebilir.

İbn Arabî'nin ahlakî kötülüğe dair yaklaşımı ise insanın irade ve ihtiyarına vurgu yapan iki temel yaklaşıma dayanır. Bunlardan birincisi, İlahî İsimler bağlamında geliştirilmiş olup; kişinin irade etmesini Allah'ın Mûrid isminin tecellisi olarak görür. İkincisi ise, ahlâkın kaynaklarına ilişkin çift yönlü yaklaşımdır. Birinci yön, tasavvufî ahlak anlayışıdır: Kişinin Allah'ın ahlakıyla ahlaklanması, temel fazilet ve reziletleri bilerek kendini eğitmesi ve dönüştürmesidir. İkinci yön ise felsefî ahlak anlayışıdır: Kişinin şehvî ve gazabî güçlerini nefsi-nâtika ile kontrol altına alması ve bu şekilde güzel ahlakî davranışları alışkanlık hâline getirmesidir. İbn Arabî, bu iki yaklaşımı vahyin belirleyiciliğinde birleştirerek, dinin emir ve yasaklarına riayet eden, nihayetinde mükâfat veya cezaya muhatap olan insan modelini ortaya koyar.

Sonuç olarak İbn Arabî, kötülüğü inkâr etmemiş; aksine sistemine sadık kalarak izah etmiş ve onu Tanrı'nın mutlak iyiliğiyle çelişmeyecek şekilde yorumlamıştır. Böylece hem metafiziksel hem ahlakî kötülük türlerine ilişkin orijinal ve tutarlı bir teodise anlayışı geliştirmiştir.

Tez çalışmamızda İslam düşüncesinin felsefî, kelimî ve tasavvufî formlarını temsilen ele alıp incelediğimiz İbn Sînâ, Gazâlî ve İbn Arabî'nin kötülük problemine dair görüşleri, yaklaşımları ve ortaya koymuş oldukları teodise anlayışları, İslam düşüncesinin ilâhî ve insanî yönünü dikkate alan, çözüm odaklı, teorik açıdan güçlü ve dinî tecrübeye dayalı bir karakter taşımaktadır. Modern düşüncede kötülük probleminin genel tartışma biçimi ve argümanları göz önünde bulundurulduğunda, İslam düşüncesinin teistik biçimde sunduğu cevaplarda en çok dikkat çeken hususlardan biri, Tanrı tasavvurudur. Her üç düşünce biçiminde de Tanrı; kudret, kuvvet ve ilim sahibi bir varlık olarak tanımlanmıştır. Temel Tanrı tasavvurları olan "Mûcib bi'z-Zât" ve "Fâil-i Muhtâr" anlayışı çerçevesinde şekillenen İbn Sînâ ve Gazâlî'nin âlem anlayışları da bu yaklaşımlara paralellik göstermektedir.

Ancak modern dönemde kötülük problemine ilişkin tartışmaların yoğunlaştığı doğal kötülükler bağlamında İbn Sînâ'nın "Mûcib bi'z-Zât" Tanrı anlayışı, teodise imkânı açısından daha işlevsel görünmektedir. Çünkü Tanrı, kevnî kanunları en başta belirleyerek sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde âlemde gerçekleşecek her şeyi insanın bilgisine sunmuştur. Böylece insan için hazırlık yapma, şartlara uygun yaşama ve bilgi-birikimini bu doğrultuda kullanma imkânı doğmuştur. Bu bağlamda insan, bilgi ve çabasını ortaya koyarak bazı durumların bizatihi kötülük olmadığını görebilir. Aksi durumda dahi kötülüklerin nereden geldiğini, nasıl bertaraf edilebileceğini bilir. Bu da kötülüklerin Tanrı tarafından doğrudan "kötülük" niyetiyle yaratılmadığını, onların Tanrı'nın kudret, ilim ve rahmet sıfatlarına hâlel getirmediğini göstermektedir.

Tez çalışmamızda ulaşılan bir diğer önemli sonuç, İslam düşüncesinde modern düşüncede olduğu gibi kötülüğün kavramsal ve kuramsal açıdan bir problem olarak ele alınmasına rağmen, üç düşünce biçiminde de âlemde baskın olanın kötülük değil, iyilik olduğunun vurgulanmasıdır. Bu iyilik sadece etik ya da estetik bir değer değil; ontolojik ve epistemolojik boyutu olan, Tanrı-âlem ilişkisini şekillendiren temel bir ilkedir. Tanrı'nın âlemi yaratması (kelamî), varlık vermesi (tasavvufî) ve sudûr ettirmesi (felsefî) gibi süreçler İbn Sînâ'da "ilâhî inâyet", Gazâlî'de "ilâhî hikmet ve adalet", İbn Arabî'de ise "ilâhî rahmet" kavramlarıyla açıklanır. Bu kavramlar, hem

birlik-çokluk meselesine çözüm önerisi sunmakta hem de âlemin ve varlığın temeline iyiliğin yerleştirildiğini göstermektedir.

İslam düşünce geleneğinin üç temel temsilcisi olan İbn Sînâ, Gazâlî ve İbn Arabî, âlemde meydana gelen kötülük, musibet, acı ve her türlü eksikliği Tanrı'ya zarar vermeyecek şekilde açıklayabilmek amacıyla geliştirdikleri ilâhî inâyet, hikmet, adalet ve rahmet kavramları aracılığıyla metafiziksel ve doğal kötülük türlerine karşı birer teodise modeli sunmuşlardır.

İnsanın sorumluluğu ve iradesi bağlamında ortaya çıkan ahlakî kötülük, bu üç düşünür tarafından gerçek kötülük olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda, şer'î esasların geçerli olduğu, teolojik zemini olan bir dizi teodise yaklaşımı geliştirilmiştir. Küllî bir ahlak anlayışına sahip olan İbn Sînâ, Gazâlî ve İbn Arabî, ahlakî kötülüğün varlığını insan iradesi üzerinden anlamlandırmışlardır. Zira onlar kötülüğe karşı dayanma gücü olarak iman, sabır, dua ve ilâhî imtihan kavramlarına sıkça yer verirken, bireyin sorumluluğunu, davranışlarının mükâfat veya cezaya konu olacağını da vurgulamışlardır. Bu üç düşünür için din, sadece sığınılan bir liman değil; aynı zamanda bireye sorumluluk yükleyen, onu hesap verebilir bir varlık olarak gören bir yapıdır.

Kötülük probleminin temel tartışmaları ve buna ilişkin geliştirilen teodise yaklaşımları genellikle kötülüğün sebepleri etrafında şekillenmiştir. Ancak bu kötülüklerin bireysel ve toplumsal düzeyde doğurduğu sonuçlara karşı nasıl bir tutum alınması gerektiği de önemli bir sorudur. Bu bağlamda İbn Sînâ, Gazâlî ve İbn Arabî; inanç, sabır, dua, ahiret inancı, cennet gibi ilâhî lütuf ve mükâfatları kötülüğün yol açtığı travmalara karşı bir savunma ve sığınma mekanizması olarak önermişlerdir.

Sonuç olarak, bu Tanrı merkezli teodise yaklaşımlarının yeterli olup olmadığını değerlendirmek için daha geniş bir eskatolojik çerçeveye, aklî ve naklî yönü güçlü, teorik derinliği olan yeni çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

## KAYNAKÇA

- Acar, Rahim. “Allah’ın Cüz’ileri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi.” *Dîvân İlmî Araştırmalar*, 20 (2006/1): 99-118
- Acar, Rahim. “İbn Sînâ’ya Göre Metafizikte Teolojinin Yeri.” *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*, 123–134. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2009.
- Ak, Uğur. “Gazâlî’de Kötülük Problemi.” Yayınlanmamış Doktora tezi, N.E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Akgün, Tuncay. “Gazâlî’ye Göre Yaratma.” *Dînî Araştırmalar* 14, No. 38 (2011): 1–20.
- Akkanat, Hasan. “İslam Felsefesinde Tikelleri Tümel Tarzda Bilmek.” *Felsefe Dünyası* 2010/1, No. 51: 144-185
- Albayrak, Mevlüt. *İbn Sînâ ve Whitehead Açısından Tanrı-Âlem İlişkisi ve Kötülük*. İsparta: Fakülte Kitabevi, 2001.
- Alper, Ömer Mahir. “İbn Rüşd’ün İbn Sînâ’yı Eleştirisi: el-Fark Beyne Re’yeyi’l-Hakîmeyn.” *Dîvân Dergisi* 2001/1: 145-172
- . “İbn Sînâ’nın Cehâlet Teorisi.” *Darülfünun İlahiyat* 37 (2017): 7-34
- Altaş, Eşref. *Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Altıntaş, Hayrani. “Dehriyye.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt. 9, 424–426. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Altıntaş, Halil ve Muzaffer Şahin, Haz. *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Aydın, Sâlih. *İmam Mâtürîdî’de Kötülük Problemi ve İmtihan*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2022.
- Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- . “Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi.” İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

- Azer, Abdurrahman. "Mümkün Âlemlerin En Mükemmeli ve Semhûdî'nin Gazzâlî Savunması." *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, No. 2: 307-332.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Uşûlü'd-Dîn*. İstanbul, 1346.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Fark Beyne'l-Fırak*. Haz. M. Osman el-Huş. Kahire: Mektebetü İbn Sînâ.
- Barlak, Muzaffer. "İslâm İlim Tarihi İçinde Kelâm Disiplininin Oluşum ve Gelişim Merhaleleri." *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14(2016), No. 2: 480-508.
- Bayram, Enver. "Kur'an'da Yahudilere Lanet Edilme Meselesi." *Amasya İlahiyat Dergisi* (2020), 11-42.
- Bircan, Hasan Hüseyin. *İslam Felsefesi Tarihine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2021.
- Bozkurt, Ömer. "Gazâlî'nin Tanrı Anlayışı." *TYB Akademi Yayınları* 1, No. 1 (2011), 87-109.
- Cebeci, Lütfullah. *Kur'an-ı Kerîm Açısından Kötülük Problemi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2021.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- . *Etiğe Giriş*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- Chittick, William C. *Hayal Âlemleri – İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*. Çev. Mehmet Demirkaya. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.
- . *Sûfinin Bilgi Yolu: İbn Arabî'nin Metafizikinde Hayal*. Çev. Ömer Saruhanoğlu. İstanbul: Okyanus Yayınları, 2016.
- Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi*. Cilt. 1. Çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf I*. Çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Çağrııcı, Mustafa. *İslam Ahlakı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. "İbnü'l-Arabî'ye Göre İlâhî İsimlerin Âlemde Tecellisi: Allah-Âlem Münasebeti Etrafında Ortaya Çıkan Bazı Problemler." *Tasavvuf İlmî Araştırmalar Dergisi*, 31 (2013/1), 1-20.

- Çamur, Kübra Sümeyye. “Muteahhir Dönemde Kıdem ve Hudûs Tartışmaları: Fâil-i Muhtâr ve Mûcib Bi’z-Zât Tanrı Anlayışları -Râzî, Âmidî, Tûşî.” Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İ.M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Çapku, Ahmet. “İbn Sînâ’nın Varlık Düşüncesinde Faâl Akıl ve Ona Yöneltilen Eleştiriler.” *Kutadgu Bilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, 26 (Ekim 2014): 54–55.
- Çelebi, İlyas. “Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsûn-Kubuh.” *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16–17 (1998–1999), 55-121
- Dalkılıç, Mehmet. “Kâdî Abdülcebbar’a Göre Seneviyye ve Ekolleri.” *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2003), 159-180.
- Demirli, Ekrem. “Vahdet-i Vücûd.” In *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt. 42. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Demirli, Ekrem. *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- . *İbnü’l-Arabî Fusûsu’l-Hikem*. Çeviri ve Şerh. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013.
- Deniz, Gürbüz. “İbn Sînâ’nın Ahlaka Ait Risalesi (Risale fi’l-Birr ve’l-İsm).” *Diyanet İlmi Dergi* 50, No. 1, 229-244.
- Doğan, Lütfi. *Ehl-i Sünnet Kelamında Eş’ârî Mektebi*. Ankara: Rüzgârlı Matbaası, 1961.
- Draz, Muhammed Abdullah. *Kur’an Ahlakı*. Çev. Emrullah Yüksel ve Ünver Günay. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. İstanbul: Müif Yayınları, 2021.
- Fahredden er-Râzî. *Tefsir-i Kebîr Mefâtihi’l-Gayb*. Çev. Suat Yıldırım, Ankara: Akçağ Yayınları, 1988.
- Eş’ârî. *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü’l-Musallîn*. Haz. H. Ritter. Wiesbaden, 1382/1963.
- . *Kitâbu’l-Luma’ fi’r-Redd ‘alâ Ehli’z-Zeyğ ve’l-Bida’: The Theology of al-Ash’arî*. Haz. R. J. McCarthy. Beyrut: el-Matba‘atü’l-Katolikiyye, 1952.

- Erdem, Engin. *Varlıktan Tanrı'ya: İbn Sînâ'nın Metafizik Delili*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016.
- Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994.
- Erdem, Hüsamettin. *Bir Allah-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Fârâbî. *El-Medînetü'l-Fâzıla: Tanrı, Âlem, İnsan*. Çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- . *Es-Siyasetü'l-Medeniyye: Mevcutların İlkeleri*. Çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- . *Felsefenin Temel Meseleleri*. Çev. Mahmut Kaya. *Felsefe Arşivi*, No. 25, 203-212.
- . *Fusûsu'l-Medenî*. Çev. Hanifi Özcan. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987.
- . *Kitâbü'l-Mille: Din Üzerine*. Çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Ferruh, Ömer A. "İhvân-ı Safâ." Çev. İlhan Kutluer. *İslam Düşüncesi Tarihi*, Haz. M. M. Şerif. İstanbul: İnsan Yayınları, 1990.
- Fenni, İsmail. *Vahdet-i Vücûd ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî*. İstanbul: Orhaniye Matbaası Yayınları, 1928.
- Gazâlî. *Ihyâ'u Ulûmi'd-Dîn*. Çev. Ali Arslan. İstanbul: Merve Yayınları.
- . *El-İktisâd fi'l-İ'tikâd*. Çev. Kemâl Işık. Ankara: Üniversitesi Basımevi, 1971.
- . *Tehâfütü'l-Felâsife*. Çev. Bekir Sadak. İstanbul: Ahsen Yayınları, 2002.
- . *Mi'yârü'l-İlm fi'l-Mantık*. Haz. Süleyman Dünyâ. Kahire: Dârü'l-Ma'rifa, 1961.
- . *Miškâtü'l-Envâr*. Çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Bedir Yayınları, 1994.
- . *Maksadu'l-Esnâ fi Şerhi Esmâi'l-Hüsna*. Çev. M. Ferhat. İstanbul: Ferhat Yayınları, 1972.
- . *El-Erba'in fi Uşûli'd-Dîn*. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2011.

- . *El-Müstasfâ min 'Ilmi'l-Uşûl*. Çev. Yunus Apaydın. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.
- . *Mekâşidü'l-Felâsife*. Haz. Ahmet Ferid El-Mezidî. Beyrut: Dâru'l-Kutûbu'l-İlmiyye, 2003.
- . *el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübra*. Mısır.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985.
- Güdekli, Hayrettin Nebi. “Kelâmî Yöntem Teorisi: Gâibin Şâhide Kıyası.” *İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik*, Haz. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Gündüz, Şinasi. “Maniheizm.” *Yaşayan Dünya Dinleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.
- Hemşinli, Hakan ve Yunus Kaplan. *İslam Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise – I*. Ankara: Elis Yayınları, 2021.
- İbn Arabî. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. Cilt. 1–18. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011.
- . *Fusûşu'l-Hikem*. Editör. Mahmud Erol Kılıç, Abdurrahman Alkış. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- . “Kitâbu'l-Mesâ'il.” *Resâ'il* içinde, Haz. Muhammad Abdu'l-Kerîm en-Nemrî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- . *Risâle-i Lübbü'l-Lüb ve Sırru's-Sır*. Çev. İsmail Hakkı Bursevî. *İbn Arabî Külliyyatı*. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2019.
- . *Keşfü'l-Ma'nâ'an Sırrı Esmâ'illâhi'l-Hüsnâ*. Çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2019.
- . *Allah'ın İsimlerinin Sırları ve Manalarının Keşfi*. Çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.
- . *Risâletü'l-Envâr*. *Resâ'il* içinde, Haz. Muhammed İzzet. Kahire: Mektebetü't-Tevfikiyye.
- . *Tehzîbü'l-Ahlâk: Mev'ize-i Hasene*. Çev. Onur Şenyurt. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.

- . *Marifet ve Hikmet*. Çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İz Yayıncılık, 2020.
- . *Risaleler 1-2-3*. Çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Kitsan Basım Yayın, 2005.
- İbn Fûrek. *Mücerredî Makâlâtî 'Ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eşarî*. Haz. D. Gimert. Beyrut, 1987.
- İbn Rüşd. *el-Keşf 'an Minhâci'l-Edille*. Çev. S. Uludağ. *Felsefe ve Din İlişkileri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.
- . *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*. Çev. Kemâl Işık ve Mehmet Dağ. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1998.
- İbn Sînâ. *Kitâbu 'Ş-Şifâ: II. Analitikler*. Çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- . *Kitabu 'Ş-Şifâ: Metafizik el-İlâhiyyât I-II*. Çev. Ömer Türker ve Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- . *et-Ta'îlikât*. Çev. İsmail Hanoğlu. Ankara: Elis Yayınları, 2021.
- . *el-İşârât ve't-Tenbîhât*. Çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- . *Uyûnu'l-Hikme*. Haz. Muvaffak Feyzi Elcebr. Şam, 1996.
- . *er-Risâletü'l-Arşîyye*. Haz. İbrahim Hilal. Kahire, 1980. Çev. Mahmut Kaya. *Tevhîden Hakîkati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine: İslam Filozofları Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- . *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*. Haz. Muhsin Sâlih. Beyrut: Dâru'l-Hâdi, 2007.
- . *el-Mebde' ve'l-Me'âd*. Haz. Abdullah Nûranî. Tahran, 1984.
- . *Dânişnâme-i 'Alâî: Alâî Hikmet Kitabı*. Çev. Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- . “Mebhas 'Ani'l-Kuva'n-Nefsâniyye.” Haz. Ahmet Fuad el-Ehvânî. *Ahvâlü'n-Nefs* içinde. Kahire, 1952, 147–148.
- . *eş-Şifâ'd-Tabî'îyyât (1): es-Semâ'utç-Tabî'î*. Haz. Sa'îd Zâyid. Kahire, 1983.
- . *Ahvâlü'n-Nefs*. Çev. Ömer Ali Yıldırım. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- . *Kitabu 'Ş-Şifâ: en-Nefs*. Haz. G. C. Anavati, Sa'îd Zâyid, and Abdullah İsmail. Kahire, 1975.

- . “Risâletü’l-Fi’l ve’l-İnfi’âl.” *Mecmû‘ Resâili’Ş-Şeyh er-Raîş*, Haz. Zeynü’l-Âbidîn el-Müsevî. Haydarâbâd, 1354. Çev. Hüseyin Aydın, Enver Uysal ve Hidayet Peker. “Etki ve Edilginin Kısımları.” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2000). 623-630
- . *eş-Şifâ/el-Kevn ve’l-Fesâd*. Haz. Mahmut Kasım. Kahire, 1969.
- . *Kaderin Sırrına Dair Risâle*. Çev. Ömer Mahir Alper. “Essay on the Secret of Destiny.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 29, No. 1 (1966). 25-48
- . *en-Necât*. Çev. Kübra Şenel. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013.
- İbn Manzûr. *Lisânu’l-‘Arab*. Kahire: Dâru’l-Ma’ârif, 1955, cilt. 3, 1771–1774.
- İsfehânî. *el-Müfredât fî Garibî’l-Kur’ân*. Tahran, 1373.
- Kādî Abdülcebbar, Ahmed b. Halil. *el-Muḫtaṣar fî Uṣûli’d-Dîn. Resâ’ilü’l-Adl ve’t-Tevhîd* içinde, Haz. Muhammed Âmâra. Beyrut: Dâru’Ş-Şürûz, 1988.
- . *el-Muḫîṭ bi’t-Teklîf*. Haz. Ömer Seyyid Azmî ve Ahmed Fuâd el-Ehvânî. Kahire: eş-Şeriketü’l-Miṣriyye.
- . *el-Muḫḫîṭ fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-‘Adl*. Haz. Ahmed Fuâd el-Ehvânî. Kahire: el-Mu’essetü’l-Miṣriyyetü’l-‘Âmme, 1962–1965, Cilt. 6/1.
- Kahraman, Hüseyin. “Fâil-i Muhtâr Tanrı Anlayışını Ortaya Koymada Bir Argüman Olarak Cevher-Ârâz Teorisi: Cüveynî Örneği.” *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19, No. 1 (2019), 9-22.
- Kam, M. Ferit. *Vahdet-i Vücûd*. Sadeleştiren: Ethem Cebelioğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1994.
- Kâşânî, Abdurrezzâk. *Tasavvuf Sözlüğü*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- . *Mu‘cemu İṣṭilâḫâti’s-Şûfiyye*. Haz. Abdülâl Şâhin. Kahire: Dâru’l-‘Înâd, 1992.
- Karabey, Bilal. “İbn Sînâ Felsefesinde Faâl Akıl.” *Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3, No. 1 (Haziran 2020), 39-52.
- Karakaya, Mehmet Murat. “İbn Rüşd Felsefesinde Kötülük.” *Beytülhikme: An International Journal of Philosophy* 9, No. 2 (2019), 493-514.

- Kaya, M. Cüneyt. *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- . “Daha Mükemmel Bir Âlem Var Olabilir mi? ‘Leyse fi’l-ımkân’ Tartışmasının Kaynakları Üzerine Notlar.” *Dîvân İlmî Araştırmalar* 16 (2004/1), 239-249.
- Kaya, Remzi. “Kur’an-ı Kerim’de İnsan- Şeytan İlişkisi.” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12, No. 2 (2003), 1-30.
- Kayserî, Dâvûd. *Mukaddemât*. Çev. Turan Koç ve Mehmet Çetinkaya. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- . *Şerhu Fusûşi’l-Hikem*. Cilt. 2. Haz. Hasanzâde Âmulî. Çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023.
- Kazanc, Fethi Kerim. “Tanrı ve Kötülük: Kelâmî Düşünce Geleneğinde Kötülük Problemi Üzerine Bazı Değerlendirmeler.” *Ekev Akademi Dergisi* 12, No. 35 (Bahar 2008). 11-32
- Kılıç, Mahmud Erol. “İbnü’l Arabî, Muhyiddin.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, cilt. 20. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Kılıç, Muhammet Fatih. “İbn Sînâ’da Sudûrun Mantığı: Sebeplik-Sudûr İlişkisi Hakkında Bir İnceleme.” *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 9, No. 2 (2017), 1057-1073.
- . “İbn Sînâ’nın Sebeplilik Teorisi.” Yayınlanmamış Doktora Tezi, İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Kılıç, Recep. *Ahlakın Dinî Temeli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Koç, Ahmet. *İhvân-ı Safâ’nın Eğitim Felsefesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1999.
- Konevî, Sadreddin. *Fusûşu’l-Hikem’in Sırları*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2002.
- . *Tasavvuf Metafiziği*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- . *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.

- Konuk, Ahmet Avni. *İbn Arabî: Fusûşu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2011.
- Kösen, Cumali. “İslam Düşüncesinde Hür İrade Problemi: İbn Arabî Örneği.” *Premium e-Journal of Social Sciences (PEJOSS)* 4, No. 7 (2020), 226-238.
- Kutluer, İlhan. *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. İstanbul: İz Yayınları, 2002.
- . “İbnü'r-Ravendi.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt. 21. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Küyel, Mübahat Türker. “İbn Sînâ'da el-Akl al-Fa'âl'in Kökleri.” *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, Haz. Aydın Sayılı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1984, 707-747.
- Macit, Muhittin. *İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşâî Gelenek*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- Manafov, Rafiz. *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007
- Mâtürîcdî. *Kitâbü't-Tevhîd*. Haz. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi. Ankara: İSAM Yayınları, 1423/2003.
- . *Te'vilâtü'l-Kur'an*. Çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Mutahharî, Murtaza. *Adl-i İlâhî*. Çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: Kevser Yayınları, 2014.
- Nablusî, Abdülgani. *Gerçek Varlık*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Nesefî, Ebü'l-Mu'în. *Tebşîratü'l-Edille fî Uşûli'd-Dîn*. Haz. Hüseyin Atay ve Ş. Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Netton, Ian Richard. “İhvân-ı Safâ.” *İslam Felsefesi Tarihi I*, Haz. Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman, Çev. Şamil Öçal ve Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Açılım Kitap, 2017.
- Ormsby, Eric Lee. *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise)*. Çev. Metin Özdemir. Ankara: Kitabiyat, 2001.
- Özalp, Hasan ve Raziye Şahiner Bulut. “Meşşâî Filozoflarda İnâyet Kavramı.” *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, No. 1 (Haziran 2020). 51-94

- Özdemir, Metin. *İlahi Adalet ve Rahmet Penceresinden Kötülük ve Musibetler*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- . “Kötülük Problemi.” *Kelam El Kitabı*, Haz. Ş. Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Özden, H. Ömer. “İbn-i Sînâ ve Leibniz’de Kötülük Problemi.” *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (1997), 269-286.
- Özpilavcı, Ferruh. “Akıl Risalleri Geleneği ve Bu Gelenek İçinde Ebü’l-Bereket el-Bağdâdî’nin Akıl Risalesi.” *İslami İlimler Dergisi* 5, No. 2 (2010), 75-106.
- Pazarlı, Osman. *İslam’da Ahlak*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980.
- Râgıb el-İsfahânî. *el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’ân*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.
- Rakipoğlu, Numan. “Öznel Tanrı Tasavvurlarının Kaynağı Olarak Sâbit Aynlar: İstidat ve İlâhî İsimler Bağıntısı Üzerine Metapsikolojik Bir İnceleme.” *Din ve Felsefe Araştırmaları Dergisi* (Haziran 2022). 5-36
- Reichenbach, Bruce R. “Natural Evils and Natural Law: A Theodicy for Natural Evils.” *International Philosophy Quarterly* 16 (1976). 179-196
- Shihadeh, Ayman. “Avicenna’s Theodicy and al-Râzî’s Anti-Theodicy.” *Intellectual History of the Islamicate World* 7 (2019). 61-84
- Sinanoğlu, Mustafa. “Seneviyye.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, cilt. 36. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Smith, Quentin. “An Atheological Argument from Evil Natural Laws.” *International Journal for Philosophy of Religion* 29 (1991), 159-174.
- Şahiner, Muharrem. “İbn Sînâ’da Yetkinlik.” Yayınlanmamış Doktora Tezi, İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Shams, C. İnati. *The Problem of Evil: Ibn Sînâ’s Theodicy*. Binghamton, NY: Global Publications, Institute of Global Cultural Studies, Binghamton University, 2000.
- Tahrallı, Mustafa. “Fusûsu’l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alakalı Bazı Meseleler.” *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi I*, 123–137. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.

- Teftâzânî. *Şerhu'l-Akâ'id*. Çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022.
- . *Şerhu'l-Makâşid*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, h. 1322.
- Taylan, Necip. *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.
- Toksöz, Hatice. “İbn Sînâ Felsefesinin Teleolojik Boyutları.” Yayınlanmamış Doktora Tezi. M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Toktaş, Fatih. “İbn Sînâ'nın ‘Risâle fi ‘İlmi'l-Ahlâk’ Risalesinin Takdim, Tahkik ve Çevirisi.” *DEÜİFD* 43 (2016), 7-52.
- Topaloğlu, Aydın. *Teizm, Ateizm, Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları*. İstanbul: Furkan Yayınları, 2001.
- . *Ateizm ve Eleştirisi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2002.
- Tortuk, Bilgehan Bengü. “İbn Sînâ'de Zorunlu Varlık'ın ‘Bir’in Niteliği.” *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2009/1, No. 22
- Türkben, Yaşar. *İbn Sînâ ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi*. Ankara: Elis Yayınları, 2012.
- . “Kötülük Problemi: Gazâlî-Swinburne Mukayesesi.” *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2009), 89-109.
- Turhan, Kasım. *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri: Âmiri'nin Kader Risalesi ve Tercümesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2003.
- Türker, Ömer. *Varlık Nedir: İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2016.
- . “İbn Arabî.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt. 22. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- Üçer, İbrahim Halil. “İbn Sînâ'nın Mizaç Teorisi Üzerine: eş-Şifâ/el-Kevn ve'l-Fesâd'ın Karşılaştırılmalı Bir Analizi.” *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, Haz. M. Zahit Tiryaki ve Kübra Bilgin Tiryaki. Ankara: İLEM Kitaplığı, 2016.

- Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Düşüncesi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 1995.
- . *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirler I*. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 1967.
- Yaran, Cafer Sadık. *Kötülük ve Teodise*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2021.
- Yalçın, Selami. “Gazâlî’ye Göre Âdetullah ile Sünnetullah Kavramlarının Anlamı ve Nedensellik.” *Eskiyeni* 52 (Mart 2024), 243-266.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Kesb.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, cilt. 25. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- Yurdagür, Metin. “Tenzih.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, cilt. 40. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- . “Muhâlefetün li’l-ḥavâdis.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, cilt. 30. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Rowe, William L. “Evil and God's Freedom in Creation.” *American Philosophical Quarterly* (1999), 101-113.
- Watt, William Montgomery. “İslam’da Kesb Doktrininin Kökeni.” Çev. İbrahim Hakkı İnal. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 9, No. 1 (2016). 99-121
- Wisnovsky. *İbn Sînâ Metafiziği*. Çev. İbrahim Halil Üçer. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

## ÖZGEÇMİŞ

Fettah Çimen

### A. EĞİTİM

**Doktora:** İZÜ, Felsefe ve Din Bilimleri, 2025, İstanbul

**Yüksek Lisans:** Marmara Üniversitesi, İslam Felsefesi, 2010, İstanbul

**Lisans:** Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 2007, İstanbul

### B. GÖREVLER

Diyamet İşleri Başkanlığı

### C. İLGİ ALANLARI

İslam Felsefesi

Din Felsefesi

Kelam

Modern Düşünce ve Teoloji