

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

İBN SİNA'DA KÖTÜLÜK PROBLEMİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan
Nazim MUSTAFAYEV

Danışman
Prof. Dr. Hüsameddin ERDEM

KONYA-2011

İÇİNDEKİLER

Bilimsel Etik Sayfası	4
Tez Kabul Formu	5
Önsöz	6
Özet	9
Summary	10
Kısaltmalar	11

GİRİŞ

1. Genel Olarak Kötülük Problemi	12
2. Kötülüğün Mahiyeti ve Niteliği	13
3. Kötülük Problemi'nin Adalet Kavramı İle İlişkisi	13
2. Kötülüğün Reel Varlığı ve Kötülüğün Varlığı ile Alakalı İrelî Sürülen Deliller	14

I BÖLÜM

GENEL OLARAK DİNLERDE VE FELSEFİ EKOLLERDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

1. Dinlerde Kötülük Problemi.....	17
1.2. Genel Olarak Yahudilikte Ve Hristiyanlıkta Kötülük Problemi Ve Adl-i İlahi	17
1.2.1. Yahudilikte Kötülük Problemi ve Adl-i İlahi.....	17
1.2.2. Hristiyanlıkta Kötülük Problemi ve Adl-i İlahi.....	18
1.3. İslam Dini Açısından Kötülük Problemi.....	18
1.3.1. Kötülük Problemi'nin Kur'an Ayetleri Açısından Değerlendirilmesi	19
1.3.2. İslam Düşüncesinde Kötülük Problemine Genel Bir Bakış	20
1.3.3. Kötülük Problemi Açısından Belaların Nisbîliği	21
1.4. İslam Meşşayi Düşüncesinde Kötülük Problemi	23
1.4.1. Farabi'de Kötülük Problemi	23
1.4.2. İbn Rüşd'de Kötülük Problemi.....	24
1.4.3. İhvan-ı Safâ'da Kötülük Problemi.....	25

1.5. Kelamcılarda Kötülük Problemi	27
1.5.1. Mu'tezile'nin Kötülük ve Teodise anlayışı	27
1.5.1.1. Mutezile'ye Göre (Allah'ın Fiillerinde Adl'e Göre Hareket Etmeyişi) Allah'ın Fiillerinin Adl Oluşu	29
1.5.1.2. Mutezile'ye Göre İyi Ve Kötü Olgusunun Akla Veya Vahye Dayanması.....	30
1.5.2. Eş'ariliğin Kötülük ve Teodise Anlayışı	31
1.5.2.1. Eş'ariler'e Göre İyi Ve Kötü Olgusunun Akla Veya Vahye Dayanması	31
1.5.3. Maturidiliğin Kötülük ve Teodise Anlayışı.....	32
1.5.3.1. Maturidiyye'ye Göre İyi Ve Kötü Olgusunun Akla Veya Vahye Dayanması .	32
1.5.4. Gazzali'de Kötülük Problemi	34
2. Felsefede Kötülük Problemi	38
2.1. Kötülüğün Sorgulanması ve Kötülük Probleminin Ortaya Çıkmasına Sebep Olan Soru(n)lar	38
2.2. Kötülükler'e (Şerler'e) İyimser Bakış	40
2.3. Musibetler ve Mutlulukların Kainatta Beraber Oluşu	42
2.4. Kötülüğün Çeşitlendirilmesinde Tarihi Süreç	43
2.5. Genel Olarak Kötülüğün Çeşitleri	43
2.5.1. Doğal Kötülük.....	45
2.5.2. Ahlaki Kötülük.....	46
2.5.3. Metafizik Kötülük	48
2.6. Tanrı'ya Olan İnanca Yön Verme ve Etkileme Açısından Kötülük Problemi	49
2.6.1. Mantıksal Kötülük Problemi.....	51
2.6.2. Varoluşsal Kötülük Problemi.....	52
2.6.3. Delilci Kötülük Problemi	54
2.7. Monizm Ve Dualizm Bağlamında Kötülük.....	56
2.7.1. Monizm Bağlamında Kötülük.....	56
2.7.2. Dualizm Bağlamında Kötülük.	56
2.8. İnananlar ve İnanmayanlar Açısından Kötülük Problemi	58
2.9. Kötülük Problemi Açısından Çirkinlik ve Güzellik İlişkisi	59
2.10. Kötülük Problemi Açısından Ahlaki Davranışlarımızın Değerlendirilmesi.....	60
2.11. Genel Düzen ve Gayelilik İçerisinde Noksan Olarak Görülen Durumlar	61

2.12. Kötülük Problemi ve Gaye-Nizam Delili Arasındaki Münasebet	62
2.13. Kötülük Problemi Açısından Acının Teleolojik Fonksiyonu ve Tanrısal Amaç... 63	
2.14. Amaçsız Kötülüklerin Varlığı Meselesi	66
2.15. Kötülük Problemine Karşı Takınılan İyimser ve Kötümser Tavır	67

II BÖLÜM

İBN SİNA'DA KÖTÜLÜK PROBLEMİ

1. İbn Sina'nın Felsefi Sistemi.....	72
2. “Görelilik” Kavramı ve Kötülük Problemiyle İlişkilendirilmesi	75
3. Yetkinliğin Bulunmayışının Kötülüğün Ortaya Çıkmasına Sebep Oluşu.....	76
4. Kader ve Ceza Arasındaki Münasebet	78
5. Kötülük Olarak Algılanan Şeyler	79
6. Kötülüğün Genel Kuşatıcılıktan Yoksun Oluşu.....	82
7. Nelere Kötülük Denileceği veya Denilmeyeceği	84
8. Azınlıktaki Kötülükler Nedeniyle Çoğunluktaki Yararların Terk Edilmemesi	84
9. İlahi İnnayyet ve Kötülük Problemiyle İlişkisi	88
10. Kötülüğün Çoklukta yada Çoğunlukla Oluşu	90
11. Kötülüğün İdrakle İlişkisi ve İzzafılığı.....	92
12. Azınlıkta Olan Kötülüklerin Kaçınılmazlığı.....	93
13. Kötülüğün Çeşitleri.....	97
14. Sudur Nazariyyesi ve Kötülük İlişkisi	100
15. Gaye Delili ve Bu Delilin Kötülük Problemiyle Münasebeti	101
16. Kainattaki Gayelilik Bağlamında Tesadüf'ün İmkansızlığı.....	103
17. Yaratma ve Kötülük İlişkisi	105
18. “İyi ve Kötü Sorunu”nun Vahiy Işığında Çözülmesi	110
SONUÇ.....	111
KAYNAKÇA.....	114
İBN SİNA'NIN KENDİ ESERLERİ.....	114
DİĞER ESERLER	114



T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Bu tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadarki bütün süreçlerde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Nazim Mustafayev
(İmza)



T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Nazim MUSTAFAYEV tarafından hazırlanan “İbn Sina’da Kötükük Problemi” başlıklı bu çalışma 30/12/2011 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak, jürimiz tarafından yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Hüsamettin
ERDEM

Başkan

Prof. Dr. Bayram
DALKILIÇ

Üye

Doç. Dr. İsmail
TAŞ

Üye

ÖNSÖZ

Din felsefesinin en çok tartışılan konularında biri olan kötülük problemini bu çalışmamızda İslam Meşşai felsefesinin en büyük temsilcilerinden biri olan İbn Sina'ya göre açıklamaya çalıştık.

Bir şahıs A şehrinde doğmuş ve büyümüştür. Haliyle bu şahıs sadece o şehri tanıyor. Ancak bu şahsın A şehrini daha iyi tanınması için, başka şehirlerle bu şehri kıyaslaması gerekmektedir. A şehrinin güzelliklerini ve (şayet varsa) çirkinliklerini, üstünlüklerini ve eksiklerini daya iyi tanınması ve görmesi için başka şehirleri de görmesi ve tanınması gerekmektedir. Bu misal ile anlatmaya çalıştığım gibi İbn Sina'da da kötülük problemini araştırırken (veya her hangi bir konuyu), İbn Sina'nın bu görüşünü daha iyi anlamamız için, (A şehrini daha iyi tanımamız için başka şehirleri de bilmemiz gerektiği gibi) düşünürümüze zaman olarak yakın ve uzak, aynı zamanda kötülük problemi konusunda İbn Sina'nın görüşleriyle benzer veya tamamen zıt olan görüşleri bilmemizde, tanımamızda ve görmemizde fayda vardır. Biz de, bu tez çalışmamızda bu kurala riayet etmeye çalıştığımız için, kötülük problemiyle alakalı genel mahiyette farklı görüşlere de yer vermeye özen gösterdik. Bu maksatla tezimizin içeriğini de bu doğrultuda oluşturduk.

Problem hem Batı din felsefesinde, hem de İslam düşüncesinde genişçe tartışılmıştır. İslam Meşşayı düşüncesini temsil eden İbn Sina problemle çokça uğraşmış biri olarak çalışmamızın konusunu oluşturmaktadır. Din felsefesinin birçok sahasında olduğu gibi kötülük konusunda da, İbn Sina'nın kendine özgü yaklaşımları vardır. Ayrıca bu konuyu İbn Sina'ya göre ele almağımıza ve tez konusu olarak belirlememize sebep olan başlıca etken de, İbn Sina'yı kötülükle alakalı olarak yazmış olduğu eserlerinde iş başında yakalamış olmağımızdır.

Felsefe çalışmasında dil, her zaman sorun olmuştur. Bunu mümkün olduğunca aşabilmek için birçok noktada, klasik felsefenin kullandığı dili kullanmanın daha isabetli olacağını düşündük. İbn-Sina'nın kendi sistemi içinde önemli bir yer tutan kötülük probleminde bazen hayır kelimesini, bazen de iyi kelimesinin aynı anlamda kullanıldığına tanık olmaktayız.

İbn Sina'nın eserlerindeki dilinin ve üslubunun güçlüğü, uzmanlarca bilinen bir husustur. İbn Sina eserlerinde zamirleri çokça kullanmış, bu durum da özellikle konunun karmaşıklaştığı ve uzun cümlelerin tercih edildiği durumlarda metni güçleştiren bir unsur olmuştur. Buna, dilsel güçlüklerin ötesinde konunun kendiliğindeki güçlükleri eklemeliyiz. Dolayısıyla İbn Sina'nın

eserlerinin okunmasında, anlaşılmasında ve çevirisinde bu gibi güçlüklerle karşı karşıya kalındığını söyleye biliriz. Ayrıca zamirlerin merciinin tespiti özel bir çabayı gerektirmektedir.

Araştırmamız boyunca birinci el kaynaklar kullanmaya çalıştık. Değerlendirmeler esnasında kullandığımız ikinci el kaynaklarda ise, onların din felsefesi açısından kabul edilebilir olup olmamasına dikkat ettik.

İbn Sina'da Kötülük Problemini ele alırken, İbn Sina'nın bu konuyla alakalı görüşlerine benzer veya tamamen zıdd olan bazı düşünürlerin de görüşlerini karşılaştırmalı olarak dipnot kısmında vererek, aynı konuda farklı düşünürlerle İbn Sina'nı mukayeseli biçimde değerlendirme olanağı sağlamaya çalıştık. Ayrıca tezin dipnot kısmında, okuyuca kolaylık sağlanması amacıyla kullanılan kaynaklara dair tanıtıcı bilgiler vermeye çalıştım, benzer konuların geçtiği bir sıra kaynakları “ayrıca bkz” olarak göstermeye özen gösterdim.

İbn Sina'nın bilim ve felsefeyle ilgili yazılarında kullandığı kavramsallaştırma sistemi çoğunlukla çift yönlüdür. Bundan dolayı herhangi bir kavram veya terimin onun felsefesinde çok defa bir karşıtı vardır. Arapça bilim ve felsefe dili olarak İbn Sina'nın eserlerinde zirveye ulaşmış, felsefî ve ilmî eserler onun tasnifiyle mükemmel bir düzeye kavuşarak sonraki nesiller için örnek teşkil etmiştir.

Araştırdığım Kötülük Problemi konusu, veya başka açıdan isimlendirdiğimizde İbn Sina'ya göre Adl-i İlâhî konusu, bu konuda uzmanlaşan ve bu konuyla ilgilenen her bir araştırmacının da bildiği gibi, İslam hakimleri veya filozofları (mütekellimlerin aksine) ilahiyat alanında adl (ilahî adalet) konusu için ayrı bir bab, ayrı bir bölüm açmamışlardır. Bu sebeple, adl konusunun (başka bir ifadeyle Kötülük Problemi) kolay incelenecek bir konu olmayacağı ve ister istemez sorunlar doğuracağı, aynı zamanda hassas bir konu olduğu unutulmamalıdır.

Klasik felsefî ve kelâmî İslam düşüncesi açısından baktığımızda kötülükle ilgili çalışmaların azımsanamayacak kadar fazla oluşu dikkat çekmektedir. Ne var ki, modern İslam düşüncesinde ya “zaten yanıtlanmış” bir iddia ya da çok fazla gerek olmayan bir uğraş olarak görünmüştür. Çalışmalarımız sırasında şahit olduğumuz gibi, Meşşai felsefeden bu yana ciddi bir çalışmanın olmaması ve konunun felsefî tartışmalarda çok fazla yer işgal etmemesi bunun göstergesidir. Bu açıdan çalışmamızda Meşşai ekoluna mensup düşünürümüzün Kötülükle alakalı görüşlerini incelemeyi ve bunu günümüze taşımanın faydalı olacağını düşündük. Çalışmamızın ikinci amacı da, ülkemizde bu alandaki çalışma eksikliğini az da olsa gidermek ve yeni yeni çalışmalara bir nebze de olsa zemin hazırlamaktır.

Tezimiz bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında kötülüğün mahiyeti ve niteliği, kötülük problemi'nin adalet kavramı ile ilişkisi, vs. konuları ele aldık. İkinci bölümde genel olarak Kötülük Problemini başka bir ifadeyle adl-i ilahi'yi (Allah'ın adaletliliği) Yahudilikte ve Hristiyanlık açısından, İslamda dini açısından (Kur'an'a göre vs.), İslamda felsefi cereyan olan Meşşailer açısından (Farabi, İbn Rüşd vs.), Kelam açısından ve kelam ekolleri olan Mutezile, Eşariler ve Maturidiler açısından, kelam kısmında incelediğimiz Gazzali açısından, Felsefi sistemdeki doğal, ahlaki, metafizik vs. gibi farklı kategoriler açısından ortaya koymaya çalıştık. İkinci bölümde de esas konumuz olan İbn Sina'nın kötülük anlayışını, veya kendi ifadesiyle "ilahi kaderde şerrin varlığı meselesini" İbn Sina'ya göre araştırmaya ve ifade etmeye çalıştık.

Kaza ve kaderle, insan hürriyeti ve insanın hareketlerinde özgür olup olmaması ile, Allah'ın adaletliliği ile (Adl-ı İlahi) ve bir çok cevabının bulunmasına çalışıldığı, haklı veya haksız sorgulamalar ve soruların yöneltildiği "Kötülük Problemi"ni araştırırken, çalışmamızın bu konuda bardağı taşıran son damla mesabesinde olmasa da, bardağın taşmasına sebep olan bardaktaki damcılardan biri olacağına inanıyorum. Aynı zamanda onu da belirtmek istiyorum ki bu konuda yeni yeni çalışmaların yapılması konunun daha da aydınlanmasına katkı sağlayacaktır.

Bu tez çalışmasını hazırlarken, konu isminin "İbn Sina'da Kötülük Problemi" olarak konulmasında maslahat ve önerilerini esirgemeyen, teknik anlamda ve sırf konuyla alakalı karşılaştığım her türlü soruları yanıtlayan, tezin yazı aşamasında olduğu vakitte birkaç kez okuyarak konulan başlık üzerinde yoğunlaşmamı sağlayan, başta muhterem hocam Prof. Dr. Hüsameddin Erdem Bey'e, hususiyle son aşamada olumlu eleştirileri ile tezin daha da olgunlaşmasını sağlayan, aynı zamanda her defasında bir soru sorarak sayesinde tezin bir çıkmazını hallettiğim Prof. Dr. Bayram Dalkılıç ve Doç. Dr. İsmail Taş Beyefendilere, tüm hocalarıma ve emeği geçen her kese teşekkür ve şükranlarımı arz ederim.

Nazim MUSTAFAYEV

Konya 2011



T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Öğrencinin

Adı Soyadı: Nazim Mustafayev

Numarası: 094245021001

Ana Bilim / Bilim Dalı: Felsefe Ve Din Bilimleri Bilim Dalı/Din Felsefesi Bilim Dalı

Programı: Tezli Yüksek Lisans ☒ Doktora ☐

Tezin Adı: İbn Sina`da Kötülük Problemi

ÖZET

Din felsefesinin en çok tartışılan konularından biri olan kötülük problemini bu çalışmamızda İslam Meşşai felsefesinin en büyük temsilcilerinden biri olan İbn Sina'ya göre açıklamaya çalıştık. İslam felsefesinde, özellikle Meşşai felsefede, problem ele alınmış ve derinlemesine tartışılmıştır. Düşünce tarihinde “kötülük problemi”nin yeri ve konumuna baktığımızda, İbn Sina'yı bu konuya optimist yaklaşan filozofların önde gelenlerinden olduğunu görmemiz mümkündür.

İbn Sina, kötülük problemiyle alakalı bilgi, izah ve açıklamalarını yazmış olduğu eserlerinin değişik bölümlerinde ele almıştır. Nitekim filozof bu problemi Allah'ın inayeti bağlamında, sudur nazariyesi çerçevesinde ve kaderle ilişkilendirerek ortaya koymuştur. Dünyada kötülük olarak algılanan olay ve durumların varlığını kabul eden İbn Sina, mutlak kötülüğün mümkün olmadığını söylemektedir. Var olan kötülükler, insanın özgür iradesine, maddedeki noksanlıklara, maddenin yalın tarz ve üslupta kullanılmasına bağlayan filozof, dünyada gördüğümüz kötülüklerin, iyiliklere nazaran daha az (azınlıkta) ve arızı (geçici) olduğunu vurgulamaktadır.



T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Öğrencinin

Adı Soyadı: Nazim Mustafayev

Numarası: 094245021001

Ana Bilim / Bilim Dalı: Felsefe Ve Din Bilimleri Bilim Dalı/Din Felsefesi Bilim Dalı

Programı: Tezli Yüksek Lisans ☒ Doktora ☐

Tezin İngilizce Adı: The Problem Of Evil İn İbn Sina

SUMMARY

In this thesis, we tried to study the problem of evil, which is one of the most-debated matters in Philosophy of Religion, according to Ibn Sînâ, who is one of the most important Mashshai philosophers. We can observe that this problem has been addressed in Islamic philosophy in general and in Mashshai school in particular. If we pay attention to the place of this problem in Islamic intellectual history, we find that Ibn Sînâ is one of the leading philosophers who have taken an optimistic attitude to this problem.

Ibn Sînâ set forth his views about the evil problem in different chapters of his works. So he explained this problem in the frame of Providence as well as the theory of emanation and predestination. Though Ibn Sînâ acknowledges the existence of the events and states which are perceived to be evil, he argues that absolute evil is impossible to exist. Attributing the existing evil to the human free will, the imperfect nature of matter as well its wrong use, Ibn Sînâ concludes that the evil things that lie around us are very few and accidental in comparison to the good ones.

KISALTMALAR

age.	: Adı geen eser
Bkz.	: Bakınız
DİA.	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİBY.	: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları
h.	: Hicri
Hz.	: Hazreti
İFAV.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
m.	: Miladi
md.	: Madde
Nu, No.	: Numara
ra.	: Radiyallaahu a'nh (a'nha)
s.	: Sayfa
sav.	: Sallallahu aleyhi ve sellem
ŞİA.	: Şamil İslam Ansiklopedisi
Şrh.	: Şerh eden
ts.	: Yayın tarihi yoktur
Çev.	: Tercüme eden
vb.	: Ve başka
vs.	: Ve saire
YKY.	: Yapı Kredi Yayınları

GİRİŞ

1. Genel Olarak Kötülük Problemi

Kötülük kavramının sözlük olarak muhtelif manaları olsa da,¹ bizi burada kötülüğün din felsefesi² içerisinde kazandığı anlam daha yakından ilgilendirmektedir. Gerek bu giriş bölümünde ve gerekse esas konumuz olan “İbn Sina’da Kötülük”ü ele alırken, bu kavramın din felsefesi içerisinde kazanmış olduğu, dünyada var olan veya var olarak gördüğümüz kötülüklerin, aynı zamanda kötü (şer) olarak algıladığımız olayların kime mal edileceği, dünyadaki kötülükler karşısında Allah’ın adaletliliği sorunu vs. gibi manalar ve meseleler üzerinde durduk.

Sözlükte, gerekli niteliklere sahip olmayan, istenilmeyen, hoş gitmeyen ve zarar verecek olan davranış veya söz gibi anlamlara gelen kötülük,³ felsefi terminolojide en pratik anlatımıyla, düşünen, duyan ve hisseden varlıkların incitilmesi⁴ şeklinde tanımlanabilir.⁵

¹ Kötülük veya Şer kelimesinin sözlük olarak hangi manalarda kullanıldığı için ayrıca bkz; Recai Cin, “Kavramlar Dizini,” Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1971, c. I, s. 507-508; Ali Püsküllüoğlu, “Öz Türkçe Sözlük”, Arkadaş Yayınevi, Ankara 1999, s. 317; Ayrıca bkz; Kemal Demiray, Ruşen Alaylıoğlu, “Ansiklopedik Türkçe Sözlük”, İnkılap Kitabevi, Ankara 2004, s. 394-395; Ayrıca bkz; Cafer Sadık Yaran, “Kötülük ve Theodise”, Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 23; Ayrıca bkz; Rafiz Manafov, “John Hick’in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise”, s. 35; Ayrıca bkz; Ali Püsküllüoğlu, “Türkçe Sözlük”, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1995, 1009-1011; Ayrıca bkz; İlhan Ayverdi, “Misalli Büyük Türkçe Sözlük”, Kubbealtı yayınları, İstanbul 2008, c. II, s. 1793; Ayrıca bkz; Metin Özdemir, “İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi” Furkan Kitaplığı, İstanbul 2001, s. 17.

² “Teodise” kavramı, Grekçe’de Tanrı ve âdalet anlamına gelen iki kelimenin birleştirilmesinden oluşmuştur. Din felsefesinde teodise, kötülük olgusu karşısında Tanrı’nın adaleti ve haklılığını savunmak demektir. Aliye Çınar, “Leibniz’de Kötülük Problemi ve Teodise”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Cilt: 14, Sayı: 1, 2005 s. 164. Teodise kelimesinin, Tanrı’nın adaletini, iyiliğini ve yüceliğini bu dünyadaki kötülüğün ve acının yarattığı kuşklara karşı savunmaya adanmış öğretiler bütününe verilmiş bir isim olduğu hakkında ayrıca bkz; Abdullah Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun. Ümit Hüsrev Yolsal, (Heyet) “Teodise”, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2002, s. 1414; Teodise’nin, Tanrıyı savunan yapıtların genel adı olduğu hakkında ayrıca bkz; Orhan Hançerlioğlu, “İnanç Sözlüğü” (Dinler-Mezhepler-Tarikatlar-Efsaneler), Remzi Kitabevi, İstanbul 1975, s. 624. Gerçeklikten uzak olsa da, bir gerçeği ifade etmek gerekir ki, bu yeni kavramın keşfi, genellikle Leibniz’e atfedilir. Geniş anlamda teodise, hem kötülük problemi hem de onunla ilgili çözüm girişimlerinin tümüne denir. Aliye Çınar, “Leibniz’de Kötülük Problemi ve Teodise”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Cilt: 14, Sayı: 1, 2005 s. 164. Teknik anlamda teodise, “kötülük problemi karşısında geliştirilen savunma”, “Tanrı’nın adaletini ve haklılığını kötülükler karşısında gerekçelendirme” gibi anlamlar taşımaktadır. Bu hakta ayrıca bkz; Rafiz Manafov, “John Hick’in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise”, s. 81-82. Teodise sözcüğü, (Teodise kavramı hakkında kısa tanımlama için ayrıca bkz; Meydan Larousse, Büyük Lügat ve Ansiklopedi, “Teodise”, c. XII, s. s. 61.) Eski Yunanca’da, “tanrı” anlamına gelen *theos* (Francis E. Peters, “theos”, “Antik Yunan Felsefi Terimleri Sözlüğü”, Çev: Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 376.) ile “adalet”, “doğruluk”, “haktanırlık” demeye gelen *dike*’den (Francis E. Peters, “dike”, “Antik Yunan Felsefi Terimleri Sözlüğü”, Çev: Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 71.) türetilmiş felsefe terimi; “Tanrı savunması” veya “Tanrı’nı haklı çıkarma” manasına gelmektedir. Ayrıca bkz; Abdullah Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun. Ümit Hüsrev Yolsal, (Heyet) “Teodise”, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2002, s. 1414.

³ Recai Cin, “a.g.e”, c. I, s. 507-508.

Kötülük problemi ve teodise üzerine düşünceler belki de insanın yeryüzünde varoluşuna kadar gerilere gitmektedir. Ama onun sistematik biçimde tartışılmasını herhalde felsefe ve teoloji tarihiyle sınırlandırmak gerekmektedir.⁶

2. Kötülüğün Mahiyeti ve Niteliği

Şer problemi, din felsefesi adına çalışıldığı zaman, İslam inanç doktrininin formülasyonunda (Amentü esasları) belirlediği biçimiyle "...kadere, hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna inanıyorum..." şeklinde fideist bir anlayışla değil de akli ve zihni planda ele alınması gereken bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır.⁷

Kötülük problemi, bir yönü ile Tanrı'nın varlığı, diğer yönüyle de iyilikleriyle-kötülükleriyle içinde yaşadığımız dünyayı, iyimser ve kötümser yorumlar ile açıklamaya çalışan teorik tartışmaların birbirine karıştığı girift bir sorun teşkil etmektedir.

Böyle bir problem, teolojik sistemlerin ve Tanrı'ya inananların olduğu gibi inanmayanların da önünde çok ciddi bir mesele olmuştur. Hatta inanmayanlar bakımından kötülük meselesi ateizmin en önemli dayanaklarından biri olarak daima ileri sürülmüştür. Problemin çözümünde kimileri kötülüğün reel varlığını inkar ederek sorunu görmezlikten gelirken, kimileri evrende asıl olanın hayır ve iyilik olduğunu, var olan belli nispetteki kötülüğün, estetik yapıyı tamamlamak için bulunduğunu savunmuştur.⁸

3. Kötülük Problemi'nin Adalet Kavramı İle İlişkisi

"Adl" demek, başkasının hakkına saygı göstermek demektir. "Zulm" de buna karşılık başkasının hakkına saygı göstermemek demektir. Durum böyle olunca, zulüm söz konusu olabilmesi için ortada bir "hakk"ın bulunması ve bir varlığın bu hakka karşı bir öncelik, yeğlik

⁴ Jeffrey Burton Russel, *Şeytan, Antikiteden İlkel Hristiyanlığa Kötülük*, çev. Nuri Plümer, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1999, s.11;

⁵ Tuncay İmamoğlu, "Seneca Felsefesinde Kötülük Problemi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* II (2002), Sayı: 1, s. 51.

⁶ Necip Taylan, "Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu", *Ayışığı Kitapları*, İstanbul 1998, s. 172; *Düşünce Tarihi* boyunca hem inananlar, hem de her türlü dini inanca karşı çıkarılan *meşgul* eden kötülük problemi, Tanrı'nın ilim, irade, kudret ve iyilik sıfatlarının aynı ölçüde savunulamayacağını, bunu savunan her düşünce ve teist sistemin de büyük bir çelişki içinde olduğu görüşüne götürmüştür. Bkz; Naim Şahin, "Hegel Felsefesinde Kötülük Problemi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 1, Ankara 2004, s. 71.

⁷ Necip Taylan, "a.g.e", s. 175.

⁸ Naim Şahin, "a.g.e", s. 71.

ilişkisi olması gerekecektir. Böylece, başka bir kişinin, bu hakkı elde etmeye çalışması veya herhangi bir tecavüzü, o hak konusunda önceliği olan kişiye karşı “zulüm” işlemesi demek olur.⁹

Mahlukat arasında, yaratılmışlar söz konusu olduğunda, önceliğin ve sonralığın, yeğliğin ve yeğ olmayışın, malik ve sahip oluşun veya olmayışın bir anlamı olabileceği açıktır. Mesela (A)’nın, kendi hayat ve hürriyet söz konusu olduğunda, kendisinin meydana getirdiği serveti söz konusu olduğunda, herkesten önce hak sahibi ve söz olduğu söylenebilir. (B)’nin (A)’nın haklar alanına ve (A)’nın da (B)’nin haklar alanına tecavüzü zulümdür.¹⁰

Durum, bir babanın çocuklarına oyuncak alışına benzetilebilir. Her çocuğun kendi oyuncakları konusunda diğerinden üstün hakları vardır. Fakat bu hak sadece diğer çocuklar karşısında söz konusudur, oyuncakları çocuklara veren baba için değil yahut bu konuda bir karşıtlık söz konusu olamaz, baba bu haklarda tasarruf ederse kendi yetki ve mülkiyet alanında tasarruf etmiştir diyebilir miyiz?¹¹

Böylece anlaşılıyor ki adl-i ilahi bir gerçekliktir, adalet öyle bir sıfattır ki, Allah’ı kesin olarak bu sıfatla tanımamız gerekir. Ayrıca onu da belirtmek gerekir ki, bir fiil “adl” kapsamına girdiği için ilahi fiil sayılacak değildir, aksine ilahi fiiller “adl” kapsamına girerler.¹²

4. Kötülüğün Reel Varlığı ve Kötülüğün Varlığı ile Alakalı İreli Sürülen Deliller

Kötülüğün reel varlığınının olduğunu ortaya koymaya çalışmaktan önce, kötülüğün imkansızlığını din adına savunmağın, dini temelden yoksun olduğunu belirtmekte fayda vardır. Kutsal kitaplarda da gizli de olsa kötülükle alakalı pasajlar zaten mevcuttur. Zira bela ve musbetlerin, Tanrı tarafından insanları disiplin etmek için “gönderildiği” ya da onları gizliden

⁹ Murtaza Mutahhari, “a.g.e”, s. 52; İslâm düşünürlerine göre adaletin yakından ilgili olduğu diğer bir kavram da eşitliktir (müsavat). Hatta İbn Miskeveyh, adaletle eşitliği eş anlamlı saymaktadır. Ayrıca Farabi’ye göre, adalet, servet ve imkânların paylaşılması, alışveriş gibi iradî muameleler ile zulüm ve haksızlığa konu olabilecek diğer uygulamalarda da söz konusu olmaktadır. Ayrıca Aristo, eşitlik ve sosyal adaletin uygulanması bakımından köle-efendi ayırımına giderek köleleri sosyal adaletin dışında tutarken, İslâm ahlâkçıları böyle bir ayırımı yaşamamışlardır. Ayrıca bkz; Mustafa Çağrı, “Adalet”, D.İ.A, c. I, s. 343;

¹⁰ Murtaza Mutahhari, “a.g.e”, s. 52; Mutahhari, mahlûk’un yaratılışının, Yaratana olan ilişkisi alanında aynı şeyi söyleyebilir miyiz? Oysa, yaratılmışın nesi varsa Yaratana’dandır. Halik; Yaratana olan Zat-ı İlâhi dışında malik olan mı vardır? O’nun hakkından üstün bir haktan söz edilebilir mi? vs gibi soruların da cevaplanmasının gerekli olduğunu belirtmektedir; Ayrıca bkz: Murtaza Mutahhari, “a.g.e”, s. 52.

¹¹ Murtaza Mutahhari, “a.g.e”, s. 52.

¹² Murtaza Mutahhari, “a.g.e”, s. 55-56; Kâinattaki bütün nesnelerle olaylardaki hikmet ve adaleti kavramak hususunda beşerî bir aczin bulunduğu kabul edilmekle birlikte, bütün müslüman âlimler Allah’ın âdil olduğu noktasında ittifak etmişlerdir; Ayrıca bkz: Bekir Topaloğlu, “Adl”, D.İ.A, c. 1, s. 387.

gizliye Tanrı'ya yaklaştıran vasıtalar olduğu şeklinde nebevi açıklamalar bunun bir kanıtı olarak gösterilebilir.¹³

İster dinlerin dogmatik yorumları açısından, ister İbn Sina ve Leibniz'in¹⁴ fevkalade iyimser yaklaşımı ile isterse de alemin niçin varolduğu sorusu yanında, onun, neden çok çeşitli kötülüklerle dopdolu olduğunu soran Schopenhauer'ın dehşetli kötümser felsefeleriyle olsun herhalde kötülük bir problem olarak inanan-inanmayan bütün insanlığın önünde, hep olageldiği gibi gelecekte de en çetin bir problem olarak kalacaktır. Dahası, mü'minin inancını tehdit edecek, inanmak isteyeninin de yolunu kesecektir.¹⁵

Kötülük problemi ile yakından ilgilenmiş olan David Hume, bu problemin reel varlığı üzerinde durmuş, meseleyi sorgularken Tanrı'yla irtibatlandırmıştır;

Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da, gücü mü yetmiyor? O halde o güçsüzdür. Gücü yetiyor da önlemek mi istemiyor? O halde o, iyi niyetli değildir. Hem gücü yetiyor hem de iyi niyetli ise, bunca kötülük nasıl var oluyor?¹⁶ Çeşitli biçimlerde ortaya çıkan kötülüklerin varlığı bir realitedir. O halde, O'nun her şeye gücü yetmediği gibi O, mutlak iyilik ve inayet sahibi de değildir gibi bir sonuç çıkmaktadır. David Hume'a göre, yukardaki önermelerden herhangi birini reddetmek, Tanrı'nın mutlak kudret ve iyiliğini reddetmek olmaktadır.

Görülüyor ki, böyle bir akıl yürütmeye göre teistik anlamda bir Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün varlığı mantık bakımından çelişik ve çelişkilidir. Yani, burada Tanrı'nın varlığı kötülüğün olmamasını, kötülüğün varlığı da Tanrı'nın var olmamasını gerekli kılmakta, dolayısıyla mutlak kudret ve iyilik sahibi bir Tanrı kavramı ile kötülükler arasında mantıki bir çelişki sergilenmektedir.¹⁷

¹³ Rafiz Manafov, "a.g.e", s. 86.

¹⁴ Varlıklar arasındaki bağlantıyı düşünürsek, dünyada kötülüğün iyilik için bir koşul olduğuna ikna olabiliriz. Leibniz'e göre, dünya bir okyanus gibi tek parçadan yapılmıştır. Her şey her şeyle bağlantılıdır ve her şey her şeye tabidir; Ayrıca bkz: Charles Werner, "Kötülük Problemi", Çev: Sedat Umran, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2000, s. 32.

¹⁵ Necip Taylan, "a.g.e", s. 145.

¹⁶ David Hume, "Din Üstüne" Çev: Mete Tunçay, İmge Kitabevi Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 1995, s. 209; Ayrıca bkz: Mevlüt Albayrak, "İbn Sina ve Whitehead Açısından Tanrı-Alem İlişkisi ve Kötülük Problemi", Fakülte Yayınları, Isparta 2001, s. 182; Ayrıca bkz; Tecip Taylan, "Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu", s. 146. Hume, ayrıca yukarıdaki kısa, net ve belirleyici çıkarımların kesinliğini hiçbir şekilde sarsılamayacağını söylemiştir; Charles Werner, "a.g.e", s. 7; Hume, Epikuros'un bu eski sorularının hala cevaplanmadığını ifade edişi hakkında ayrıca bkz; Aliye Çınar, "Leibniz'de Kötülük Problemi ve Teodise", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Cilt: 14, Sayı: 1, 2005, s. 164.

¹⁷ Necip Taylan, "Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu", s. 145-146.

Yukarıdaki bu argümanlardan ateistler daima Tanrı'nın var olmadığı gibi bir sonuç çıkarmaya çalışmıştır.¹⁸ Ancak onu belirtmek gerekir ki, kötülüğün reel varlığını kabul etmek, bu konuda sadece kötümser tavır sergilenmesi gerektiği manasına gelmemektedir. Nitekim ileride de göreceğimiz gibi, İbn Sina, kötülüğün reel varlığını kabul etmiş, bu sorun karşısında kötümser tavır değil, iyimser ve iyimserci bir tavır sergilemiştir. Aynı zamanda şayet ortada kötülük problemiyle alakalı kesilecek bir fatura varsa bunu insanın özgür iradesine ve maddenin kemalattan yoksun oluşuna bağlamıştır.

¹⁸ Nasıl olur da, kudretli ve iyi bir Tanrı'nın yarattığı evrende kötülük var olur? Binlerce insanın hayatına mal olan depremlerin, âfetlerin, soykırımların sorumlusu kimdir? vs. gibi soruların, ister ortalama bir inananın, isterse de birinci sınıf bir filozofun zihnini şu ya da bu şekilde meşgul ettiği ve bu konunun ateistlerin fikir planındaki en önemli dayanaklardan biri oluşu hakkında ayrıca bkz; Aliye Çinar, "a.g.e" s. 163.

I BÖLÜM

GENEL OLARAK DİNLERDE VE FELSEFİ EKOLLERDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

1. Dinlerde Kötülük Problemi

1.2. Genel Olarak Yahudilikte Ve Hristiyanlıkta Kötülük Problemi Ve Adl-i İlahi

İslam'ın Kötülük Problemine bakışını ve Adl-i İlahi (Allahın adaletliliği) konularına girmeden, aynı zamanda esas konumuz olan İbn Sina'nın bu haktaki görüşlerine gelmeden önce kısa da olsa Yahudilikte ve Hristiyanlıktaki Kötülük Problemi'ne ve Adl-i İlahi teorilerine değinmenin faydalı olacağını düşündük.

1.2.1. Yahudilikte Kötülük Problemi ve Adl-i İlahi

Yahudiliğin konumuzla alakalı görüşünü; “Allah İsrail'in Allah'ıdır” şekilde özetleyebiliriz.¹⁹ Aynı zamanda Yahudi Rabbinik düşüncesine göre insanın suça temayülü ve ölümlü oluşu Âdem'in günahından ileri gelmiştir.²⁰

Kötülükler karşısında Adil olan Allah'ı savunma çerçevesinde Yahudilik inancına bakacak olursak, sadece bir millete mahsus Tanrı inancı, seçilmiş bir millet olma düşüncesi, aynı zamanda Yahudi soyundan olmayanları bir insan olarak görmeme veya insan olarak görülse de sadece Yahudi ırkının bir hizmetçisi olarak tasavvur edildiği bir inanç sisteminde kötülük probleminin bir çözüme hangi ölçüde ulaşacağı genel anlamda belli olmaktadır.

¹⁹ Murtaza Mutahhari, “a.g.e”, s. 7. (Not: her ne kadar bu dipnotta Murtaza Mutahhari'nin, Adl-i İlahi eseri gösterilmiş olsa da, bu doğru olmakla yanaşı onu da belirtmekte fayda vardır ki bu paragraf (alıntı) kitaba başlarken mütercimin yani Hüseyin Hatemi'nin önsözü kısmından alınmıştır.)

²⁰ Günay Tümer, “Asli Günah”, D.İ.A, c. III, s. 496.

1.2.3. Hristiyanlıkta Kötülük Problemi ve Adl-ı İlahi

Hristiyanlıktaki asli günah anlayışı ve her insanın Adem'in suçundan, nesilden nesile geçmekle bir miktar taşıdığı hakkındaki inancı, kötülük problemiyle alakalı ve kötülük problemi çerçevesinde değerlendirilmesi gereken bir konudur. Hristiyanlığa göre, bu günaha kefareti olmak üzere çarımha can veren Hz. İsa, insanlığı asli günah suçundan kurtarmıştır. İnsanlar ise vaftiz olmak suretiyle aslî günahı kurtulmuş olacaktırlar.²¹

Mutahhari'nin belirttiği gibi, Hristiyanlık, kötülük probleminde batılın çıkmazına saplanıp kalmıştır. Yayıldığı yörelerdeki batıl din kalıntılarının etkisi ile, Adem'in (a.s) bütün insanlığın geleceğini karartan korkunç ve meş'un günahı efsanesine takılıp kalmış, bu çıkmazdan kurtulabilmek için, Allah'ın, "oğlunu" ve diğer bir değişle –haşa- kendi kendisini çarımha acı çekmeye mahkum kıldığı efsanesini ortaya atmıştır.²²

1.3. İslam Dini Açısından Kötülük Problemi

En iyi nizam içinde şerrin anlamı ve yerinin belirlenmesi de mantıklı bir zorunluluktur. Şer problemi hem teodiselerin en çetin problemidir, hem de Ateizmin temel probleminin dayanaklarından biridir. Ateizm şer probleminin ilahi hikmet ve adaletin nefyine ve dolayısıyla Allah'ın inkarına dayanak yapmak istemektedir. İslam düşünce tarihinde de Dehriyye ve Seneviyye akımlarının tehdidi şer problemini daima canlı tutmuştur.

Ancak bu tür yaklaşımlar İslam dünyasında daima marjinal kalmış ve dolayısıyla sistematik bir doktrin haline gelememiştir. Müslüman düşünürler, şerrin olduğunu demişlerdir. Ancak Allah'ın (haşa) ne zulmünün ne de aczinin bir sonucu olarak değil, O'nun koyduğu umumi hayır nizamının arızı bir sonucu olarak vardır ve O'nun hikmetine mebnidir.²³

Batılı birçok yazar, Yahudilik ve Hristiyanlığın aksine, İslam düşüncesinde kötülük problemi ve teodise konusuna çok az yer verildiğini, teodisenin, dini hayatın gelişmemiş bir boyutu olarak kaldığını belirtirler. Müslüman düşünürler göre ise, "İslam fikir tarihinde problem, bütün yönleriyle ele alınmış ve tartışılmıştır." Hatta bazılarına göre Müslümanlar problemle ilgilenmekle kalmamış, Batılıların aksine onu çözmüşlerdir de. Hüseyin Hatemi'ye

²¹ Günay Tümer, "Asli Günah", D.İ.A, c. III, s. 496.

²² Murtaza Mutahhari, "a.g.e", s. 8. (Bu paragraf kitaba başlarken mütercimin yani Hüseyin Hatemi'nin önsözü kısmından alınmıştır.) Bununla beraber Roma kiliselerinde büyük Paskalya gününde Ademin hatasının talihli bir hata olduğu, çünkü onun İsa gibi bir kurtarıcıyı ortaya çıkardığı tekrarlanmaktadır. Ayrıca bkz: Charles Werner, "a.g.e", s. 33.

²³ İlhan Kutluer, "Akıl ve İtikad", (Kelam-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar), İz Yayıncılık, İstanbul 1998, s. 179-180.

göre, “bu soruna, gerçek İslam Hikmeti’nden başka hiçbir dünya görüşünün getirdiği açıklama yoktur.” Mutahhari’ye²⁴ göre de, Batı filozofların çöz(e)mediği bu sorunu, İslam filozofları çözmüştür. Ona göre “bu ‘şer’ sorunu; Doğuda ve Batıda ‘ikicilik’ (düalizm) ‘maddecilik’ ve felsefi görüşlerinin ortaya çıkmasına yol açmıştır.”²⁵

1.3.1. Kötülük Problemi’nin Kur’an Ayetleri Açısından Değerlendirilmesi

Her ne kadar İslam düşünürlerinin ve ekolleşmiş İslami cereyanların bu konuyla alakalı görüşleri Kur’an’dan mülhem alınarak söylenmiş fikir, görüş ve düşünceler olarak görünse de, biz yine de bir başlık açarak Kötülük Problemi’nin Kur’an ayetleri açısından değerlendirilmesinin daha uygun olacağı kanaatine geldik.

Kur’an’da şerrin varlığı tek bir nedenle açıklanmamış, bir sıra nedenleri olduğu vurgulanmıştır.²⁶ Kur’an ayetlerinde insanların hayır bildiklerinde şer, şer bildiklerinde hayır olduğu²⁷ insanlara şerrin dokunacağı²⁸, insanların hayırla olduğu gibi şerle de imtihan olunduklarını²⁹ hasetçinin şerri³⁰ ve sinsi şeytanın şerri³¹ olduğu, insanların şer emellerinin cezasını çekeceği³² gibi hususlar mevcuttur.³³

Modern İslam düşünce tarihinde de, Kur’an’ın probleme ilişkin çözümlemeleri birden çok yöntemlerle denenmiştir. Konuyla doktora tez çalışması düzeyinde ilgilenmiş olan Lütfullah Cebeci daha çok imtihan ve ceza üzerinde durmuştur.³⁴

²⁴ Değişik varyantları olsa da genel hatları ile iyiliğin karşıtı olarak kötülüğün gerekliliğini savunan cevap (veya teodise), Batı felsefesinde de, İslam düşüncesinde de savunucular bulmuştur. Bu görüşü önemle vurgulayan ve ısrarla savunan Müslümanlardan biri, görüşünü savunurken sık sık Mevlana, Molla Sadra, İbn Sina ve Hegel’den alıntılar da yapan, M. Mutahhari’dir. Yunan felsefesinde de bununla ilgilendiğini belirtmekle beraber Mutahhari, karşıtlık ilkesine felsefi, evrensel bir değer atfetmenin ilk şerefini Müslüman filozoflarda görür. Ona göre, “bu düşünce yönteminin (Batı’da) ortaya atılışından çok önce İslam feylesof ve alimleri tezat (karşıtlık) ilkesi ile ilgilenmişler ve bu konuda ilgi çekici hususları tespit ederek açıklamışlardır; Cafer Sadık Yaran, “a.g.e”, s. 145.

²⁵ Cafer Sadık Yaran, “a.g.e”, s. 110-111. Konuyla alakalı farklı değerlendirmeler için ayrıca bkz; Yusuf Şevki Yavuz, “Kader”, D.İ.A, c. XXIV, s. 60.

²⁶ Rafiz Manafov, “a.g.e”, s. 204.

²⁷ Bakara, 2/261

²⁸ İsra, 17/83; Fussilet, 41/49; Mearic, 70/20.

²⁹ Enbiya, 21/35.

³⁰ Felak, 113/5.

³¹ Nas, 114/6.

³² Zilzal, 99/8.

³³ Lütfullah Cebeci, “Kur’an’da Şer Problemi”, Akçağ Yayınları, Ankara 1985, s. 67.

³⁴ Lütfullah Cebeci, “a.g.e”, s. 129-133; Kötülük olgusu ve problemi karşısında İslam düşüncesinde gösterilen tepkilerin Batıdaki kadar sistematik veya paradigmatik bir yapı arzettiğini söylemek zordur. İslam dininde şer ve izahına dair düşüncelerin temelini ve merkezini, Kur’an’ın bu konuda açıktan veya zımnen belirttiği görüşler oluşturmaktadır. Kötülüğün nedenine ilişkin Kur’an’ın nispeten açıkça belirttiği iki husustan biri “ceza” diğeri “imtihan”dır. Nitekim Cebeci’nin belirttiği gibi, Kur’an’a göre, “başımıza gelen felaketler; ... ya şerle imtihanın bir

Kur'an'daki, kötülükle ilgili cevapları veya teodise ile ilgili temaları; imtihan ve eğitim,³⁵ cüzi iradenin kötüye kullanılması,³⁶ disiplin ve ceza,³⁷ ve gerçek adalet yurdunun ahiret³⁸ oluşu olmak üzere 4 grupta toplamamız ve incelememiz mümkündür.³⁹

Kur'an'da her insanın aynı şeylerle değil, birbirinden çok farklı şeylerle imtihan olduğu haber verilmektedir. Bu cümleden olarak mesela, Talut'un ordusu bir nehirde kana kana içmekle, Salih peygamberin kavmi bir dişi devenin sularına ortak edilmesiyle, Yusuf peygamber efendisinin hanımının ondan murad alma arzusuyla, Davud peygamber iki hasım gibi gelen melekler karşısında hükmünün adaleti mevzusunda, Eyyup peygamber hastalıklarına tahammül konusunda, İbrahim peygamber oğlu İsmail'i kurban etme meselesinde imtihan edilmişlerdir.⁴⁰

1.3.2. İslam Düşüncesinde Kötülük Problemine Genel Bir Bakış

Alemde şerrin varlığı inkar olunmaz gerçekliktir. Yalnız şerrin açıklaması konusunda Müslüman düşünürlerce farklı yaklaşımlar mevcuttur. Bir kısım düşünürler, şerre hayrın yokluğu, bir kısım ise şerrin Allah'a isnat edilemeyeceğini söylemiştir. "Ehl-i Sünnet alimleri ise, her şeyin yaratıcısı Allah olduğundan şerrin yaratıcısının da O olduğunu, bu yaratmanın kendisine eksiklik getiremeyeceği, bilakis O'nun tam kudret sahibi bulunduğunu ve bu sayede insanın haddini bilerek Rabbine sığınacağını kabul etmişlerdir."⁴¹

Onların kötülük problemine yaklaşımında istidlal yönünden daha çok, teslimiyetçi yönün galip geldiği söylenebilir. Onlar, hem şerrin her türlü varlığını kabul etmekte hem de onu ilahi iradenin kapsamı dışında görmekten şiddetle kaçındırmaktadır. Bu açıdan Ehl-i Sünnet, kötülüğe

unsuru, veya kötülüklerimizin cezalarıdır." Bkz: Cafer Sadık Yaran, "Kötülük ve Theodise", Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 17; Ayrıca bkz: Lütfullah Cebeci, "a.g.e", s. 309-310; Doğal olarak birbirlerinden az çok farklı yönleri olmakla birlikte, İslam filozoflarının bu konudaki temel ortak görüşlerini belirtmek istersek, bunların, kötülüğün ademiliği, arıziliği, azlığı, yararlığı, maddenin ve bedeninin eksikliği, ilahi hikmetin tam bilinemeyebileceği gibi görüşler olduğunu söylemek mümkündür. Üçüncü olarak, Gazali tarafından savunulan bir teodisenin merkezini, bu alemin "mümkün alemler arasında en iyisi olduğu" görüşü oluşturur. Ayrıca bkz: Cafer Sadık Yaran, "a.g.e", s. 17-18.

³⁵ İmtihan ve eğitimle alakalı ayetler için ayrıca bkz; Hud, 11/7; İnsan, 76/2; 6/165; Mülk 67/2; Enbiya 21/35; Zümer 39/49.

³⁶ Cüzi iradenin kötüye kullanılması ile alakalı ayetler için ayrıca bkz; Ali İmran 3/165; Enam 6/125.

³⁷ Disiplin ve ceza ile alakalı ayetler için ayrıca bkz; Hud 11/101; Ali İmran 3/56.

³⁸ Ali İmran 3/108.

³⁹ Lütfullah Cebeci, "a.g.e", 129-130. Bu hakta ayrıca bkz; Cafer Sadık Yaran, "a.g.e", s. 113-114.

⁴⁰ Cafer Sadık Yaran, "a.g.e", s. 120.

⁴¹ Emrullah Yüksel, "Sistematik Kelam" İz Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 97.

katlanmanın bir zorunluluk olduğunu kabul ederek, olayın mahiyetini ve hikmetini Allah’a havale edici bir tavır sergilemiş olmaktadır.⁴²

Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi İslam filozoflarına göre Alah’ın filleri bu alemde, kendinden, en iyi nizam ve tertib içinde zaruri olarak meydana gelir. Kötülük gibi görünen olaylar aslında ve nizamın kaçınılmaz sonucu olarak gerçekleşmekte, bu anlamda da kötülük olmaktan çıkmaktadır.⁴³

Ayrıca onu da belirtmek gerekir ki, her ne kadar İbn Sina, kendi sistemini kurmuş olan esas İslam düşünürlerinden biri olsa da onun kötülük problemi hakkındaki düşünce ve görüşlerini diğer düşünürlerin içerisinde ve genel başlık altında değil, bu araştırmanın esas konusu olduğu için ayrıca bölüm şeklinde incelenmiştir.

1.3.3. Kötülük Problemi Açısından Belaların Nisbiliği

Şer, ademidir (şer, yokluğa ilişkindir, dış gerçeklikten yoksundur). Veya bir diğer deyişle “şer nisbidir”. (Mutlak anlamı yoktur, içinde bulunulan şartlara göre “şer” olarak nitelendirilmektedir).⁴⁴

Yüzme öğreten birisinin, yeni öğrencisini –telaş etsin, çırpınsın çabalasın, böylece sonuçta deney kazansın ve yüzmeyi öğrensın diye- suya daldırması gibi, Allah da sevdiği ve kemale eriştirmek istediği kullarını belalara gark eder. İnsan bir ömür boyu yüzme konusunda kitap okusa bile, suya girmedikçe yüzücü olamaz. Suyu girmesi, batmaya nasıl karşı koyacağını denemesi, alışması gerekir ki yüzmeyi öğrensın. İnsan da bu dünya hayatında güçlüklerle karşılaşmalıdır ki, olgunlaşsın, pişsin, güçlüklerden nasıl çıkılacağını öğrensın.⁴⁵

Güçlükler, karşılaşılan sıkıntılar, fertleri, bireyi eğittiği gibi, milletler içinde uyanış vesilesi olabilirler. Güçlükler, uyuyan insanları uyandırır ve bilinçlendirir, azim ve iradeleri harekete geçirir. Bu zorluklar, demire ve çeliğe su verilmesi gibi insanın nefesine ne denli

⁴² Rafiz Manafov, “a.g.e”, s. 180.

⁴³ Rafiz Manafov, “a.g.e”, s. 182.

⁴⁴ Murtaza Mutahhari, “a.g.e”, s. 139-140.

⁴⁵ Murtaza Mutahhari, “a.g.e”, s. 172; Bu konumuzla alakalı olarak bazı kuşlar hakkında şöyle anlatılır: Yavruları kanat çıkardığında, yavrularını yuvadan çıkarır, yükseğe uçar ve boşluğa bırakırlar. Böylece yavrucağı çırpınır, kanat çalar, yorulup düşeceği sırada şefkatli annesi onu yakalar, kendi kanatları üzerine alır, yorgunluğu dindiğinde onu tekrar yükseklere çıkarır, bırakır, yine çırpınmasını sağlar. Bu alıştırma öylesine tekrarlanır ki, sonunda yavru kuş da uçmayı öğrenir; Bkz: Murtaza Mutahhari, “a.g.e”, s. 172.

yakından değerse, onu da o denli azimli, kararlı, etkin ve üstün kılar. Hayatın, canlılığın özelliği budur.⁴⁶

Musibetlerin nimet demek oluşu, bunlardan yararlanılması halindedir, insan; sabırla ve tam bir doğrulukla musibetlerin getirdiği güçlükleri karşılarsa, ruhuna olgunluk yolunu açmış olur. Buna karşılık, bu güçlüklerden kaçır, ağlayıp sızlar, feryat ederse, bu durumda da bela onun için (günlük dildeki anlamı ile) gerçekten bela olur.⁴⁷

Gerçek şudur ki dünya nimetleri de belalar gibidir.⁴⁸ Bunlar da mutluluk vesilesi de olabilirler, bedbahtlık vesilesi de. Ne yoksulluk ve bedbahtlık mutlaktır, ne de servet ve mutluluk. Nice yoksulluklar insanın eğitime ve olgunlaşmasına yararlı olur ve nice servetler bedbahtlık ve nikbet doğurmuştur. Güvenlik içinde veya güvencesiz bulunmak da böyledir. Nitekim Mutahhari'ye göre bazı bireyler veya milletler güven ve refah içinde yaşarlarken, ayyaşlık ve lükse dalmışlar ve sonuçta hor ve hakir olmuşlardır. Birçok milletler ise, mutsuzluk ve açlık kamçısıyla ayağa kalkmış, harekete geçmiş, efendilik ve ululuk kazanmışlardır.⁴⁹

Nimetin nimet oluşu ve aksine bir olayın, bir ilahi cezanın da gerçekten bir ceza oluşu bizim bu olay ve olgular karşısında gösterdiğimiz tepkilere, bunları nasıl karşıladığımıza bağlıdır. Biz, karşılaştığımız ve kötü görünen olayları nimete çevirebilir, dönüştürebiliriz, nimet suretinde belirenleri de haydi böyle yapabiliriz. Buna karşılık, bütün nimetleri de bela ve musibete dönüştürebiliriz, elbette bela ve musibet kılığında görünen nimetleri de daha kolaylıkla bela ve musibete dönüştürmek mümkündür.⁵⁰

⁴⁶ Murtaza Mutahhari, "a.g.e", s. 173.

⁴⁷ Murtaza Mutahhari, "a.g.e", s. 179-180.

⁴⁸ Belalar ve hastalıkların nisbi olduğu söylene de, bunun aksini olduğunu diyenler de vardır. Nitekim Albert Camus, veba hastalığının dünya düzeyinde kötülüğün çoğunlukta oluşuna örnek olarak sunmaktadır. Camus'ye göre kötülük bir gerçektir. Onun gerçekliğinin en büyük isbatı da hiç dinmeyen felaketlerdir. Hayat bir felakettir. İnsaların yapması gereken şey de, bu felaketlere savaştırmaktır. Vebanın kaybolmasıyla birlikte, tehlike ortadan kalkmış gibidir ama yarının ne olacağı bilinmez. Nasıl ki fareler, birliğin karşıtı olan çokluk gibi sayıları arta arta sağa sola dağıldıysa, bir gün o hastalık tekrar ortaya çıkabilir. Çünkü veba mikrobu, ölmekte ve yok olmamaktadır. Yıllar boyunca bu mikrob mobilyalarda ve çamaşırlarda uykuda kalmakta, odalarda, mahzenlerde, sandıklarda, mendillerde ve kağıtlarda sabırlı bir şekilde beklemektedir. Ve günü gelince de tekrar insanların arasına döne bilmektedir. Bkz: Ali Osman Gündoğan, "Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi", Birey Yayıncılık, İstanbul 1995, s. 83-84.

⁴⁹ Murtaza Mutahhari, "a.g.e", s. 180.

⁵⁰ Murtaza Mutahhari, "a.g.e", s. 185. Nitekim, Hz. Ömer İran kısrasının hazineleri Medine'ye ganimet olarak getirilince, bunların bir nimet mi yoksa bela mı olacağı konusunda tereddüt etmiş ve Allah'a şöyle sığınmıştır: "Allahım! Bu hazinelerin istidrac olmasından sana sığınırım." Bu hakta ayrıca bkz; Hamdi Döndüren, "İslam İlmihali", Erkam Yayınları, İstanbul 1998, s. 112.

1.4. İslam Meşşai Düşüncesinde Kötülük Problemi

Kötülük problemi İslam düşünce tarihinde kelam ve felsefe ekolleri arasından ele alınıp tartışılmıştır. Problemin tartışma alanına dahil edilmesinin iki sebebi vardır. Birincisi, İslam'ın ilahi adalet kavramına atfettiği önemdir. İkincisi ise, inkarcı akımların ilahi hikmet anlayışına karşı evrendeki kötülüğü koz olarak kullanmalarıyla ilgilidir. İslam felsefesinde, özellikle Meşşai felsefede, problem ele alınmış ve derinlemesine tartışılmıştır.⁵¹ Ayrıca İbn Sina probleme optimist yaklaşımı ile dikkat çekmektedir.⁵²

1.4.1. Farabi'de Kötülük Problemi

İslam felsefesinin en ileri gelen filozoflarından olan Farabi⁵³, kötülüğün mahiyeti ile ilgili değerlendirmelerde, onun Tanrı tarafından murad olunduğu, fakat varlığın tamamı dikkate alındığında, kötülüklerin de güzellik, ihtişam ve parlaklıklar gibi izafi olduğu anlaşılmaktadır. Alem'in müdebbiri olan Tanrı varlığın her parçasında belirli bir gaye yaratmıştır.⁵⁴

Farabi'ye göre asıl olan, “hayır ne nizamdır; kötülüğün şerlere duhulü sadece arızidir.” Hatta bazı yerlerde Farabi fiziksel kötülüğü tamamen inkâr eder. “Kötülük (eş-şer) asla mevcut değildir.” der. O, “bu evrendeki her hangi bir şeyde de yoktur; genel olarak ifade edecek olursak kötülük varlığı insan iradesiyle olmayan her hangi bir şeyde asla mevcut değildir.”⁵⁵

Farabi'den hareketle şer meselesi umumi bir çerçeve olarak iki temel ilke içerisinde yorumlanabilir;

a. Kötülük hayrın eksikliği, gerçeği bakımdan hayır ve varlığın kemali demektir. Buradaki eksiklik Tanrı'dan kaynaklanan mutlak eksiklik değil, tam nizamı kabullenemeyen maddi eksikliktir ki, bunun da nisbi ve göreceli varlığı söz konusudur.

⁵¹ Necip Taylan, “Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu”, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1998, s. 149; Ayrıca bkz; Mevlüt Albayrak, “a.g.e”, s. 109.

⁵² Mevlüt Albayrak, “a.g.e”, s. 109.

⁵³ Farabînin hayatı ile alakalı olarak, onun sadece Türkistanın Farab bölgesinden geldiği ve babasının Türk asıllı bir komutan olduğu bilinmektedir; Nazım Mustafayev, “İslam Düşüncesinde Din-Felsefe Münasibetleri” Yayınlanmamış bitirme tezi, Zaqatala 2007, s. 56-61; Farabi'nin tahsili, ilmi seviyesi, dil bilgisi ve eserleri hakkında ayrıca bkz: Mehmet Bayraktar, “İslam Felsefesine Giriş”, Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, IV baskı, Ankara 2001, s. 174-175; Farabînin hayatı için ayrıca bkz: Hasan Şahin, “İslam Felsefesi Tarihi Dersleri”, İlahiyat yayınları, Ankara 2000 s. 85; Ayrıca bkz: Mahmut Kaya, “Farabi” D.İ.A, XII, 145; Ayrıca bkz: Hakim Muhammed Said, “İslam Bilim ve Felsefesine Giriş”, çev: Remzi Demir, Ayışığı yayınları, Ankara 1999, s. 31; Ayrıca bkz: Henry Corbin, “İslam Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbn Rüştün Ölümüne Kadar (1198)”, çev: Hüseyin Hatemi, İletişim yayınları, İstanbul 1994, s. 285-286.

⁵⁴ Rafiz Manafov, “a.g.e”, s. 184.

⁵⁵ Cafer Sadık Yaran, “a.g.e”, s. 135.

b. Kötülük arızidir ve görecelidir. Ayrıca onun külli varlıkların nizamında bir yeri ve hatta gerekliliği vardır. Buna göre de, az şerden dolayı çok iyilik terk olunmaz. Örneğin, esasında hayır olan yağmur yağmasından, bazen evlerin yıkılması ve sel felaketi gibi sonuçların, yani kötülüklerin meydana gelmesi gibi.⁵⁶

1.4.2. İbn Rüşd'de Kötülük Problemi

İbn Rüşd⁵⁷, söz konusu problemin yorumunda⁵⁸, bir yandan büyük saygı duyduğu Aristoteles felsefesi, diğer yandan da Farabi ve görüşlerindeki paralelliklere bakılırsa özellikle İbn Sina olmak üzere, Meşşai seleflerinden etkilenmiş görünmektedir.⁵⁹

İbn Rüşd: evrende kötülüğün varlığı problemine yaklaşırken, biri dogmatik, diğeri rasyonel olmak üzere iki yönden cevap bulmaya çalışır. Ona göre, önce bu alem mümkün alemlerden biri olmayıp, yegane alemdir. Orada kötülüğün varlığı İbn Sina'nında dediği gibi, ilahi hikmetin bir gereğidir. Zaten başka türlü olsaydı zulüm olurdu.⁶⁰ Ama teolojilerde çokça rastladığımız bu tür bir cevabın, insan zihnini ne derecede tatmin ettiği daima tartışmaya açıktır.⁶¹

İbn Rüşd'ün rasyonel yaklaşımına gelince, o, nasıl ki, gıdalar her ne kadar faydalı olurlarsa olsunlar, zayıf veya hasta vücutlara yararı olmayacağı gibi, iyi öğüt ve nasihatlerin de

⁵⁶ Necip Taylan, “a.g.e”, s. 136. Farabi'nin bu iyimser görüşünün arkasında onun sudur anlayışı yatmaktadır. Bu nazariyeye göre, her şey Bir'den hiçbir güçlük söz konusu olmadan tam bir nizam içinde ve nasıl olmaları gerekiyorsa öylece sudur etmiştir. Bu sudur, ilahi rızaya uygun olduğu için de iyidir. “adaletli”dir. Yani Farabi ve onun yandaşlarına göre, Allah'ın adaleti ile alemin mevcut durumu arasında bir uyumsuzluğun bulunmadığı kesindir. Rafiz Manafov, “a.g.e”, s. 186; Farabi'nin Sudur Nazariyesi hakkındaki görüşleri için ayrıca bkz: Mahmut Kaya, “Farabi”, D.İ.A, c. XII, s. 150.

⁵⁷ İbn Rüşd'ün, seçkin bir ailenin çocuğu olarak 580 (1126) yılında Kurtuba'da (Cordoba) doğduğu. kendisi gibi babası ve dedesinin de Kurtuba'da kadılık yaptıkları hakkında ayrıca bkz; H. Bekir Karlığa, “İbn Rüşd”, D.İ.A, c. XX, s. 257. İbn Rüşd'ün hayatı ve felsefi görüşleri için ayrıca bkz: Nazim Mustafayev, “İslam Düşüncesinde Din-Felsefe Münasibetleri” Yayınlanmamış bitirme tezi, Zaqatala 2007, s. 71-81; Ayrıca bkz: Henry Corbin, , *İslam Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar (1198)*, çev: Hüseyin Hatemi, İletişim yayınları, İstanbul 1994, s. 417-418; Ayrıca bkz:, Hakim Muhammed Said, *İslam Bilim ve Felsefesine Giriş*, çev: Remzi Demir, Ayışığı yayınları, Ankara 1999, s. 64-65; Ayrıca bkz:, Hasan Şahin, *İslam Felsefesi Tarihi Dersleri*, İlahiyat yayınları, Ankara 2000, s. 106.

⁵⁸ İbn Rüşd'ün yaşadığı dönem, sahip olduğu ilmi seviyesi ve aynı zamanda “Kötülük Problemi” anlayışına bir nebze de olsa farklı açıdan ışık tutan bilgi için ayrıca bkz; Nazim Mustafayev, “İbn Rüşd Və Din Fəlsəfə Münasibəti Haqqındaki Görüşləri”, Bakı İslam Universiteti, Elmi Məcmuə, № 04, Zaqatala 2009, s. 133-147.

⁵⁹ Necip Taylan, “a.g.e”, s. 158. İbn Rüşd'ün yaşadığı dönem, sahip olduğu ilmi seviyesi ve aynı zamanda “Kötülük Problemi” anlayışına bir nebze de olsa farklı açıdan ışık tutan bilgi için ayrıca bkz; Nazim Mustafayev, “İbn Rüşd Və Din Fəlsəfə Münasibəti Haqqındaki Görüşləri”, Bakı İslam Universiteti, Elmi Məcmuə, № 04, Zaqatala 2009, s. 133-147.

⁶⁰ İbn Rüşd, Kitabu'l-Keşf, s. 235-236; Ayrıca bkz: Necip Taylan, “a.g.e”, s. 160.

⁶¹ Necip Taylan, “a.g.e”, s. 160. Bu hakta ayrıca bkz; Rafiz Manafov, “a.g.e”, s. 191.

sapık ve delalette olanlara fayda vermeyeceğini vurgular.⁶² Dolayısıyla burada kötülüklerin insandan kaynaklandığı görülmektedir. Kötülüğün Tanrısal açıdan aslı varlığı yoktur ve o, yokluksallıktır.⁶³ Buradan da anlaşılabacağı üzere evrende hayır şerre oranla daha üstündür. Şer evrensel (umumi/genel geçer) değil, görecelidir. Hükümlerin ise ferde göre değil, umuma göre vermemiz gerekmektedir.⁶⁴

İbn Rüşd şöyle demektedir; Allah iyiyi iyi olduğu için, kötüyü, onunla birlikte bulunan iyi için yaratmaktadır. Ateşin genel iyiliği bazen verdiği zararlar yüzünden göz ardı edilemez. Dolayısıyla ateşin varlığı iyidir.⁶⁵

İbn Rüşd'e göre evrende her ne kadar bir miktar kötülük bulunuyorsa da, ilahi hikmet orada hayrın ve iyiliğin hakim biçimde bulunmasını zorunlu kılmıştır.⁶⁶

Kötülüğü de Tanrı yaratır ama bu, biz insanların anladığı manada değildir. Çünkü bir şey bizim bakımımızdan belki bir kötülüktür fakat o, Tanrı'nın ilminde hayırdır. Kötülüğün yaratılmış olması, ilahi adaletin bir cephesini ifade eder.⁶⁷

Sonuç olarak, İbn Rüşd'e göre her şeyi Tanrı yarattığına göre, O, yarattıklarıyla ilgili bütün bilgilere sahiptir. Şerri de Tanrı yaratır, fakat bu bizim anladığımız manada değildir. Daha net söylersek, bizim açımızdan şer gibi gözüken şeylere aslında Tanrısal bakımdan şer olmayabilir. Hatta şerrin yaratılışı bu anlamda Tanrısal adaletin bir cephesini oluşturmaktadır.⁶⁸

1.4.3. İhvan-ı Safa'da Kötülük Problemi

İslam felsefi düşüncesi içerisinde dini felsefi cemaat olarak kurulan⁶⁹ İhvanı safa topluluğu, kötülük konusunda eklektik bir fikre sahiptir. Kendi dönemlerinin birtakım bilimsel, dini ve felsefi verilerinden yola çıkarak kötülüğü optimist bir yaklaşımla ele almaya çalışmıştır.⁷⁰

İhan-Safa'ya göre evrendeki varlık ve olaylara tek tek ve parçalar halinde değil, tümel bir perspektiften bakmalı, olaylar alemin küllü nizamın içinde düşünülmeli ve değerlendirilmelidir.

⁶² İbn Rüşd'e göre, vahyi ve peygamberi tanıdığı halde bazı kimselerin sapıklıkta kalması bunun gibi bir durumdur. Bkz: Necip Taylan, "a.g.e", s. 160; İbn Rüşd, *Faslul-Maqal*, çev: Bekir Karlığa İşaret yayınları, II baskı, İstanbul 1999, s. 73.

⁶³ Rafiz Manafov, "a.g.e", s. 191; Bu hakta ayrıca bkz: Necip Taylan, "a.g.e", s. 160.

⁶⁴ Rafiz Manafov, "a.g.e", s. 191.

⁶⁵ İlhan Kutluer, "a.g.e", s. 167.

⁶⁶ İbn Rüşd, *Tehafüt et-Tehafüt*, s. 97; Ayrıca bkz: Necip Taylan, "a.g.e", s. 160-161.

⁶⁷ İbn Rüşd, "Kitabu'l-Keşf", s. 237-238.

⁶⁸ Rafiz Manafov, "a.g.e", s. 191-192.

⁶⁹ Enver Uysal, "İhvan-ı Safa", D,İ,A, c. XXII, s. 1.

⁷⁰ Necip Taylan, "a.g.e", s. 150; Ayrıca bkz. Rafiz Manafov, "a.g.e", s. 182.

Bu açıdan bakıldığında ise evrendeki kötülüklerin izaî ve arızî olduğu, iyiliklerin ise asıl ve hakim olduğu görülecektir.⁷¹

İhvan-ı Safa Risaleleri'nde kötülük problemini; “Evrende esas olan hayırdır, kötülük gibi görünen şey ve olaylar dikkatle incelendiğinde, onların evrenin bütüncül yapısı içinde bir amaç ve hikmeti gerçekleştirmek için bulunduğunu anlarız. Tanrı özellikle kötülük gayesi ile bir eylemde bulunmaz” biçiminde özetleyebileceğimiz iyimser bir görüşle açıklamışlardır.⁷²

İhvani Safanın kötülüklerle ilgili görüşü, evrende aslolanın hayır olduğu, kötülüğün geçici ve arızî oluşuyla ilgilidir. Arızî olarak mevcut olan bu kötülükler ise, daha büyük iyiliği tamamlamak amacıyla vardır. Yoksa Tanrı kasıtlı olarak sırf kötülük olsun diye, kötülüğü yaratmaz. Bu anlamda da kötülüğün aslı yoktur.⁷³

Alemdeki kötülüğü arızî ve izaî diye değerlendirdiğini gördüğümüz İhvan, insan da dahil canlılar aleminde kötülükleri üç grupta toplar:

1. Yalnız canlılarda gördüğümüz acı ve elemeler.
2. Canlılardaki birbirine düşmanlık eğilimleri.
3. Kasıt ve iradeye bağılı olarak ortaya çıkan kötü fiiller.

Buna göre, hayvanlarda gördüğümüz açlık elemi, onların beslenmesini, vurma ve yaralama gibi davranışlardan doğan elemeler, onları telef olmaktan korur. Görülüyor ki birer kötülük olan bu tür elemeler, Tanrısal inayet ve hikmetin evrende var olduğu ilkesine uygundur. Çünkü, canlılar dünyasında düşmanlık ve kavgadan doğan elemeler, ilk bakışta kötülük gibi görünüyorsa da, türlerin varlığını sürdürmesine yardım ettiği için hayırdır.⁷⁴

Cihat emirleri ve mesela el kesme gibi şeriatın koyduğu cezaların anlamı nedir, bunlar birer kötülük değil midir denecek olursa, İhvan bu gibi durumlara toplumların yararı, kısaca umumi maslahat ve salah yönünden bakar. Augustinus'da gördüğümüz benzer biçimde bunların

⁷¹ Cafer Sadık Yaran, “Kötülük ve Theodise”, Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 134.

⁷² Necip Taylan, “a.g.e”, s. 150.

⁷³ Rafiz Manafov, “a.g.e”, s. 182-183.

⁷⁴ Necip Taylan, “a.g.e”, s. 150-151; İslam filozoflarına özellikle doğal kötülük olmak üzere, kötülüklerin veya musibetlerin, dünyada kurulu sistemin işleminde ve tamamlanmasında önemli rolleri ve evren nizamının gerçekleşmesinde olumlu katkıları ve yararları vardır. İhvan-ı Safa'nın, canlılardaki açlık elemelinin onun beslenmesini sağlaması, vurma, yaralama gibi davranışlardan doğan elemelerin ise onu telef olmaktan koruduğu ve canlılar âleminde düşmanlık ve mücadeleden doğan elemelerin, dışarıdan şer gibi görünmekle birlikte, türlerin varlığını sürdürmesine yardım etmesi bakımından hayır olduğu hakkındaki görüşü için ayrıca bkz: Cafer Sadık Yaran, “a.g.e”, s. 143.

toplum düzeni için gerekli olduğunu savunur. Oruç gibi ibadetlerdeki güçlükler de bireyin, dolayısıyla toplumun yararınadır.⁷⁵

Denilebilir ki, İhvan bu yaklaşımlarıyla birlikte Ehl-i Sünnet doktrininin “hayrın de şerrin de Allah’tan olduğu” tarzındaki inancı paylaşır ve insanlığı şer konusundaki bu çözümsüz gibi gözüken problemi Allah’ın hikmetine bırakmaktadır.⁷⁶

1.5. Kelamcılarda Kötülük Problemi

İslam Kelamında esas konulardan biri de Tanrı’nın sonsuz kudreti ile bu dünyadaki suçsuz yere acı çekme arasındaki çatışmaları çözmek olmuştur.⁷⁷ Kelam’da üç temel alan vardır: “Akliyyat”, “Sem’iyyat” ve “Nübüvvet. İyilik-Kötülük sorunu “Akliyyat” alanı içerisinde Marifetullah konusundan sonra en çok tartışılan meseledir. Modern felsefede ve teolojide bu sorun, “Teodise/Kötülük” olarak tartışılmaktadır. İyilik kötülük sorunu, Kelam’da “Husun-Kubuh” kavram çifti ile ele alınmıştır.⁷⁸

Ahlaki kötülük ve metafizik kötülük konularına giren insanların sorumlu oldukları (iradî) fiiller hakkında başlıca İslâm Kelamcıları üç ayrı görüşe sahiptir. Cebriyye’ye ait olan birinci telakkiye göre bu fiiller gerçek anlamda Allah’a, mecazi olarak kula izafe edilir. Mu’tezile’nin benimsediği anlayışa göre ise kullara ait fiillerin tamamı gerçek anlamda onlara, mecazi olarak Allah’a nisbet edilir. Üçüncü bir görüş ise her fiilin hakikat mânasında hem Allah’a hem kula izafe edilmesi olup Maturidi’nin benimsediği anlayış budur. Fiil Allah’a halk, kula fiil ve kesb açısından nisbet edilir.⁷⁹

1.5.1. Mu’tezile’nin Kötülük ve Teodise⁸⁰ anlayışı

Mu’tezile⁸¹ aklın talepleri doğrultusunda geliştirdiği teolojik öğretisinde, birinci derecede “Allah’ın adaleti”⁸² fikrini ısrarla savunmuştur.⁸³

⁷⁵ Necip Taylan, “a.g.e”, s. 151.

⁷⁶ Necip Taylan, “İslam Düşünceinde Din Felsefeleri”, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, s. 99-151. Ayrıca bkz; Rafiz Manafov, “a.g.e”, s. 183.

⁷⁷ Oliver Leamen, “Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş”, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 30.

⁷⁸ Mahmut Ay, “Eş’arilik/Eş’ariyye”, Felsefe Ansiklopedisi, Ebabil Yayınları, Ankara 2007, c. V, s. 750.

⁷⁹ Bekir Topaloğlu, “Maturidi”, D.İ.A, c. XXVIII, s. 154.

⁸⁰ Kısa bir tanımla “teodise”nin, her şeye gücü yeten Tanrının sınırsız iyilik ve adaleti ile evrendeki kötülüğün varlığını uzlaştırma girişimi olduğu hakkında ayrıca bkz; Cafer Sadık Yaran, “Kötülük ve Theodise”, Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 14.

⁸¹ Mu’tezile’nin ortaya çıkmasına sebep olan tarihi hadiseler ve kuruluşu için ayrıca bkz; İlyas Çelebi, “Mu’tezile”, D.İ.A, c. XXXI, s. 391-392.

İslam düşünce tarihinde Mu'tezile akımı mensupları adalet prensibinden hareketle, Allah'ın kötülüğü yaratmaya gücü yetse bile adaletine aykırı düşeceği için kötülüğü işlemeyeceğini iddia etmiştir. Ancak, ilahi kudrete sınır getiren bazı münferit görüşlerinden dolayı onlar, Ehl-i Sünnet tarafından eleştirilmiştir.⁸⁴

Mutezile Allah'ın ahlâkî kemalini daha çok hikmet terimiyle ifade eder. Buna göre hakîm olan, bir işi ancak bir gaye için yapar. Gayesiz yapılan iş boş ve anlamsızdır (sefeh ve abes). Allah'ın bütün fiilleri gayeli, dolayısıyla hikmetlidir. Ancak Allah'ın hiçbir şeye ihtiyacı olmadığı, bu sebeple kendisi için herhangi bir gaye gütmeyeceğinden işlerinin gayesi sadece insanların faydasıdır. O'nun bütün işleri iyi, âdil ve hikmetlidir. Çünkü O kötülük yapmaz. Bu sebeple O'nun irade ve kudreti ancak insanların yararına olan işlere yöneliktir.⁸⁵

Mu'tezile alimleri kötülüğün inanan kişi için birtakım sorunlar oluşturabileceğinin farkındaydılar. Mu'tezile'nin ileri gelenlerinden biri olan Kadı Abdulcebbar önce, kötülüğün kökeninde ayırım yaparak, birtakım kötülüklerin Allah'tan olduğuna, bir kısmının da insandan kaynaklandığına işaret ederek, Allah'tan gelenlerin ise aslında kötülük türü olmadığını vurgular. İnsandan kaynaklanan ahlaki kötülükler ise, insanın sorumlu bir varlık oluşu nedeniyledir.⁸⁶

Mu'tezile'ye göre, “adil”, “vacip”, “iyi”, “kötü”, gibi ahlaki kavramlar ve nitelikler gerçek nesnel bir varlığa sahiptirler. Onlar hem Tanrı'nın hem de insanın fiillerine atfedilebilirler. Dolayısıyla insanoğlu ilahi irade ya da maddi koşullardan bağımsız olarak eylemde bulunma gücüne sahiptir. Yani kul kendi fiillerinin yaratıcısıdır. İyi ve kötü fiillerin

⁸² Allah'ın âdil olduğu noktasında bütün müslümanlar görüş birliği içinde bulunmakla birlikte, Mu'tezile âlimleri ilâhî adli Ehl-i sünnetten farklı bir şekilde yorumlamışlardır. Onlara göre Allah'ın âdil olması, yalnızca güzel (hasen) olan fiilleri işlemesi, kötü ve çirkin (kabihi) hiçbir fiili işlememesi ve yapması gerekenleri de terketmemesi demektir. Bundan dolayı adaletle riayet etmek Allah için vaciptir. Ayrıca bkz: Bekir Topaloğlu, “Adl”, D.İ.A, c. 1, s. 387; Mu'tezile'nin adl anlayışı, kulun sorumluluğunu sağlam bir zemine oturtmakla birlikte, irade ve kudret sıfatlarını sınırlandırarak Allah'a acz isnadına yol açmaktadır. Bu sebeple, gerek selef âlimleri gerekse kelâm metodunu benimseyen diğer Ehl-i sünnet bilginleri bu şekildeki bir adl anlayışına karşı çıkmış ve bir fiilin meydana gelişinde hem ilâhî hem de beşerî irade ve kudretin rol oynadığını benimseyen orta yolu tercih etmişlerdir. Ayrıca bkz: Ahmet Saim Kılavuz, “Adl”, D.İ.A, c. I, s. 388.

⁸³ Necip Taylan, “a.g.e”, s. 163.

⁸⁴ Rafiz Manafov, “a.g.e”, s. 180.

⁸⁵ Mustafa Çağrı, “Ahlak”, D.İ.A, c. II, s. 4; Mu'tezile alimleri kötülüğün inanan kişi için birtakım sorunlar oluşturabileceğinin farkındaydılar. Mu'tezile'nin ileri gelenlerinden biri olan Kadı Abdulcebbar önce, kötülüğün kökeninde ayırım yaparak, birtakım kötülüklerin Allah'tan olduğuna, bir kısmının da insandan kaynaklandığına işaret ederek, Allah'tan gelenlerin ise aslında kötülük türü olmadığını vurgular. İnsandan kaynaklanan ahlaki kötülükler ise, insanın sorumlu bir varlık oluşu nedeniyledir. Ayrıca bkz: Rafiz Manafov, “a.g.e”, s. 193; Mu'tezilenin Allah'ın adeletliliği ile alakalı görüşleri için ayrıca bkz: İlyas Çelebi, “Mu'tezile”, D.İ.A, c. XXXI, s. 396.

⁸⁶ Rafiz Manafov, “a.g.e”, s. 193; Mu'tezilenin Allah'ın adeletliliği ile alakalı görüşleri için ayrıca bkz: İlyas Çelebi, “Mu'tezile”, D.İ.A, c. XXXI, s. 396.

halıkı olduğu içindir ki, ahirette sevaba ya da cezaya müstehak olur.⁸⁷ İnsanın fiilleri Allah’a atfedilemez. Allaha şer ve zulüm isnat etmek için adil deniliyorsa, zulüm yaratmış olsaydı bu nedenle ona zalim denilmesi gerekirdi. Buradan görüldüğü gibi, Mu’tezile şer ve kötülük durumlarını insanla ilişkilendirir. Allah, hayrı irade eder ve yaratır ise de, şerleri ve kötülükleri irade etmez ve yaratmaz.⁸⁸

İnsanın yükümlülüğünün kabul ve izah edilmesini Allah’ın âdil olduğu esasına bağlayan Mu’tezile, böylece insanın hayır ve şerden birini hür iradesiyle seçme ve yapma yeteneğinde olduğunu savunurken iki türlü şerri birbirinden ayırmayı ihmal etmemiştir. Biri “Fısk” yahut “Fesat” manasında olan ve daha çok kabih terimiyle ifade edilen ahlâkî şer. Diğeri hastalık, sakatlık ve kıtlık gibi zarar ve musibetlerden kaynaklanan tabii ya da metafizik şerdir.⁸⁹

Tabii kötülöklere gelindiğinde ise, Mu’tezile bu konuyu ilahi hikmet perspektifinden ele alarak, bunların da boş ve anlamsız olmadığının altını çizer. Bu konuda Mu’tezile’nin en çok zorlandığı konu, hayvanlar ve çocuklarla ilgili kötölöklere dir. Allah’ın hayvanlara ya da çocuklara çek tirdiğı ıstırapların herhangi bir öğüt verme ya da nasihat etme gibi bir amaçla bağdaşmadığı bilinmektedir. Mu’tezile, evrendeki kötölöklere, özgürlük ilkesinden hareketle, insanın sorumluluğuna vermek istemiştir. Fakat, çocuk yaşta hastalıktan ölen insan için “yaşasaydı iyi bir mümin olabilirdi” diyenlere, Tanrı’nın ilahi hikmeti açısından bakıldığında, verilecek yanıt ne olabilirdi? Diğere bir taraftan da, çocuklara ve hayvanlara ilişkin kötölöklere, özgürlökle açıklanmayacağı veya işlenen bir suçun cezası olarak görölömeyeceğı ortadadır.⁹⁰

1.5.1.1. Mutezile’ye Göre (Allah’ın Fiillerinde Adl’e Göre Hareket Etmeyişi) Allah’ın Fiillerinin Adl Oluşu

Mu’tezile’ye göre; zulüm, abes (anlamsız ve boş işler), fahş (çirkin işler) gibi şeyler, Allah’a nispet edilemezler. Aynı zamanda Mu’tezile’ye göre: Adl ve ihtiyarı (Allah’ın adaletini ve insanın seçim yeteneğini) kabul etmediğimiz takdirde, Allah’ı –haşa- “zalim bilmemiz

⁸⁷ Mutezile’ye göre, Allah’ın adaletliliğı prensibi sadece insana irade hürriyeti tanımayı gerekli kılmakla kalmaz, aynı zamanda onun, bu hürriyetini iyilik yönünde kullanabilmesi için iyiyi kötöden ayırt etme yeteneğı olan akıl gücüne sahip olmasını da gerektirir. Ayrıca bkz; Mustafa Çağrı, “Ahlak”, D.İ.A, c. II, s. 4.

⁸⁸ İlyas Çelebi, “Mu’tezile”, D.İ.A, c. XXXI, s. 396.

⁸⁹ Mustafa Çağrı, “Ahlak”, D.İ.A, c. II, s. 4.

⁹⁰ Rafiz Manafov, “a.g.e”, s. 195; Mu’tezile metafizik kötölökle alakalı olarak, dünyada iyilik yapanları mükâfatlandırmasının, günah işleyenleri de cezalandırmasının zorunlu olduğunu söyler. Allah’ın emirlerine uyup işlediğı büyük günahlardan tövbe etmiş olarak ölenler âhirette mükâfatı hak eder, büyük günahlardan tövbe etmeden ölenler ise cehennemde ebedî olarak kalır. Ancak bunların azabı kâfirlerinkinden daha hafiftir. Ayrıca bkz: İlyas Çelebi, “Mu’tezile”, D.İ.A, c. XXXI, s. 396.

gerekecektir. Çünkü, Allah, seçim yeteneği olmayan insanlar yaratmıştır ve onları buna rağmen günahları dolayısı ile cezalandırmaktadır.⁹¹ Mutezile böylelikle, “kulların fiillerinin gerçekte Allah’ın fiilleri olduğunu söylediğimizde; çirkin ve yakışıksız işleri işleyenin de aslında kul değil, Allah olduğu manasına geleceğini söylemekte, bunun için Allah’ın adaletli olduğunu (Adl) ve insanın da seçim yeteneğinin (ihtiyar) olduğunun kabul edilmesinin gerektiğini belirtir.”⁹²

Mutezile, insan hürriyeti ve kötülük problemi ile alakalı olarak, kulun sorumlu tutulabilmesi için ayrıca ihtiyarî fiillerini kendine has tam ve müstakil bir irade ve kudretle yapabilir durumda olması gerektiğini söyler. İnsanın sorumlu olduğu hiçbir fiilini Allah yaratmadığı gibi, onun inkâra sapmasını, zalim ve kötü olmasını, isyan içinde bulunmasını da dilememiştir. Aksi takdirde onu mükellef tutup cezalandırmak, adl sıfatını ihlâl eden bir zulüm olur.⁹³

1.5.1.2. Mutezile’ye Göre İyi Ve Kötü Olgusunun Akla Veya Vahye Dayanması

Mutezile’ye göre vahiy sadece, fiillerin daha önceden akıl ile kavranabilen özellik ve değerlerini ortaya koyup ifade eder. Bu da demektir ki; din, akılla bilinip tesbit edilen iyi-kötü gibi değerlere aykırı değil, onları keşfedip göstermektedir.⁹⁴

Eş’ari sistemin aksine Mu’tezilede Husun-Kubuh, kaynağını nassda değil, akılda bulur. İyi ve kötü kategorileri, mana olarak aklın ilkeleridir. Biz, iyi ve kötünün bilgisini, vahiy olmadan da, akıl yoluyla elde edebiliriz. Çünkü şeyler, taşıdıkları doğaları ve eylemlerin yüklü oldukları motifleri açısından akıl temelinde bilinirler. Akıl, iyi ve kötünün bilgisini önermesel olarak taşır, vahiy ise aklın kategorik anlamda kendinde olan bu bilgiyi keşfeder, yani ortaya koyar. Şu halde Mu’tezile’ye göre, iyilik ve kötülük sorunu, aklın konusudur. Vahiy buna açıklama getirerek destek sağlar.⁹⁵

⁹¹ Murtaza Mutahhari, “a.g.e”, s. 28.

⁹² Bu hakta ayrıca bkz: Murtaza Mutahhari, “a.g.e”, s. 28.

⁹³ Ahmet Saim Kılavuz, “Adl”, D.İ.A, c. I, s. 388.

⁹⁴ Necip Taylan, “a.g.e”, s. 86; Mu’tezile âlimleri, Allah’ın adalet sahibi olduğunu sadece kendilerinin ispat ettiğini savunmuşlar ve bundan dolayı mezheplerine ehlü'l-adl, ashâbül-adl, adliyye gibi adlar da vermişlerdir. Onlar kendilerini, “İlâhî adaletin doğru olarak anlaşılmasını sağlayanlar” anlamında ensârü'l-adâleti'l-ilâhiyye diye tanıtmışlardır; Ayrıca bkz: Ahmet Saim Kılavuz, “Adl”, D.İ.A, c. I, s. 388.

⁹⁵ Mahmut Ay, “a.g.e”, s. 750-751.

1.5.2. Eş'ariliğin Kötülük ve Teodise Anlayışı

Eş'arîler'in Mu'tezile'den ayrıldığı meselelerin başında insan iradesinin iyi ve kötü fiillerdeki rolü ve ahlâkî değerlerin izafiliği gelmektedir. Eş'arîler selef inancını sürdürerek hayırla birlikte şerrin de Allah tarafından yaratıldığını ittifakla kabul etmişlerdir. İmam Eş'ari'nin ifadesiyle. “Şer yüce Allah'tandır; fakat Allah şerri kendisi için değil, başkası için şer olarak yaratmıştır” Bu ifadesiyle Eş'ari, şerrin Allah tarafından yaratılmasının bir zulüm sayılamayacağını, çünkü fiillerin Allah'a nisbetle bir değer taşımadığını anlatmak istemiştir.⁹⁶

Hikmetliliği kabul eden, fakat nedenselliği inkar eden bu anlayış zamanla çoğunluk Ehl-i Sünnet âlimlerince kabullenmeye başlanmıştır. Eş'ari bu anlayışı Kur'an'a dayandırarak temellendirmeye çalışmıştır. “Onlara bir iyilik geldiği zaman bu Allah katındandır derler. De ki, hepsi Allah katındandır”⁹⁷ ayetinin kendi görüşlerini pekiştirdiğini söylerler.⁹⁸

Eş'ariye'de iyilik ve kötülük Mu'tezile'de olduğu gibi zati değildir, yani eşyanın aslında bulunmaz. İyilik ve kötülük şer'idir. Onu “şeriat tayin etmiştir.”⁹⁹ Eş'arîler'e göre, iyi ve kötü. gerçekliği Allah'ın emir ve yasaklarıyla belirlenen kavramlardır.¹⁰⁰

1.5.2.1. Eş'ariler'e Göre İyi Ve Kötü Olgusunun Akla Veya Vahye Dayanması

Eş'arîriliğe göre, akıl, “iyi” ve “kötü” hükmü veremez. Hüküm sadece Allah'a ait olduğu için, iyi ve kötü hükmünü vermek Allah'a aittir. Dolayısıyla, Eş'ari sisteminde akli tekliften söz edilemez. Özü itibarıyla teklif, naklidir ve vahiyle sınırlıdır. Bu sistemde aklın hükümleri ile dinin vahye dayanan hükümleri birbirinden ayrılmıştır.¹⁰¹

Eş'arîlere göre; iyi-kötü gibi değerler objektif değil, Allah'ın belirlediği şeyler olup, bu kavramlar muhtevalarını Allah'ın emir ve yasaklarından almaktadır. Mesela, yalan söylemek, Allah tarafından kötü kılındığı için kötüdür. Eğer Allah ona iyi deseydi yalan iyi olurdu. Bu demektir ki, iyi ve kötü gibi davranışların Allah bakımından ahlaki mutlak değeri yoktur. Onlar muhtevalarını ilahi belirlemeyle kazanırlar ve bu bilgi de sadece vahiy ile elde edilebilir.

⁹⁶ Mustafa Çağrı, “Ahlak”, D.İ.A, c. II, s. 5.

⁹⁷ Nisa, 4/78.

⁹⁸ Metin Özdemir, “a.g.e”, s. 114.

⁹⁹ Rafiz Manafov, “a.g.e”, s. 198.

¹⁰⁰ Mustafa Çağrı, “Ahlak”, D.İ.A, c. II, s. 5. Eş'arîlik için kötülükten bahsetmek kolay gözükmemektedir. Çünkü, Eş'arîlik zaten işin başında her şeyin Allah'tan olduğuna inandıkları için, diğer teodise türlerinde gördüğümüz problem soruları burada sormak anlamsızlaşmaktadır. Bu hakta ayrıca bkz; Rafiz Manafov, “a.g.e”, s. 198.

¹⁰¹ Mahmut Ay, “a.g.e”, s. 749.

Mu'tezile'nin aksine Eş'arilere göre akıl vahyi takip eder, sadece onun bildirdiğini kavrayabilir, ama, iyilik-kötülük gibi kavramlara akıl kendisi değer yükleyemez.¹⁰²

1.5.3. Maturidiliğin Kötülük ve Teodise Anlayışı

Maturidiliğin kötülükle ilgili yaklaşımları daha çok Tanrısal hikmet¹⁰³ etrafında dönüp dolaşmaktadır.¹⁰⁴ Onlar Allah'ın hem iyiyi hem de kötüyü yarattığını iddia etmişler. Onlara göre Allah insanları özgür ve sorumlu olarak yaratmıştır. Yarattığı bu durumlar karşısında onlardan birini tercih edebilecek yetiyi de onlara bahşetmiştir.¹⁰⁵

Maturidi'ye göre, dünyada şer ve onun karşılığı olan ceza olmasaydı kişilerin yaptıkları kötülüklerin karşılığını bulacakları cehennemden sakınmaları mümkün olmazdı. Şerler mutlak değil izafidir, bir yönden şer olan diğer yönden hayır taşıyabilir.¹⁰⁶

Maturidi'ye göre, temel ilke olarak zulüm ve hikmetsizlik (cevr ve sefeh) çirkin, adl ve hikmet ise güzeldir. Fakat bir şey bir konuda hikmet, diğer bir konuda ise sefeh; bir konuda zulüm, diğer bir konuda ise adalet olabilir. Buna göre, kişinin kendi tefekkür sistemi içinde bir şeyin sefeh veya hikmet, adalet veya zulüm statüsünde bulunduğu hükmetmesi her zaman isabetli olmayabilir.

Buradan da anlaşılmaktadır ki, Maturidi, olgu ve olayları bizzat kendileri dolayısıyla değil de, sonuçları dolayısıyla iyi veya kötü kategorisine almaktadır.¹⁰⁷

1.5.3.1. Maturudiyye'ye Göre İyi Ve Kötü Olgusunun Akla Veya Vahye Dayanması

Maturudiyye'nin en belirgin özelliği, teolojik meselelerde Eş'ariyye'nin nakle (vahiy), Mu'tezile'nin de akla yüklediği değer konusunda, aşırılığa kaçan metodolojide, uzlaşmacı orta bir yol bulma çabasıdır.¹⁰⁸

¹⁰² Necip Taylan, "a.g.e", s. 86; Eş'ari düşüncede iyilik-kötülük kavramları tevkifidir, yani Allah'ın iradesinin belirlediği kategorilerdir. Tanrısal iradenin emir, yasaklama, sevap verme ya da cezalandırma şeklinde aktüelleşen formlarına bağlıdır. Bu anlamda iyi ve kötünün kategorik zemini akılda değil, vahiyde bulunmaktadır. Ayrıca bkz; Mahmut Ay, "a.g.e", s. 750.

¹⁰³ Maturidi'ye göre, Hikmetsiz fiil bilgisizlikten ve ihtiyaçtan kaynaklandığından Allah'ın fiilleri hikmetsiz olamaz. Ayrıca bkz; Yusuf Şevki Yavuz, "Matüridiyye", D.İ.A, c. XXVIII, s. 170.

¹⁰⁴ Sünni ilahiyat tarihinde kader konusu hem ilahi hem de beşeri yönü ile ilk olarak ele alan ve Allah'ın yetkin sıfatları ile birlikte kulum dini, hukuki ve ahlaki sorumluluğunu nakli ve akli delillerle temellendirmeye çalışan Ebu Mansur el-Matüridi olmuştur. Bu hakta ayrıca bkz; Bekir Topaloğlu, "Allah", D.İ.A, c. II, s. 493.

¹⁰⁵ Rafiz Manafov, "a.g.e", s. 200.

¹⁰⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Matüridiyye", D.İ.A, c. XXVIII, s. 170.

¹⁰⁷ Rafiz Manafov, "a.g.e", s. 201-202.

¹⁰⁸ Necip Taylan, "a.g.e", s. 87.

Maturidi'ye göre, ne kadar ontik olarak fiiller Allah'ın kudret ve iradesiyle var olsaydı da bu fiillerin iyilik ve kötülük vasıflarından birini kazanması, insanı sorumlu duruma sokması ve müeyyideyi gerektirmesi, insanın bu fiile olan ahlâkî yaklaşımıyla ilgilidir.¹⁰⁹ Dolayısıyla kaza ve kader inancı, insanın kötülükleri için mazeret teşkil etmez.¹¹⁰

fiiller kazanılmaları (kesb) ve icra edilmeleri yönünden insanın, yaratılmaları yönünden ise Allah'ın tesiriyle meydana gelir. Fiil yapamayan birine emir verip yasak koymak anlamsızdır. İnsanın kendini hür hissetmesi ve istediği fiilleri yapması fiillerinin faili olduğunu kanıtlar.¹¹¹

Maturidi'ye göre şeyler, mahiyetleri bakımından ikiye ayrılır:

a. Adaletin iyi zulmün kötü olduğu gibi şeyler ki, bunlar; her durumda değişmeyen, akıl bakımından sabit, kısaca kendinde iyi veya kötü objektif değerlerdir. Yani, adaletin “iyi” değeri akıl bakımından daima zorunluyken, ona “kötü” değeri yüklemek de yine akıl yönünden imkansızdır.

b. Fesat çıkarandan intikam alınması, hayvanların kurban edilmek için kesilmesi gibi, bir ihtiyaca göre ve sonuçları bakımından iyi ve kötü olanlar ki, bunlara akıl bakımından “iyilik-kötülük” gibi bir değer yüklenmesi, ne zorunlu ne de imkansızdır.¹¹²

Maturidi'ye göre, Allah'ın hakîm oluşu fiillerinin hikmetli olmasını gerektirir. İnsanlar, ilâhî fiillerden bazılarının hikmetini biliyorsa da aklın hikmetini anlamaktan aciz kaldığı ilâhî fiiller de vardır. Bazı fiillere ait hikmetlerin bilinmemesi, ayrıca şer niteliğindeki fiillerin Allah'ın fiilleri zannedilmesi sonucunda ilâhî fiillerin hikmetsiz ve şer olarak kabul edilmesi yanlıştır.¹¹³

Ma'turidi iyi-kötü türünden ahlaki değerlere Allah'ın iradesinden bağımsız ve akıl ile kavranabilen objektiflik yüklerken, Mu'tezileye yaklaştığı gibi vahiyden önce akıl ile kavranabilen bu değerlerin, din (vahiy) tarafından da bir uyum içinde tasdik edildiğini belirterek, Eş'ariyye'ye yaklaşmakta yani iki uç görüşü uzlaştırır görünmektedir.¹¹⁴

¹⁰⁹ Maturidi'ye göre cevr (zulüm) ve sefahin çirkin, adl ve hikmetin güzel olduğunda şüphe yoktur. Ancak aynı şey bir şahısta veya bir durumda sefah, diğer şahısta ve durumda hikmet olabilir. Ayrıca bkz; Bekir Topaloğlu, “Matüridi”, D.İ.A, c. XXVIII, s. 154. Maturidi'nin bu görüşünden onun şer ve adl veya iyilik ve kötülük konusuna görelilik perspektivinden baktığını, aynı zamanda iyilik ve kötülüklerin şahsa, zamana, mekana ve duruma göre değişebileceği görüşünde olduğunu söylemek mümkündür.

¹¹⁰ Mustafa Çağrı, “Ahlak”, D.İ.A, c. II, s. 6.

¹¹¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Matüridiyye”, D.İ.A, c. XXVIII, s. 170.

¹¹² Necip Taylan, “a.g.e”, s. 88.

¹¹³ Yusuf Şevki Yavuz, “Matüridiyye”, D.İ.A, c. XXVIII, s. 170.

¹¹⁴ Necip Taylan, “a.g.e”, s. 88.

Maturidi'ye göre, Allah'ın, kalbini daraltarak kâfirin dalâletini dilemesi ve kalbini imana açarak müminin hidayetini istemesi insandaki irade hürriyetinin bir sonucudur.¹¹⁵

1.5.4. Gazzali'de Kötülük Problemi

Burada, Gazzali'nin¹¹⁶ Kötülük Problemi açıklamasına geçmeden önce onu belirtmek isterim ki, yukıda Farabi ve İbn Rüşt'ü "İslam Meşşayı Düşüncesinde Kötülük Problemi" başlığı altında verdik. Bununla beraber, eleştirel tarzda veya başka bir şekilde Gazzali'nin de felsefeye büyük katkıları olsa da ve felsefeyle ilgilense de¹¹⁷, Gazzali'nin bu konudaki görüşlerini "Kelamcılarda Kötülük Problemi" başlığı altında vermeyi daha uygun gördük.

Gazali kötülük problemini; "Şüphesiz Allah her belayı savuşturabilir ve her yoksulluğu ve kederi önleyebilir, her hastalığı ve zararı ortadan kaldırabilir. Fakat dünya, hastalıklar, meşakkatler ve felaketlerle dolup taşmaktadır. O bunların hepsini ortadan kaldırmaya muktedir. Ama yine de, kullarını felaketler ve belaların getirdiği sıkıntılar içerisinde terk etmiştir." şeklinde özetlemektedir.¹¹⁸ Ayrıca Gazzali, er-Rahim olan Allah'ın alemdeki kötülükleri ortadan kaldıracak güçte olduğuna göre, kötülüklere niçin izin verdiğinin cevabını aramaktadır.¹¹⁹

¹¹⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "Matüridiyye", D.İ.A, c. XXVIII, s. 170.

¹¹⁶ Gazali kelimesi üzerinde iki esas görüş vardır. Birinci görüşe göre bu kelimenin iki "z" ile yani "Gazzali" şeklinde okunması gerekmektedir. Bu görüşe göre Ebu Hamid'in babası yün eğirdiği için sanatına göre "Gazzali" soyadını taşıyordu. Bkz: Mustafa Çağrı, *Gazzali, DİA*, XIII, 489; İkinci görüş ise bu adın Ebu Hamid'in doğduğu Gazele köyüne nisbet edilmesidir. Bu halde bu kelimeyi bir "z" ile yani "Gazali" şeklinde okumak gerekir. Bu iki görüşten her ikisi de meşhurdur. Bu tez çalışmamızda her ne kadar pek fazla yer işgal etmese de, İslam âlimlerinin çoğunluğunun doğduğu veya yaşadığı şehir ve köye nispet edilerek anıldığını dikkate alarak "Huccet'ul-İslam" ünvanıyla da meşhur olan bu düşünürümüzün adının ikinci yazılış şeklini (yani; Gazali) kullandık. Bu konuda ayrıca bkz: İbrahim Agah Çubukçu, *Gazali ve Şüphecilik*, Yapı Kredi Yayınları, 1. baskı: İstanbul 1996, s. 122; Bu hakta ayrıca bkz: Gazali, *El-Munkızu Min-Ad-Dalal*, trc; Hilmi Güngör, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1989, s. 5. Onu da belirtmek gerekmektedir ki, her ne kadar metin içerisinde düşünürümüzün ismini bir "z" ile yani "Gazali" şeklinde yazılması tercih edilse de, kaynak olarak kullandığım kitapların kitap başlıklarında düşünürümüzün ismi (bir "z" ile veya iki "z" ile) nasıl verilmişse, değiştirilmeden öylece verilmiştir. Bu hakta ayrıca bkz: Nazim Mustafayev, "Gazzali'de Akıl-İman Münasebeti", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Semineri, Konya 2011, s. 14; Bu hakta ayrıca bkz: Nazim Mustafayev, "Əbu Həmid əl-Qəzzalidə Ağıl-İman Münasibəti", Bakı İslam Universiteti, Elmi Məcmuə, № 05, Zaqatala 2010, s. 224.

¹¹⁷ Nitekim Gazali'nin felsefeyle ilgilenmesi ve bu alanda geniş kapsamlı telifler yapmasını, Gazali'nin en yakın dostlarından ve büyük alim olan Ebu Bekr İbn Arabi şöyle yorumlamakta ve ifade etmektedir: "Dostumuz Ebu Hamid filozofların ruhlarına girdi. Sonra çıkmak istedi, ama yapamadı". Bu anlamlı gözlem, Gazali'nin tüm fikri serüvenini özetlemekte, aynı zamanda yaşadığı fikri çalkantıları da çok iyi ifade etmektedir. Bkz: Abdurrahman Bedevi, "*Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslamın Rolü*", trc: Muharrem Tan, İz Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 183; Bu hakta ayrıca bkz: Nazim Mustafayev, "Gazzali'de Akıl-İman Münasebeti", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Semineri, Konya 2011, s. 14.

¹¹⁸ Cafer Sadık Yaran, "Kötülük ve Theodise", Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 33-34; Ayrıca bkz: Gazali, "İlahi Ahlak", el-Maksad'ül-Esna Şerh-u Esmailah'il-Husna, çev, Yaman Arıkan, Uyanış yayınevi, İstanbul, 1989, s. 131.

¹¹⁹ Rafiz Manafov, "a.g.e", s. 180.

Gazzali'nin, "Var olandan daha üstün, daha güzel ve olgun bir yaratılış düzeni yoktur." cümlesi Kötülük Problemiyle alakalı düşünce ve görüşünü açıklamada en çarpıcı ifadesi olarak görmek mümkündür.¹²⁰

Ona göre, her şer gibi görülenin zımında hayır vardır. Acı ve ıstıraplar, nihai iyiliğimiz için tahammül etmemiz gereken tedaviler gibidir. İnsanlar gerçek merhameti yanlış anlıyorlar ve acı verenin merhametsiz olduğunu düşünüyorlar; halbuki bu, her zaman için böyle değildir. Duygusal bir anne çocuğuna acı veren bir tedaviye karşı çıkarken akıllı baba buna razı olur. Cahiller de babanın değil annenin merhametli olduğunu sanır. Fakat akıllıca düşünebilen insanlar babanın tavrının tam bir merhamet örneğini temsil ettiğini bilirler. Babanın, yapılmasını sağladığı tedavi ve başka yollarla yaptığı disiplin nasıl gerçekte çocuğun yararına olan kötülük kılığındaki iyilikler ise, aynı şekilde, dünyadaki acı ve ıstıraplar da daha büyük iyiliklere ulaşmaları açısından gerekli olan kılık değiştirmiş iyiliklerdir.¹²¹

Gazzali'ye aidiyeti her ne kadar şüpheli ise de kendisinin düşünce sistemi ile örtüşen "*el-Hikmetü fi mahlukati'l-lahi azze ve celle*"¹²² adlı risalesinde Kur'an'dan evrenin yapısı ve işleyişi işe ilgili ayetlerin teleolojik bir yorumunu verirken, hem İslam inançlarıyla bütünüyle uyumlamakta, hem de "*bu alemin olabilecek en iyi alem olduğu*"¹²³ görüşünü vurgulamaktadır.¹²⁴

Gazzali de evrendeki kötülükleri önce Tanrı kavramının tanımlamasından hareketle açıklamaya çalışır. Ona göre "eğer (bu dünyadan daha güzel, daha kusursuz ve daha mükemmel bir dünya mümkün) olsa da; (Allah) onu yaratacak kudreti varken yaratmamış ve böylece lütuflarlığını göstermemiş olsaydı, bu, ilahi cömertliğe aykırı bir cimrilik ve ilahi adalete aykırı bir zulüm olurdu. Eğer (onu yaratmaya kadir olmasa, bu da uluhiyete aykırı bir acziyyet olurdu."¹²⁵

Evrende hayra vesile olmayan salt kötülük yoktur, eğer öyle zannediliyorsa, bu, bizim idrakimizin sınırlı olmasından yani Tanrı'nın maksadını yeterince idrak edemeyişimizdendir.¹²⁶

¹²⁰ Gazzali, İhyau "*Ulumi'd-Din*", Çev: Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1975, c. IV, s. 474.

¹²¹ Rafiz Manafov, "a.g.e", s. 180; Ayrıca bz: Gazzali, "Makasidul Esna fi Şerhi Esmailahil Husna", Kahire, Tekaddüm, t.y, s. 40.

¹²² Gazzali'nin, "*el-Hikmetü fi mahlukati'l-lahi azze ve celle*" adlı bu eseri Hasan Akarsu tarafından "Varlıkların Yaratılış Hikmetleri" ismiyle türkçeye tercüme edilmiş ve İstanbul 1971, Dede Korkut Yayınları baskısı başta olmakla sonraki dönemler de dahil bir kaç kez basılmıştır.

¹²³ Gazzali, İhyau "*Ulumi'd-Din*", Çev: Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1975, c. IV, s. 474.

¹²⁴ Necip Taylan, "a.g.e", s. 161.

¹²⁵ Gazzali, İhyau "*Ulumi'd-Din*", Çev: Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1975, c. IV, s. 474-475

¹²⁶ Gazzali, el-Maksadu'l-esna fi şerhi esmaillahi'l husna, s. 43 vd. Beyrut, ts; Ayrıca bkz: Necip Taylan, "a.g.e", s. 162; Gazzali'ye göre eğer bu şer kaldırılırsa zımındaki hayır da iptal edilmiş olacaktır. Bu tıpkı kangren olmuş elin

Bu demektir ki, evrende mutlak şer yoktur. Yukarıdaki bu görüşler ve özellikle felasifenin inayet, hikmet ve gaiyet ile ilgili görüşleri, Gazzali ile yakın bir paralellik gösterir. Bunu, “olabilecek en iyi alem” formülünün ifadesi olan yaklaşımda da İbn Sina’yı tekrarlarlarken görürüz.¹²⁷ Bu demektir ki, kötülük konusunda Gazzali de İbn Sina gibi iyimserdir.¹²⁸

Sonuç olarak Gazzali; Kur’an ile desteklediği gaiyetçi görüşünü temellendirirken, Allah’ın evreni tam bir ilim ve hikmetle kusursuz, adalete uygun biçimde ve bundan daha mükemmelinin yaratılmasının mümkün olmadığı şekilde var edildiğini belirtir. Bu alemin, mümkün alemlerin en iyisi olduğu görüşü Gazzali’de tam olarak “*leyse fi’l-imkan aslen ahsene minhü ve la etemme ve la ekmele...*” yani “*daha iyisi ve güzeli, daha tam ve kusursuzu ve daha mükemmeli mümkün değildir*” biçiminde ifadesini bulur.¹²⁹ Bu önerme İslam düşüncesinde giderek “*leyse fi’l-imkanı ebdeu min ma kane*”; “*olmuş olandan daha iyisi mümkün değildir.*” şeklinde yaygınlaşacaktır.

Bu dünyanın “mümkün dünyaların en iyisi olduğu” anlamına gelen benzer ifadelerin Gazzali’nin dört eserinde geçtiği bilinmektedir.¹³⁰ Fakat daha sonraki tartışmaların odağını, *İhyau Ulumi’d-Din*’in dördüncü cildinde, Tevekkül bahsi¹³¹ açıklanırken yer verilen pasaj oluşturmaktadır. Aşağıda aktaracağımız pasajda Gazzali, “Allah’ın yarattığı ve yönettiği bu dünyadan daha güzel, daha tamam, ve daha kusursuzu imkan dahilinde değildir” diyor. Bu sözün de içinde geçtiği ve daha sonraki tartışmalarda sürekli referans gösterilen meşhur pasajda şöyle denir:¹³²

“Hayvanları insanlara feda edip, onları kesmeğe insanları musallat etmek, bir zulüm olmayıp kamili nakıs üzerine takdim bakımından bir adalet olduğu gibi, Cehennem halkına

kesilmesinin şer addedilmesi gibidir. Allah hayrı kendisi için isterken, şerri zımındaki hayır için istemektedir. Ardından hayır görülmeyen şerden bahsolunuyorsa, bu yalnızca insan idrakinin sınırlarıyla ilgili bir durum olabilir. Ayrıca bkz: İlhan Kutluer, “a.g.e”, s. 152; Bu hakta ayrıca bkz; Cafer Sadık Yaran, “Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi”, Etüt Yayınları, Birinci Basım, Samsun 1997, s. 132.

¹²⁷ İbn Sina’nın görüşleri için bkz; İbn Sina, İlahiyat, II, s. 414-422; Ayrıca bkz: Necip Taylan, “a.g.e”, s. 162; Gazzali’nin “alem mümkün alemlerin en iyisidir” şeklinde ifade edilebilecek olan meşhur görüşünün altına daha önce İbn Sina imzasını atmış olduğu hakkında ayrıca bkz: İlhan Kutluer, “a.g.e”, s. 155.

¹²⁸ Necip Taylan, “a.g.e”, s. 162.

¹²⁹ Gazzali, *İhyau “Ulumi’d-Din”*, Çev: Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1975, C. IV, s. 474-475; Ayrıca bkz: Necip Taylan, “Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu”, s. 162.

¹³⁰ Cafer Sadık Yaran, “a.g.e”, s. 155; Burada daha önce Eflatun’un Timaios diyalogundan aktardığımız fikirleri herhalde hatırlamalıyız. Bu ünlü önerme mantıksal olarak da şöyle desteklenir. 1. Bu alem, daha mükemmeli mümkün olmayan bir alemdir. 2. Şayet mümkün olsaydı, Tanrı mutlak kadir olduğu halde daha iyisini yaratmadığı için, O’nun hikmetine ve adaletine aykırı olurdu. 3. Daha mükemmelini yaratmaya gücü yetmedi denirse, o zaman da Tanrılık sıfatlarını yitirecektir. 4. Öyleyse bu alem, mümkün alemlerin en iyisidir. Necip Taylan, “a.g.e”, s. 162.

¹³¹ Gazzali’nin tevekkül bahsi için bakıla bilir; Gazzali, “a.g.e”, c. IV, s. 443-529

¹³² Cafer Sadık Yaran, “a.g.e”, s. 155.

büyük azap yapılırken Cennet halkının nimetlerini büyütme, küfür ehlini iman ehline feda ederek Cehenneme koymak da aynı adalettir. Noksan olmadan kemalin kadri bilinmez. Hayvanlar yaratılmasa, insanın şerefi belli olmazdı. Zira kemal ve noksanlık, birbirine nispetle belli olurlar. Noksan ve kemali yaratmak, cud ve hikmet iktizasıdır. Kamil için nakıs feda olduğundan, hayatı kurtarmak için kangren olan eli kesmek adalet olduğu gibi, dünya ve ahret taksimatındaki ayrılık da adalettir. Bu da ayrı etrafı geniş, dalgaları sert, genişlikte tehvid deryasına yakın bir deryadır. Çokları bu denizde boğulmuştur. Onlar bunun derinliğini bilemediler. Çünkü bunun derinliğini ancak âlimler bilir. İşte bu denizin sonunda, çoklarının hayret ettiği ve kâşiflerinin açıklamada bulunmadan menedildiğini kader sırrı vardır.¹³³

Gazzali'in görüşlerinin iyi anlaşılabilmesi için bu pasajdaki kanıtları önce ikiye ayırmak mümkün ve yararlı gözüküyor. Bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğunun kanıtlamaya yönelik (1) *A priori* kanıtları, sonra da *a-posteriori* kanıtları ayırmak gerekiyor:

A priori Kanıt: Uluhiyetin En İyi Yaratılma Gereği:

1. Allah, mümkün dünyaların en iyisini, ya yaratabilir, ya yaratamaz.
2. Eğer Allah, mümkün dünyaların en iyisini, *yaratabiliyorken*, yaratmıyorsa, bu cimrilik ve zulümdür; cimrilik ve zulüm ise, Allah'ın cömertlik ve adaletine aykırıdır; o halde adil ve cömert olan bir Tanrı, mümkün dünyaların en iyisini, *yaratabiliyorken*, yaratmamazlık edemez.
3. Eğer Allah, mümkün dünyaların en iyisini, *yaratamıyorsa*, bu acziyettir; acziyetse, Allah'ın ilahlığına aykırıdır. O halde aciz olmayan gerçek bir ilah mümkün dünyaların en iyisini, yaratabilir.
4. Şu halde, Allah, mümkün dünyaların en iyisini, kudret ve ilim gibi sıfatlarının gereği yaratabiliyorsa, cömertlik ve adalet gibi sıfatların gereği en mükemmel şekilde yaratmaması da imkansızsa, onun yarattığı dünyanın, mümkün dünyaların en iyisi olması zorunludur.¹³⁴

Ancak bu önermelerden çıkan sonuç Gazzali'ye göre kelami bir önerme olarak *kulları için en iyiyi (Aslah)*¹³⁵ yaratması Allah'ın üzerine vacip olduğu anlamına hiç gelmez. Aksine

¹³³ Gazali, "a.g.e", c. IV, s. 474-475; Ayrıca bkz: Cafer Sadık Yaran, "a.g.e", s. 156-157; Ayrıca bkz; Cafer Sadık Yaran, "Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi", Etüt Yayınları, Birinci Basım, Samsun 1997, s. 132.

¹³⁴ Cafer Sadık Yaran, "Kötülük ve Theodise", Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 157-158.

¹³⁵ "Kişi için faydalı olmak, onun haz ve sevinç duymasına vesile olmak" anlamındaki salâh kökünden türetilmiş bulunan aslah "Kullar hakkında en uygun, en faydalı, en iyi olan şey" manasında kullanılmıştır. Bkz; Avni İlhan, "Aslah", D.İ.A, c. III, s. 495; Ebü'l-Hüzeyle göre Allah kulları için yarattığı ortamdan daha uygun (aslah) olanı yaratmaya muktedir değildir. Nazzâm'a göre ise Allah kulları için yarattığından daha uygun olanı yaratabilir ve Allah'ın yapabileceği aslah fiillerin bir nihayeti yoktur. Ayrıca bkz; Avni İlhan, "Aslah", D.İ.A, c. III, s. 495.

Allah, dilediği gibi davranmakta ve hükmetmekte tamamen hürdür. Çünkü, Allah hakkında hiçbir zorunluluk (vücub) kaydı konamaz.¹³⁶

2. Felsefede Kötülük Problemi

2.1. Kötülüğün Sorgulanması ve Kötülük Probleminin Ortaya Çıkmasına Sebep Olan Soru(n)lar

“Kötülükler”in varlığına yönelik itirazlara üç bölümlü cevap verilmektedir:

a. Şerlerin mahiyeti (kötünün neliği) nedir? Kötülükler, şerler; varlığa, varoluşa ilişkin ve gerçekliği olan şeyler midir? Yoksa yokluğa ilişkin ve nispi olan hususlar mıdır?

b. Şerler ister vücudu (varoluşsal), ister ademi (yokluk kökenli) olsunlar; acaba hayırlar ve şerler birbirinden ayrılabilirler mi? Yoksa ayrılamaz şeyler midir? Diyelim ki birbirinden ayrılmaz nitelikte olsunlar; böyle ise, acaba tüm evrendeki iyilik ve kötülüklerin toplamı göz önünde tutularsa, evrene iyi mi diyebiliriz kötü mü? Hangisi ağır basar? Hayırlar mı şerlere üstün gelir, yoksa şerler mi hayırlara? Yoksa evrende iyi ve kötü birbirine denk mi gelir?

c. Şerler ister vücudi, ister ademi olsunlar; ve yine, ister hayırlardan ayrılamaz, ister ayrılabilir olsunlar, acaba şer gerçekten şer midir? Bu şerde hiç hayır yönü yok mudur? Hiç değilse başka bir hayra veya birkaç hayra temel ve başlangıç, vesile olarak görülemez mi? Yoksa her şerrin içinde bir hayır, hatta hayırlar mı gizlidir? Her şer; bir veya birkaç hayrın doğumuna mı vesiledir?¹³⁷

Kötülük Probleminin ortaya çıkmasına sebep olan soru(n)lara değinecek olursak, ortada birkaç soru değil, bu konuyla direk veya dolaylı olarak alakalı sorular yığınıyla karşılaşırız.¹³⁸ Mesela: Evrende niçin ayrıcalık vardır? Niçin birisi ak, diğeri karadır? Niçin biri güzel iken bir başkası çirkindir? Niçin birisi sağlam iken bir diğeri sakattır? Hatta, niçin bir varlık insan iken

¹³⁶ Gazzali, el-İktisad fi'l-i'tikad, s. 184, (nşr; İbrahim Agah Çubukçu-Hüseyin Atay), Ankara, 1972; Ayrıca bkz: Necip Taylan, “a.g.e”, s. 163.

¹³⁷ Murtaza Mutahhari, “a.g.e”, s. 137-138.

¹³⁸ Kötülük Problemiyle alakalı soruların hangi sebepler dolayısı ile ve niçin kaynakandığı sorusuna Albert Camus kendi düşünce sisteminle yanıt bulmaya çalışmış ve şöyle demiştir: Başkaldırmanın temelinde yatan şey, haklı olma durumudur. Yani, haklı olduğumuz bir sınıra müdahale edildiğinde, bu müdahaleye hayır demek durumundayız. Kendi hakkını savunmak, kendi meşru sınırimıza başkasının müdahalesini engellemek, başkaldırmaya nedendir. Öyleyse her başkaldırma, bir haksızlığa karşı başkaldırmadır. Bundan dolayı da, başkaldırmanın temelinde yatan şey, adalet duygusudur. Ve Camus, başkaldırmanın temeline böyle yüce bir kavramı yerleştirmek suretiyle, olumlu bir değerın savunuculuğunu yap(tığını söylemektedir)maktadır. Bkz: Ali Osman Gündoğan, “a.g.e”, s. 115-116. Burada onu da belirtmek gerekmektedir ki, başkaldırma (sorgulama) bir değer oluşturma ve bir değer arayıp bulmaya çalışmadır. Bu bakımdan hiçbir değeri kabul etmeyen ve yeni bir değer önermeyen bir nihilistin durumu, başkaldırma olarak kabul edilmemektedir. Bkz: Ali Osman Gündoğan, “a.g.e”, s. 121.

diğeri koyun suretindedir? Bir başka varlık da solucan olarak dünyaya gelmiştir? Birisi kaya, diğlerinin bitki oluşu nedendir? Birisi şeytandır da diğeri melek? Niçin herkes, her şey, birbirlerinin eşi değildir? Niçin tümü ak veya tümü kara değildir? Niçin tümü güzel veya çirkin değildir? Fark olması gerekiyor idiyse niçin ak olanı kara, kara olanı da ak olmamıştır da şimdiki gibi olmuştur? Güzel niçin çirkin olmadı veya çirkin niçin güzel olmadı?¹³⁹

Başka bir soru da fanilik ve yokluk konusundadır: Niçin eşya önce var, sonra yok olabiliyor? Ölüm niçin yazılmıştır ki?¹⁴⁰ Niçin insan dünyaya gelir, yaşamanın tadına varır, ebedi yaşam dileğinde iken yokluğa gönderilir?¹⁴¹

Varlıkların Zat-ı Hakk ile, Yaratıcı ile eşit (yaratılmış-Yaratan) ilişkisi olduğuna göre, niçin çeşitli ve farklı yaratılmışlardır? Niçin birisi güzeldir de öteki çirkin? Niçin birisi tam da başkası eksik? Niçin birisi melek, öteki insan, üçüncüsü hayvan, dördüncüsü bitki ve beşincisi kaya? Niçin aksine olmadı da böyle oldu? Niçin melek hayvan ve hayvan melek olmadı? Niçin yaratıklar arasında insan “mükellef” oldu da diğeri olmadı? Mükellef olmak iyi idiyse niçin tümü böyle değil? Kötü ise insan niçin mükellef?

Bu konular aslında Yüce Allah’ın sonsuz hikmetinden akıl-sır erdiremediğimiz şeyler, idrakimiz yetersiz kaldığı hususlardır; bu hususla çelişecek ve onu nakzedecek şeyler değildir.¹⁴² İnsan için nice bin yıllık tarih süreci sonunda nasıl henüz bedeninin sırlarını tamamıyla elde etme mümkün olmadı ise, “varlık ve kader” sırrını tamamen elde etmeyi istemek fazla benlik ve iddiacılık olur.¹⁴³

¹³⁹ Murtaza Mutahhari, “a.g.e”, s. 68-69.

¹⁴⁰ Albert Camus’da ölüm olayını sorgulakta ve şöyle demektedir: Bu dünyada körülük var mıdır? Eğer varsa, kötülük Tanrı fikriyle bağdaşmaz. Tanrısal bir düzende, Tanrı’nın yarattığı ve yönettiği bir dünyada kötülüğün olması akıl alacak gibi değildir. Sözgelimi ölüm, bir kötülüktür ve kötülük bize azap verir. Çünkü “bir yasaya uyan kimse, inandığı bir düzende o yasanın yerini tutan yargıdan korkmaz. Ama, insanlar için en büyük azap yasadışı yargılanmaktır. Biz, işte o azabı çekiyoruz. Oysa “haklı olan asla öldürmeyendir. Bu, demek ki, Tanrı olamaz. Eğer Tanrı olsaydı, insanları katleden, çocukları öldüren bir düzen olmayacaktı. İşte bu düzen kötüdür. Çünkü Tanrıyla bağdaşan kötülük değil, iyiliktir. Bkz: Ali Osman Gündoğan, “a.g.e”, s. 82; Camus’un görüşlerinin ortaya konması, bu görüşe katılıp katılmayacağı ve bu görüşlerin yerinde ve mantıklı olacağı manası taşımamaktadır. Nitekim, Ali Osman Gündoğan’a göre Camus burada ölümü bir kötülük olarak görmek istemekte, ölüme karşı acımasız davranmaktadır. Acaba ya ölüm olmasaydı ve insan ölümsüz olsaydı durum ne olurdu? Her şeyden önce ölümsüz olan bir varlık insan olamaz ve onun Camus’nün sorunu bulunmazdı. Ayrıca ölümün, insan için bir lütuf olduğu da düşünülmelidir. Yani ölüm de ölümsüzlük de insanı korkutmaktadır. Ölüm, ateist için elbette korkunçtur, çünkü o, varlık halinden hiçlik haline dönüşecektir. Ölümsüzlük ise herkesi korkutmalıdır. Çünkü monotonluğun, acının sonsuz olması dayanılacak bir durum değildir. Ayrıca bkz: Ali Osman Gündoğan, “a.g.e”, s. 82.

¹⁴¹ Murtaza Mutahhari, “a.g.e”, s. 69.

¹⁴² Murtaza Mutahhari, “a.g.e”, s. 69.

¹⁴³ Murtaza Mutahhari, “a.g.e”, s. 105.

“Adl” ve “hikmet” konularında ortaya çıkan ortak güçlük; mutsuzlukların, kara günlerin varlığıdır, daha kapsamlı bir deyişle “şerrin varlığı sorunu”dur. Şer sorunu “zulm” adı altında “adl-i ilahi”ye karşı bir tereddüt ve itiraz olarak ileri sürmek mümkün olduğu gibi, “amaçsız görüngüler” (anlamsız, hedefsiz fenomenler) adı altında Yaratıcı’nın hikmetinde bir eksiklik, bir kusur olarak da alınabilir. Bu sebeple, materyalizme (maddecilik) kapılmanın bir sebebi olarak da sayılmaktadır. Mesela canlılardaki “savunma” ve “korunma” cihazlarını ilahi hikmet ve düzenlemenin bir tanığı, bir kanıtı olarak ileri sürdüğümüzde, derhal şu soru ortaya atılır: Niçin, aslında tehlike olsun ki? Tehlikeye ne gerek vardı ki savunma ve korunma cihazına da gerek olsun? Zararlı mikroplara ne gerek vardı ki akyuvarların onlara karşı savaşmaları gereksin? Yırtıcı hayvanların keskin dişlerine ne gerek vardı ki, onların avlarında da seğirtici ayaklar, koruyucu boynuzlar ve benzeri savunma araçları bulunsun? Hayvanlar aleminde, bir taraftan zayıf av hayvanlarında korku ve tehlikeden kaçma duygusu, diğer taraftan güçlü ve yırtıcı hayvanlarda avlanma ve parçalama duygusu vardır. İnsan zihninde şu soru doğmaktadır: Niçin saldırı araçları vardır ki savunma araçlarına da gerek olsun?¹⁴⁴

Mutahhari’ye göre çözümleri ince ve derin tahlilleri gerektiren bu sorular ve tereddüt noktaları, korku verici bir girdap gibi, bazı toplulukları içine çekip almıştır. Bu sebeble de; “Bu vartada binlerce gemi batmıştır ki, Bir tahtası dahi kıyıya vurmuş değildir.” denmiştir.

Maddeci ve düalist felsefeler ile kötümser (bedbin, feminist) felsefe(ci)lerin etkilenme biçimine göre bu soru(n)ların da sebebiyet vermesiyle oluştuklarını söylemek mümkündür.¹⁴⁵

2.2. Kötülükler’e (Şerler’e) İyimser Bakış

Evrendeki şerlere eleştirci gözle bakıldığında, şer denilen her hangi şeyin olmaması halinde, “evrenin nasıl bir şekle gireceği” sorusu ile karşı karşıya kalınmaktadır. Yüzeyden bir bakış açısı ile, “evrenin sadece zevk ve lezzetten ibaret olmasını, herkesin dilediğini elde edebilmesi ve hiçbir zahmet ve eziyetin olmamasının gerektiğini” söylediğimiz takdirde, yanıtlandırmamız gereken bir çok soru(n)larımızın olacağı muhakkaktır. Nitekim Hayyam’a nispet edilen bir rubai de şöyle denir:

Rabbim bana verseydi eşsiz kudret

¹⁴⁴ Murtaza Mutahhari, “a.g.e”, s. 72-73.

¹⁴⁵ Murtaza Mutahhari, “a.g.e”, s. 73; Kötülük Probleminin, özellikle ateistlerin, fikir planında, en büyük dayanaklarından biri olduğu hakkında ayrıca bkz; Cafer Sadık Yaran, “Kötülük ve Theodise”, Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 10. İnsanları ateizme kötüren yolların bir kaç tane olduğu ve bunların en başlıcasının Kötülük Problemi olduğu hakkında ayrıca bkz; Mehmet Aydın, “a.g.e”, s. 207,

İlkin feleği kaldırcaktım elbet.

Ardınca kurardım yerine başka düzen

Alsın diye rindler yaşamaktan lezzet.

Bugünkü evren düzeni yerine bu şairin dilediği gibi daha iyisini kurmak mümkün olabilir mi? Yeni bir evren kurmak için işe başladığımızda, “Feleğin çatısını söktüğümüzde ve yeni bir evren tasarladığımızda” kesinlikle sınırlı düşüncelerden, bir bireyin sınırlı yaşayışına uygun düşüncelerden vazgeçerek daha geniş ve büyük bir tasarıma kalkışmak gerekmektedir. Bu mühendisliğin de pek kolay bir iş olacağını söylemek ise, realist yaklaştığımız takdirde bile pek kolay olamayacağı açıktır.¹⁴⁶

Herhalde, en iyi davranış önce mevcut durumu incelemek ve daha iyi tanımak olacaktır. Ancak bundan sonra “daha iyisi”nin tasarlanması için kafa yorabiliriz. Belki de ciddi bir inceleme sonucunda bugünkü durumu beğeneceğiz.¹⁴⁷

Tek başına, münferit olarak ele alınmak üzere bize, “Eğri çizgi mi iyidir, doğru çizgi mi?” diye sorularsa, doğru çizgi daha iyidir, daha güzeldir” diyebiliriz. Fakat bu çizgi bir bütünün parçası olarak bize sorularsa, bu durumda hüküm vermeden, bir yargıya varmadan önce bütünün parçaları arasındaki denge ve uyumu göz önünde tutmamız gerekir. Bir bütün içinde mutlak olarak eğri çizgi veya doğru çizginin iyi ve makbul olduğunu söyleyemeyiz.

Mesela bir bütün olarak insan yüzünü örnek alalım. Kaş eğri olursa güzeldir, burun çekme burun ve düz olursa güzeldir, diş ak olursa yaraşır, gözbebeği kara. Nitekim bununla alakalı şöyle denmiştir:

Eğri kaş doğru olaydı, eğri olmuş olurdu (bu iş doğru olmazdı).

Aslana saldırma, ceylana ise ürküp kaçma yaraştığı gibi, bir bütün içinde, her parçanın özel bir konumu vardır ve bu yer dolayısı ile de ona belirli bir nitelik yaraşır.¹⁴⁸

¹⁴⁶ Murtaza Mutahhari, “a.g.e”, s. 155.

¹⁴⁷ İstanbulda türbesi bulunan ve ziyaret edilen “Merkez Efendi”-nin, Şeyhi Sünbül Sinan’ın (Sünbül Efendi) “Alemin tasarrufu sana verilse idi ne yapar, neyi düzeltirdin?” sorusuna, “Her şeyi merkezinde bırakırdım.” Cevabını verdiği ve bu yüzden “Merkez” unvanı ile anıldığı anlatılır. Erzurumlu İbrahim Hakkı da, “Mevla görelim neyler / Neylerse güzel eyler.” demiştir. Bkz: Murtaza Mutahhari, “a.g.e”, s. 394-395. Asıl adı Musa, künyesi Ebü’t-Taki olan merkez Efendi’nin bu lakabı alması ile alakalı ayrıca bkz; Reşat Öngören, “Merkez Efendi”, c. XXIX, s. 200-201. Merkez Efendi’nin toprakı civarında surların dışında bulunan türbesi ve külliyesi için ayrıca bkz; M. Baha Tanman, “Merkez Efendi Külliyesi”, c. XXIX, s. 202-204.

¹⁴⁸ Murtaza Mutahhari, “a.g.e”, s. 159.

2.3. Musibetler ve Mutlulukların Kainatta Beraber Oluşu

Kötülükler, bir yandan gözelliklerin belirmesine, tecelli etmesine yol açarken ve diğer yandan da bütünüün güzelliğini açığa koyarken, bunların dışında da önemli bir görevleri vardır, kötülük ve iyilik konusunda ele alınması gereken bir önemli nokta daha söz konusudur. Bizim musibet ve kötülük diye adlandırdığımız şeylerle olgunluk ve mutluluk diye adlandırdığımız şeyler arasında sebep ve sonuç ilişkisi de vardır. Kötülükler iyiliklerin anasıdır, iyiliklerin doğum sebebi de olabilirler. Burada kötülüklerin üç yararlı etkisinin olduğunu söylene bilir.

1. Kötülükler ve çirkinlikler, evrenin tüm güzelliğini ortaya koymak için zorunludur.

2. Güzellikler, diyebiliriz ki, çirkinlikler dolayısı ile belirgin olurlar, çirkinlikler olmasa idi, güzelliğin ve iyiliğin anlamı olmazdı. Şu anlamda ki: Güzelin güzelliğinin algılanması, çirkinliklerin varlığına ve ikisi arasında karşılaştırma yapılabilmesine bağlıdır.

3. Kötülük ve bedbahtlıkların üçüncü etkisi ise, bazen çirkinliklerin, güzelliklerin var oluşuna bir başlangıç olmalarıdır. Onlara varlık verir ve meydana çıkmalarına de sebep olabilirler. Sıkıntıların ve musibetlerin içinde mutluluklar, iyi baht belirtileri gizlidir. Nitekim bazen de mutlulukların içinde bedbahtlıklar oluşur. Bu da bu evrenin bir düsturudur.¹⁴⁹

Bu konuyla alakalı bir Kur'an ayetinde şöyle buyrulur:

“Allah geceyi gündüze sokar ve gündüzü de geceye sokar.”¹⁵⁰

Kur'an-ı Kerim, çetinlik ve güçlükler ile dinginlik ve güvenliklerin birlikte bulunuşunu belirtmek için şöyle buyurur:

“Şüphesiz güçlükle birlikte bir kolaylık vardır, kesinkes güçlükle birlikte bir kolaylık vardır.”¹⁵¹

Kur'an-ı Kerim, “güçlükten sonra kolaylık vardır” diye buyurmuyor, “güçlükle birlikte bir kolaylık vardır” diye buyuruyor, bu ifadeyi kullanıyor. Demek oluyor ki kolaylık güçlüğün bağrında gizlidir, güçlüğün yoldaşdır.¹⁵²

¹⁴⁹ Murtaza Mutahhari, “a.g.e”, s. 167.

¹⁵⁰ Ayette şöyle buyrulur; “Böylece (Allah, haksızlığa uğrayana yardım edecektir ve buna kadirdir). Çünkü Allah, geceyi gündüze katar, gündüzü geceye katar. Şu da muhakkak ki Allah, hakkıyla işiten ve görendir.” Bkz; Hac, 22/61; Bu manada farklı ayetler şöyle buyrulmaktadır; “Allah, geceyi gündüze katar, gündüzü geceye katar; belirli bir süre içinde hareket eden güneş ve ayı buyruk altına almıştır. İşte bu, Rabbiniz olan Allah'tır,...” Bkz; Fatir, 35/13; “Geceyi gündüze katar, gündüzü de geceye katar. O, kalplerde olanı bilir.” Bkz; Hadid, 57/6.

¹⁵¹ İnşirah, 94/5-6.

¹⁵² Murtaza Mutahhari, “a.g.e”, s. 168-169.

2.4. Kötülüğün Çeşitlendirilmesinde Tarihi Süreç

Bazı filozoflar da, Tanrı'nın kötülükten sorumlu olmadığını belirtmek için genellikle kötülüğü tabii ve ahlaki diye ikiye ayırmakta, birincisini bazen, maddenin her kemali kabul edecek durumda olmadığına (Farabi'de olduğu gibi)¹⁵³ ikincisini ise bizzat insana mal etmiştir.¹⁵⁴

Söz konusu bu iki tür kötülükten hangisinin zaman itibariyle daha önce ortaya çıktığı da, Ortaçağda birçok Hristiyan düşünürünü uğraştıran bir konu olmuştur. İnsanın doğuştan günahkar olduğu ve ilk günahın adem tarafından işlendiğini söyleyen bazı teologlar ahlaki kötülüğe öncelik vermişlerdir. Hatta onlara göre, doğal kötülük, ahlaki kötülük içine düşen insana Tanrı'nın verdiği bir cezadır. Fakat bu görüşü savunmak kolay değildir. Çünkü insan yaratılmadan önce de dünya vardı ve bugün şahit olduğumuz doğal kötülülere o zamanda da rastlanıyordu.¹⁵⁵

Bu iki ayrımla kıyaslanabilecek bir yaygın kullanıma sahip olmamakla birlikte, bazı filozoflar ayırt edilmesi gereken üçüncü bir kötülük türünden söz etmektedirler: Metafizik kötülük. Bu durumda kötülük çeşitleri asıl itibariyle ikiye, daha geniş bir perspektiften bakıldığında ise üçe ayrılmaktadır: Ahlaki kötülük, doğal veya fiziksel kötülük ve metafizik kötülük.¹⁵⁶

2.5. Genel Olarak Kötülüğün Çeşitleri

Kötülüğün çeşitleri ve isimlendirilmesiyle ilgili tanımlamalar düşünürlerin kötülük anlayışlarına göre de bazen değişebiliyor.¹⁵⁷ Doğal kötülüğe ve bu çeşit kötülüğü ifade etmek için kullanılan farklı kelimelere gelince; Cafer S. Yaran'a göre "tabii kötülük", "doğal kötülük" ve "fiziksel" terimleri eş anlamlı olarak kullanılabilir.¹⁵⁸

Kötülük probleminin bu farklı şekillerde algılanması, ona herkes tarafından kabul görebilecek bir tanımlama getirmeyi de zorlaştırmaktadır. Ancak bütün bunlara rağmen din felsefesinde kötülük, genellikle doğal ve ahlaki olmak üzere iki kategori içerisinde

¹⁵³ Farabi'nin bu haktaki görüşü için, bu tezin "Farabide Kötülük" başlığına bakıla bilir.

¹⁵⁴ Rafiz Manafov, "a.g.e", s. 37; Ayrıca bkz: Mehmet Aydın, "a.g.e", s. 152.

¹⁵⁵ Mehmet Aydın, "a.g.e", s. 155; Ayrıca bkz: Rafiz Manafov, "a.g.e", s. 38.

¹⁵⁶ Cafer Sadık Yaran, "Kötülük ve Teodiseler: Batı ve İslam Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teistik Çözümler", s. 26.

¹⁵⁷ Metafizik, fiziki ve ahlakî kötülüktür olmakla, Kötülük problemiyle ilgili tartışmalarda genellikle üç tür kötülüğün olduğu hakkında ayrıca bkz: Aliye Çınar, "a.g.e" s. 64.

¹⁵⁸ Rafiz Manafov, "a.g.e", s. 37; Ayrıca bkz: Cafer Sadık Yaran, "Kötülük ve Teodiseler: Batı ve İslam Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teistik Çözümler", s. 26.

değerlendirilmektedir.¹⁵⁹ Doğal kötülük; ilahi takdir ya da doğal nedenler sonucunda ortaya çıkan yıkıcı olayları kapsarken, ahlaki kötülük; bizzat insanın kendi eylemlerine bağlanmaktadır.¹⁶⁰

Batı din felsefesi lüteratüründe evrende görülen kötü olgular genellikle (ilk önce) iki büyük kategoriye ayrılmaktadır. Ahlaki (moral) ve tabii, doğasal (natural) kötülük.¹⁶¹

Leibniz’e göre¹⁶², *Metafizik kötülük*, varlığın aslen yetkin olmayışı yani eksik yaratılmış olmasıdır.¹⁶³ *Fiziki kötülük*, genelde doğal sebeplerden kaynaklanan ve sonuçta cismanî olarak duyulan acı ve ıstıraplardır. *Ahlaki kötülük* ise özellikle insanın eksik yaratılmış olmasından kaynaklanan onun günah işlemeye yatkınlığıdır.¹⁶⁴

İnsanların bilinçli olarak özgür seçimleri sonucu ya da ihmalleri sonucu yalan, iftira, zulüm, öldürme vb. gibi ortaya çıkan kötülükler ahlaki kötülükler; doğadan kaynaklanan depresyonlar, kuraklıklar, seller, tsunami vb. de tabii veya doğal kötülük olarak kabul

¹⁵⁹ Dünyada çeşitli türlerde kötülükler başka bir ifadeyle kötü durumlar vardır. Swinburne’nün, geleneksel tasnife bağlı kalarak kötülükleri ikiye ayırır. Ahlaki kötülük denilen, insanların kasten veya ihmalde bulunarak sebep oldukları kötü durumlar ve doğal kötülük olarak anılan, insanların kasıt ve ihmallerinin neden olmadığı diğer bütün kötü durumlar. Bu hakta ayrıca bkz; Cafer Sadık Yaran, “Tanrı İnancının Akliliği”, s. 121-122.

¹⁶⁰ Tuncay İmamoğlu, “a.g.e”, s. 52.

¹⁶¹ Cafer Sadık Yaran, “Kötülük ve Theodise”, Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 25; Ayrıca “doğal” terimi kadar yaygın kullanılmamakla birlikte, aşağı yukarı aynı olguya işaret etmek üzere ona yakın bir yaygınlık içinde kullanılan, bir de “fiziksel” terimi vardır. Bazı yazarlar doğasal (natural) değil “fiziksel” (physical) kötülük” demeyi tercih ederler. Kötülüğü moral ve doğal olarak ayıran John Hick gibi yazarlar, bu ayrımı kötülük işine karışan failin (agent) türüne göre yaparlar. “Moral kötülük”, rasyonel özgürlüğün kötüye kullanılmasından doğan tüm kötülükler işaret eder; bu durumda o sadece *kötü niyetle* değil bu niyetlerin *kötü sonuçlarına* da işaret eder. “Doğal kötülük” ise ahlaki olmayan (nonmoral) failer yüzünden ortaya çıkan tüm kötülükler işarette kullanılır. Bkz: Cafer Sadık Yaran, “a.g.e”, s. 25.

¹⁶² Leibniz, Augustine ve diğer düşünürler, Hristiyanlığın inançlarından olan Ademin ilk günahı ve bu günah sebebiyle tüm insanların da doğularken bu günahın taşıyıcısı olarak ve bu günahla beraber doğduğu konusunu kötülükle bağlantılı esas konular olarak ele almış ve işlemişlerdir. Burada onu da vurgulamak gerekmektedir ki, Kötülük Problemine veya hayır ve şer meselesine her kadar en tutarlı ve kabul edilebilir çözümü İslam düşünürlerinin getirmiş olduğunu söylesek de “Kötülük Problemi”yle alakalı bazı kategoriler ve konunun kısımlara bölünmesinde Batılı düşünürler de rol oynamıştır. Bu sebeple de “Kötülük Problemi”ni araştırırken farkında olmamız gereken bir nokta vardır ki, Batılı düşünürlerin yazı ve eserlerinde her ne kadar İslam’dan ve İslam düşünürlerinden etkilenmiş oldukları bilinse de, aynı zamanda Hristiyan inancının etkilerini de taşıdıklarını göz ardı etmemeliyiz.

¹⁶³ Bu problem çerçevesinde bir de şu soru ortaya çıkar: Her şeyi bilen en iyi, en güçlü varlık olan Tanrı, neden acı ve suçları eksikliklerinden ileri gelen bir dünyayı yaratmıştır? Neden böyle bir Tanrı, içinde günah ile acının bulunmayacağı yetkin bir dünya yaratmamıştır? Leibniz bu sorunu şöyle yanıtlar: Dünyadaki kötülük ile günah gerçi “rastlantı” olan şeylerdendir, ama büsbütün *başka* olan bir dünya da düşünülebilirdi. Tanrı bu evreni yaratırken, bir sürü *olabilir* dünyaları tasarlamıştır. Onun bu dünyalar arasından bu şimdiki seçip gerçekleştirmesi, onun olabilir dünyalar arasında *en iyisi* olmasındandır. Gerçi bu dünya da yetkin değil, ama ötekilerin daha da az yetkin olduğunu kabul etmek gerekir. Bu da, yetkin olan bir dünyanın olamayacağı demektir. Leibniz için “yetkin olmayış” dünya kavramında zorunlu olarak bulunan bir öğredir. İçinde sonlu varlıkların bulunmayacağı bir dünya düşünülemez: sonlu varlıklar ise, sonlu oldukları için, yetkin değildirler. Öyle ise, Tanrı bir dünya yaratacaktıysa –etkinliğini göstermek için yaratması gerekirdi- bunun sonlu varlıklardan kurulması bir zorunluluktur. Ayrıca bkz; Macit Gökberk, “a.g.e”, s. 285.

¹⁶⁴ Aliye Çınar, “a.g.e” s. 165.

edilmektedir. Maddenin yetkinsizliğinden kaynaklandığı için zorunlu olarak varlığı kaçınılmaz gözükken kötülöklere ise metafizik kötölükler denmiştir. Fakat daha fazla ilk ikisi üzerinde durulmuş ve tartışılmış, zaman zaman da metafizik kötölükler doğal kötölükler kısmında ele alınmıştır.¹⁶⁵

2.5.1. Doğal Kötölük

Doğal kötölükler, neliğı belirsiz olan birtakım doğaüstü ve insanüstü güçlere atfedilmiştir. Aynı zamanda doğal kötölükler yelpazesi altında, filozoflar, zaman zaman birbirlerinden farklı olay ve olguları toplayabilmişlerdir.¹⁶⁶

İslam filozoflarına göre, özellikle doğal kötölük, ademidir, yokluksaldır, onun başlı başına bir varlığı yoktur. O sadece iyiliğın eksikliğidir.¹⁶⁷

Swinbure'e göre, dünyadaki bütün kötölöklere özgür irade sahibi insanlar tarafından neden olunmamaktadır. İnsanların hiçbir sorumluluğı olmayan birçok hastalıklar ve acı çekmeler, ve hatta insanlar daha var olmadan önce var olan hayvanların çektikleri acılar vardır. O halde, dünyada gördüğümüz bütün kötölükleri insanların özgür iradeleri ve kötü seçimleri ile açıklayamayız. Doğal kötölükler, özgür irade ile bağlantılı da olsa, onu aşan bazı açıklamalar daha gerekmektedir.¹⁶⁸

J.Hick'e göre doğal kötölük, hastalıklara sebep olan bakteriler, diğer hastalıklar, depremler, fırtınalar, kuraklıklar, kasırgalar ve benzeri durumlarda insan eylemlerinden bağımsız olarak meydana gelen kötölüklerdir.¹⁶⁹

Hick'in tanımına göre, "Doğal kötölük, hastalık yapan bakteriler, depremler, fırtınalar, kuraklıklar, kasırgalar ve benzeri durumlarda, insan eylemlerinden bağımsız olarak meydana gelen kötölüklerdir. McCloskey fiziksel kötölüğün alanını oldukça geniş tutar. Ona göre, doğal afetler ve onların akabinde insanlara dokunan acı ve kederler, insanlara çeşitli acıları çektiirdikten sonra onları ölüme götüren hastalıklar, çoğı kişinin daha doğarken beraberinde getirdiğı fiziksel

¹⁶⁵ Rafiz Manafov, "a.g.e", s. 214; Hick, ahlaki kötölüğü, büyük ölçüde, kötölüğü yapan failden yani biz insanlardan hareketle tanımlar. Zira temelde ahlaki bir yükümlülüğü ve özgürlüğü olan insanlar, soykırımlarla, savaşlarla vb. yine kendilerine kıymaktadırlar. Ayrıca bkz; Aliye Çınar, "a.g.e" s. 164.

¹⁶⁶ Rafiz Manafov, "a.g.e", s. 38.

¹⁶⁷ Cafer Sadık Yaran, "a.g.e", s. 134.

¹⁶⁸ Cafer Sadık Yaran, "Tanrı İnancının Akliliğı", s. 126-127.

¹⁶⁹ Aliye Çınar, "a.g.e" s. 164.

ve ruhsal özürler yanında, çöller, buzlarla kaplı alanlar ve avlanarak beslenen tehlikeli etçil hayvanlar da fiziksel kötülük olarak sayılmalıdır.¹⁷⁰

Hegel'e göre acaba, tabii felaketlerin alanı olan, bu kainatın gidişatının ne olacağı ile ilgili bir bilgiye sahip olabilir miyiz?

O, bu konuyla ilgili olarak, "bireyin ve kainatın gidişatının ne olacağı bilinemez, araştırılmaz. Bu her zaman var olacaktır, fakat ispat edilemeyecektir" demektedir.

Bütün bu tabii kötülüklerle ilgili, Hegel'in açıklamalarından şunu çıkarabiliriz: Hegel, tabii felaketleri "aşk" anlayışı çerçevesinde ele almakta, her şeyin Tanrı'dan geldiğini sonunda tekrar O'nun hayatına katılacağını ve bunun da bir uzlaşma, barışma olduğunu kabul etmektedir. Dolayısıyla tabii felaketlerle gelen acılar, ona göre, yine Tanrı'da sona erer.¹⁷¹

Genel olarak, doğal kötülüğün en temel özellikleri insan eylemlerinden bağımsız oluşu (bazı istisnalar varsa da), insanların, hayvanların ve canlı doğanın hayatında ortaya çıkan olumsuzluklar, eksiklikler, "olmasaydı daha iyi olurdu" diyebileceğimiz durumlardır.¹⁷²

Hastalıklar ve insanlar tarafından önceden görülmeyen kazaların meydana gelmesi gibi doğal kötülüklerin var oluşu, insanların birbirlerine önemli derecede iyilik veya kötülük yapma konusunda bir seçimde bulunabilme gücüne sahip olabilmeleri için gereklidir.¹⁷³ Birinin nasıl zehirleneceğini, tesadüfen bir şey yiyen ve ondan dolayı zehirlenen birinin gözlenmesiyle öğrenebiliriz. Bu tarz bir bilgi sahibi olmaları da, insanların iyi ve kötü arasında seçim yapabilmeleri açısından iyidir. Swinburne buna, teodise için "bilgi ihtiyacından çıkarılan kanıt" adını vermektedir.¹⁷⁴

2.5.2. Ahlaki Kötülük

Fiziksel kötülük teizm için sorunlar yumağı olduğu (oluşturduğu) halde, ahlaki kötülük egoizm, kıskançlık, açgözlülük, yalan, günah, duygusuzluk, korkaklık ve onları da kapsayan daha büyük ölçekli savaş ve soykırımlar gibi sadece ahlaksız kötülüklerdir. Basit bir ifadeyle "ahlaksız" olan, yani insanın ahlaki bir özgürlük, sorumluluk ve yükümlülük içinde sebep

¹⁷⁰ Cafer Sadık Yaran, "a.g.e", s. 28.

¹⁷¹ Naim Şahin, "a.g.e", s. 76.

¹⁷² Rafiz Manafov, "a.g.e", s. 41.

¹⁷³ Cafer Sadık Yaran, "Tanrı İnancının Aklılığı", s. 129-130.

¹⁷⁴ Cafer Sadık Yaran, "a.g.e", s. 130; Nitekim Swinburne, eğer insanlar eylemde bulunarak veya ihmalkar davranarak kendileri veya başkaları için ciddi kötülükler meydana getirme veya onların meydana gelişini önleme fırsatına sahip olacaklarsa, o zaman insanların ve hayvanların başına gelen ciddi doğal kötülükler olmasının gerekli olduğunu savunmaktadır. Ayrıca bkz; Cafer Sadık Yaran, "a.g.e", s. 131.

olduğu, savaş, zulüm, soykırım, kıskançlık, aldatma, yalan, adaletsizlik, acımasızlık vb. olan ahlaki kötülükler özgür olan fail insanın kendisine yüklenmek istenmiştir.¹⁷⁵

İnsanların bilerek yaptıkları eylemler veya ihmaller neticesinde ortaya çıkan ahlaki kötülüklerle ilgili, Swinburne en fazla özgür irade savunması üzerinde durur. Ona göre, insanlar tarafından sebep olunan kötü durumların, onların kendi özgür seçimlerinden kaynaklanmaktadır.¹⁷⁶

Platon daha çok ahlaki kötülük üzerinde durmuştur.¹⁷⁷ Nitekim Platon'a göre kavgalar, geçimsizlikler, kısaca ruhun çektiği acılar hep tenden, vücuttan gelir.¹⁷⁸

Ahlaki kötülük konusunda geleneksel Augustine'ci teodise, Tanrı'nın insanı kendisinde hiçbir günah olmaksızın yarattığını ve onu kötülüklerden masum bir dünyaya yerleştirdiğini öne sürer. Ne var ki, insan Tanrı vergisi özgürlüğünü bilerek kötüye kullanmış ve günaha düşmüştür. Bazı insanlar Tanrı'nın lütfuyla kurtarılacak, ötekiler ebedi cezaya mahkum edilecektir. Bütün bunda, Tanrı'nın hem iyiliği hem adaleti açıkça gösterilmiştir.¹⁷⁹

Allah'ın adaleti diğer sıfatları gibi eksiksiz olduğu halde, sınırlı kabiliyetlere sahip olan insanın gösterdiği adalet her zaman az çok kusurlu olmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de bu husus, kocanın eşlerine karşı âdil olmasını emreden âyette¹⁸⁰ açık ve gerçekçi bir şekilde belirtilmiştir.¹⁸¹

İçerik açısından baktığımızda, “Ahlaki kötülük kategorisi, özgür insanların yanlış davranışları ve kötü karakter özelliklerini ihtiva eder. Adam öldürmek, yalan söylemek, hırsızlık yapmak gibi eylemler; namussuzluk, açgözlülük ve korkaklık gibi karakter özellikleri ahlaki kötülük listesinin sadece başlangıcını teşkil ederler. Ahlaki kötülüğün tanımında en temel kavram, bu kötülüğün sahibi ve faili olan özgür “insan”dır.¹⁸²

¹⁷⁵ Rafiz Manafov, “a.g.e”, s.41-42; Ayrıca bkz: Necip Taylan, Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu, s. 172. Son yılların en gerçek, etkileyici ve düşündürücü ahlaki kötülük örneklerinden biri, hiç kuşkusuz, yapılan toplu katliamlar, tehcirler, tecavüzler, ve akıl almaz işkenceleriyle Bosna'da ve Azerbaycan'ın Hocalı kentinde yaşanan soykırım dramı olsa gerektir. Yüzbinlerce Müslüman buralarda inanılmaz bir vahşet ve zulme, başka bir deyişle, özgür insanların kötü duygu, düşünce ve eylemlerinden kaynaklanan ahlaki kötülüğe (savaş suçu ve ihlallerine) maruz kalmıştır. Bkz: Cafer Sadık Yaran, “Kötülük ve Theodise”, Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 31.

¹⁷⁶ Cafer Sadık Yaran, “a.g.e”, s. 125.

¹⁷⁷ Aliye Çınar, “a.g.e” s. 165.

¹⁷⁸ Eflatun, *Phadron*, çev: S. K.Yetkin, H. R. Atademir, M.E.B., İstanbul, 1989, s.19-20; Naklen, Aliye Çınar, “a.g.e” s. 164-165.

¹⁷⁹ Cafer Sadık Yaran, “Kötülük ve Theodise”, s. 16.

¹⁸⁰ Ayette şöyle buyrulur; “Kadınlarınız arasında her yönden adaletli davranmaya ne kadar uğraşsanız buna güç yetiremezsiniz. Bari birisine tamamen kapılıp da diğerini askıya alınmış gibi bırakmayın...” Bkz; Nisa, 4/129.

¹⁸¹ Mustafa Çağrı, “Adalet”, D.İ.A, c. I, s. 341-342.

¹⁸² Cafer Sadık Yaran, “a.g.e”, s. 30.

Dinlerin çoğu, kötülüğün varlığını inkar etmemektedir. Aslında, dinlerin varoluş sebeplerinden biridir âlemdeki ahlaki kötülüktür.¹⁸³ Eğer dünyada sadece iyilik olsaydı, Hz. Muhammed'in "ben mekarım"ı ahlakı tamamlamak için gönderildim" sözünün hiçbir anlamı kalmazdı.¹⁸⁴

Ahlaki kötünün kökeni insanın özgür iradesini kötüye kullanmasından kaynaklanır.¹⁸⁵ Ayrıca ahlaki kötülüğün yaygınlığını abartmaktan kaçınmalıyız. Karşılaştırsak dünyada insanların hayatında kötünden çok iyi vardır, tıpkı bir kentin içinde cezaevlerinden çok alışlagelmiş olan evlerin mevcut olması gibi.¹⁸⁶

Seneca'nın ahlaki kötülükle ilgili görüşleri, bize Sokrates'i hatırlatmaktadır. Sokrates'de olduğu gibi, Seneca'ya göre de insan eylemlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkan ahlaki kötülük, bilgisizlikten kaynaklanmaktadır. Bilgisizlik, insanı alçaltan, ihtirasların peşinden sürükleyen bir etmen olup, insanın rasyonel davranmasını önlemektedir. Bu durumdan insanı kurtaracak tek şey, bilgeliktir.¹⁸⁷

2.5.3. Metafizik Kötülük

Tarihsel olarak bakıldığında daha önceleri felsefi literatürde genişçe tartışılmasına rağmen "metafizik kötülük" ifadesini ilk kez Leibniz tarafından kullanıldığı görülür.¹⁸⁸ Bu tabir evrenin sonluluğu ve sınırlılığı olgusuna işaret eder. Leibniz'e göre, özellikle de Augustineci gelenekte, ahlaki ve fiziksel kötülüklerin temelinde metafizik kötülük görülmelidir.¹⁸⁹

¹⁸³ İslâm düşünürleri kâinatın her alanında var olduğunu kabul ettikleri nizamı, tabiatı gereği medenî varlıklar sayılan insanların birbirleri arasındaki münasebetlerde de aramışlardır. Bkz; Mustafa Çağrı, "Adalet", D.İ.A, c. I, s. 342. İbn Sina'ya göre evrenin düzenini sağlayan "İlk inayet", toplum düzeninin gerçekleştirilebilmesi için adaleti icra edecek "Sâlih bir insan"ın varlığını, böylece hayırlı bir sosyal düzenin kurulmasını mümkün kılmıştır. Esasen İslâm felsefesinde, peygamberlik müessesesi kanun ve adalet ilkelerine dayalı olarak bu sosyal nizamın, ilâhî inayetin zaruri sonucu olduğu şeklindeki temel düşünceden doğduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca bk; Mustafa Çağrı, "Adalet", D.İ.A, c. I, s. 342-343.

¹⁸⁴ Mehmet Aydın, "a.g.e", s. 156-157; Ayrıca bkz: Cafer Sadık Yaran, "a.g.e", s. 153; Dinin ahlâkî hedefini sürekli ön plana çıkaran İhvân-ı Safa'ya göre, peygamberlerin çabalarının hem din hem dünya işlerini düzeltmek, nihaî amaçlarının da insanları kötülüklerden ve dünyaya gereğinden fazla bağlanmaktan kurtarıp âhiret mutluluğuna ulaştırmaktır; Ayrıca bkz: Enver Uysal, "İhvan-ı Safa", D.İ.A, c. XXII, s. 5.

¹⁸⁵ Charles Werner, "a.g.e", s. 34.

¹⁸⁶ Charles Werner, "a.g.e", s. 34-35.

¹⁸⁷ Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, çev. Türkan Uzel, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1992, s.95; Ayrıca bkz: Tuncay İmamoğlu, "a.g.e", s. 53.

¹⁸⁸ Leibniz'e göre, sonlu varlıkların eksik oluşları, yetkin olmayışları "*metafizik kötülük*"tür. Bu, *zorunlu* olan bir doğrudur, karşıtını düşünmeye olanak yoktur. Moral (ahlaki) kötülük ile buna bağlı olan fizik (doğal) kötülük ise, yalnız Tanrı'nın seçişi ile ilgili olan, rastlantı niteliindeki olgunun doğrularındandır. Bkz; Macit Gökberk, "a.g.e", s. 285.

¹⁸⁹ Rafiz Manafov, "a.g.e", s. 43.

Metafizik kötülük, meydana getirilmiş her monad üzerine yüklenmiş bulunan mükemmelliğin giderek azalması, sınırlanmasıdır. Bu da yaratılmış bütün varlıkların tabiatlarının gereği olan sonluluktan kaynaklanır. Tanrı'dan başka her şey, mantıki olarak sonlu ve noksandır. Fiziksel ve ahlaki kötülük de bu metafizik kötülükten, yani mükemmelliğin azalmasından meydana gelir.¹⁹⁰

Metafizik kötülükleri doğal kötülükler sınıflamasında ele alan filozoflar da mevcuttur. Örneğin, Mohapatra'ya göre, "Metafizik kötülükler de doğal kötülüklerdir. Çünkü o insan iradesinin dışındadır ve doğa yasalarına tabidir. Depremler, seller, kuraklıklar, kıtlıklar, kasırgalar ve benzeri metafizik kötülük olarak bilinen şeyler tabii kötülüklerdir."¹⁹¹

Kötülüğü, "fizik", "moral" ve "metafizik" kötülükler diye üçe ayıran Leibniz, gerek fizik kötülüğün köklerini "metafizik kötülük"te bulur. Başka bir deyişle, Leibniz'e göre, fizik ve moral kötülükler, metafizik eksikliğin bir sonucudur.¹⁹² Yalnız, bu metafizik eksiklik pozitif bir şey olmayıp, yetkinliğin derece derece eksik olmasıdır. Tanrı bir dünya yaratacaktıysa, bunun sonlu varlıklardan kurulması bir zorunluluktur. İşte sonlu varlıkların eksik oluşları yetkin olmayışları "metafizik kötülük"tür.¹⁹³

2.6. Tanrı'ya Olan İnanca Yön Verme ve Etkileme Açısından Kötülük Problemi

"İçinde acıların ve günahların yaşandığı bir dünya gerçeği karşısında, kendisi "mutlak iyi" ve "seven bir Tanrı" var olabilir mi?" soru(n)sı burada temel felsefi soruyu oluşturmaktadır.

¹⁹⁰ H. Ömer Özden, "İbn-i Sina ve Leibniz'de Kötülük Problemi", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 13, Erzurum, 1997, s. 282.

¹⁹¹ Rafiz Manafov, "a.g.e", s. 45.

¹⁹² Leibniz'in de onayladığı, "fiziksel acılar, ahlaksal kötülüğün sonuçlarıdır." düşüncesi tartışmaya açık bir görünüm arz etmektedir. Zira bu düşüncenin doğruluğunu tespit hiç de kolay değildir. Çünkü her şeyden önce Adem yaratılmadan önce dünya vardı ve dünya üzerinde vuku bulan depremlerin, afetlerin, insanın yaratılmasından önce mi yoksa sonra mı olduğu kesin olarak kestirilemez. Doğal kötülüğü ahlakî kötülüğe indirgemek ve onu "Tanrı'nın cezası olarak yorumlamak birçok gücünü beraberinde getirir. Yine aynı şekilde Leibniz'in dediği gibi, fiziksel acılar ahlaksal kötülüğün sonucudur fikri, başka türlü söylersek, insanların günahları yine kendi üzerlerine döner anlayışı da tenkide aşıktır. Çünkü günahkar insanların suçunu çoğu zaman masum insanlar çekmiştir. Bkz; Aliye Çınar, "a.g.e" s. 166; Bu problem Hz. Peygamberin ahiret hayatı öne alınarak şöyle bir yanıt verildiğini görmekteyiz; "Allah bir kavme azap etmek isteyince o kavim içinde bulunan her ferde azap isabet eder. Sonra herkes amellerine göre diriltirler." Müslim (5127) Yukardaki hadiste, hem suçlunun hem de suçsuzun etkilendiği bir tür ayırım gözetilmeyen, deprem, tsunami, sel vs. gibi kapsamlı felaketlerde (ve bir manada da cezalarda), her ne kadar insanların ölümleri aynı ve benzer olsa da, hem suçlunun hem de suçsuzun ahiret hayatlarında kendi durumları ve yaptıkları amellerine göre hesap ve cevap verecekleri bildirilmektedir.

¹⁹³ Macit Gökberk, "a.g.e", s. 285-286; Ayrıca bkz; Cafer Sadık Yaran, "a.g.e", s. 27.

İbn Sina`da kötülük kavramında bir ayırımı gitmiş, problemin daha açık ele alınmasına çalışmıştır.¹⁹⁴

Kötülük problemini tarihi geçmişi bakımından dikkate aldığımızda, her zaman için sorun oluşturduğu ve günümüzde de sorun olmaya devam ettiği gerçeği, onun gelecekte de böyle olmaya devam edeceğini söylemeye izin vermektedir. Zira insanlar var olduğu ve özgür olduğu sürece inanmaya, inandıkları sürece de sorgula(n)maya devam edeceklerdir. Bu sorgula(n)madan bazılarının inancını kuvvetlendirdiği gibi, diğer bazılarını da inkara ya da en azından Tanrı'nın gücü bilgisi veya sevgisi konusunda kuşkulandırmaya götürecektir.¹⁹⁵

Tarih boyunca insanlar, Tanrı'ya inananlar ve inanmayanlar olarak ikiye bölünmüşler ve devamlı birbirleriyle mücadele ede gelmişlerdir. İnanmayanlar kâinatın dışında hiçbir varlık kabul edemezken, inananlar, değişik şekillerde de olsa, bu âlemi idare eden güç veya güçlerin varlığını kabul etmişlerdir.¹⁹⁶ İnançsızların kâinatı izah ederken birçok güçlüklerle karşılaştığı gibi, inananların da inançları içinde açıklayamadıkları problemleri olmuştur. Sadece filozof ve ilahiyatçı değil, sıradan insanlar da dünyada var olan kötülükler ve onların nedenleri üzerinde düşünmeden edememişler.¹⁹⁷ Bu problem, özellikle ateistlerin, fikir planında, en büyük dayanaklarından biri olmuştur.¹⁹⁸

Bu düşünceler bazılarını her-şeye-gücü-yeten bir Tanrı'nın varlığından kuşku duymaya götürmüş, bazılarını da böyle varlığın olasılığının imkansızlığı sonucuna vardırmıştır. Fakat her şeyden önce, kötülüğün inanan biri için daha fazla sorun oluşturduğu da gerçektir.¹⁹⁹

İnananlar kadar, agnostik ve ateistler de sık sık kuşkularını kötülük problemi üzerinde odaklamışlardır. Kötülük Problemi, bazılarını Tanrı'nın sıfatlarını inkâr etmeye götürdüğü gibi, bazılarını da Tanrı'nın bizzat kendisini inkâra götürmüştür.²⁰⁰

¹⁹⁴ Mevlüt Albayrak, "a.g.e", s. 13.

¹⁹⁵ Rafiz Manafov, "a.g.e", s. 214.

¹⁹⁶ Cafer Sadık Yaran, "a.g.e", s. 10.

¹⁹⁷ Rafiz Manafov, "a.g.e", s. 46; Kötülük, çeşitli şekillerde yaşayan her canlının hayatına girdiğinden, sadece filozof ve teologları değil, sıradan insanları bile yakından ilgilendirmektedir. Nitekim Peter L. Berger, "Günahsız bir kimsenin çektiği acının Tanrı'nın yokluğunu ispat etmediğini göstermek için bir tez yazan bilgili bir ilahiyatçı kadar, bir çocuğun ölümünü Tanrı'nın iradesine bağlamak suretiyle açıklayan okumamış bir köylü de teodise ile meşgul olmaktadır. Bkz; Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun, İnsan Yayınları, İstanbul, 1993, s. 96. şeklindeki sözleriyle, bunu güzel bir şekilde ifade etmektedir. Ayrıca bkz; Tuncay İmamoğlu, "a.g.e", s. 51.

¹⁹⁸ Cafer Sadık Yaran, "a.g.e", s. 10.

¹⁹⁹ Gerçekten, günahsız bir kimsenin acı çekmesinin, mutlak iyilik ve kudret sahibi "bir Tanrı anlayışının yokluğunu ispat etmediğini göstermek için bir tez yazan geniş bilgili bir ilahiyatçı kadar, bir çoğunun ölümünü Tanrının iradesine bağlamak suretiyle açıklayan olmamış bir köylü de teodise ile meşgul olmaktadır." Ayrıca Bkz: Cafer Sadık Yaran, "a.g.e", s. 10-11; Ayrıca bkz: Peter L. Berger, "a.g.e", s. 96. Aynı zamanda bu problemi, hayatımızın şu veya bu zamanında çoğumuz hissetmişizdir; ister inanan olalım ister inanmayan; ister filozof olalım, isterse oto tamircisi. Bkz: Cafer Sadık Yaran, "a.g.e", s. 11.

Bu gibi soru(n)lardan yola çıkan ilahiyatçı ve filozoflar, kötülük problemini üç farklı başlık altında ele almışlardır:

1. Tanrı'nın yarattığı dünyada var olan kötülüğün, O'nun ya iyiliği ya gücü, ya da hem iyiliği hem de kudreti ile mantıksal olarak çeşitli iddiaların oluşturduğu ***mantıksall kötülük problem.***

2. Tanrı'nın yarattığı dünyada var olan kötülüklerin fazlalığı ya da gereksizliğinin, O'nun varlığını gayri muhtmel kıldığı iddialardan oluşan ***delilci kötülük problem.***

3. Dünyada var olan kötülüklerden hareketle Tanrı'ya karşı başkaldırı ve O'nun ahlaki gerekçelerle reddolunması gerektiğini ileri süren ***varoluşsal kötülük problem.***

2.6.1. Mantıksal Kötülük Problemi

Mantıksal kötülük probleminin özeti “dünyada iyi ve her şeye gücü yeten Tanrı varsa, kötülük olmamalıydı; kötülük var olduğuna göre Tanrı ya iyi değildir; ya her şeye gücü yeten değildir; ya da o hiç yoktur” şeklindedir.²⁰¹

Epicurus ve Hume gibi kötülük problemi tarihinin eleştirel kilometre taşlarından sayılabilecek düşünürlerden biri de çağdaş filozof J. L. Mackie'dir. Ona göre bir yanda kötülüğün öbür yanda Tanrı'nın var olduğunu ifade eden iki önermenin birbiriyle *çelişik* olduğu ve dolayısıyla biri kabul edildiğinde ötekinin kabul edilemeyeceği sayına dayanan “mantıksal kötülük problemi” versiyonudur.²⁰²

Mantıksal kötülük problemi evrendeki kötülüğe dayalı olarak, iyi ve güçlü olan bir Tanrı'nın varlığına inancın imkansız, dolayısıyla da akıl dışı olduğunu ileri sürer. Problemin bu türü, genellikle, aşağıdaki türden bir akıl yürütmeye ortaya konur:

1. İyi bir Tanrı kötülüğe engel olmayı ister.
2. Her şeye gücü yeten bir Tanrı kötülüğe engel olabilir.
3. Ama kötülük ortadan kalkmıyor.
4. (Sonuç): Öyleyse bu tür iyi ve her şeye gücü yeten bir Tanrı var olamaz.²⁰³

Mantıksal kötülük probleminin çok bilinen ifadelerinden biri de çağdaş filozof John L. Mackie tarafından ileri sürülmüştür. O'na göre, Tanrı'nın var olduğunu ve tamamen iyi ve her

²⁰⁰ Rafiz Manafov, “a.g.e”, s. 46-47.

²⁰¹ Rafiz Manafov, “a.g.e”, s. 214. Kötülüklerin varlığı ile Tanrı'nın varlığının mantıksal çelişki arzettiği ile alakalı, ayrıca bkz; Cafer Sadık Yaran, “Tanrı İnancının Akliliği”, s. 122.

²⁰² Cafer Sadık Yaran, “Kötülük ve Theodise”, s. 12-13.

²⁰³ Cafer Sadık Yaran, “Tanrı İnancının Akliliği”, s. 122.

şeye gücü yeten olduğunu, aynı zamanda da kötülüğün var olduğunu kabul etmek çelişkilidir. Tanrı'nın varlığı kötülüğün olmamasını, kötülüğün varlığı da Tanrı'nın olmamasını gerekli kılmakta, dolayısıyla mutlak kudret ve iyilik sahibi bir Tanrı kavramı ile kötülükler arasında mantıki bir çelişki sergilenmektedir.²⁰⁴

2.6.2. Varoluşsal Kötülük Problemi

Kötülük probleminin varoluşsal formu, “teizmin, bu dünyadaki kötülükler karşısında ahlaki bir protesto, öfke ve duygusallık temellerine dayalı olarak sorgulanması ve reddedilmesi”, “insana ölümden başka kader sunmayan ve insanı bu dünyada eli kolu bağlı bir şekilde bırakan Tanrı'ya karşı, insanın başkaldırması”.²⁰⁵ “Tanrı'nın işkence gibi ölüm kamplarında sessiz kaldığı için protesto” edilmesidir.²⁰⁶

Varoluşçuluğun ana esin kaynakları arasında “kuşkculuk”, “yoksayıcılık”, “bireycilik”, “kötümsercilik”, “yaşam(a) felsefesi” gibi tarihsel olarak çoğunluk “kenarda bırakılmış” akım ya da anlayışların önemli bir yeri bulunduğu görülmektedir.²⁰⁷

Sorun aynı zamanda hayata anlam bulmaya çalışanlar için de kaçınılmaz olarak kendisini hissettiriyor. Daha yakın tarihlerde peş peşe gelen Auschwitz, Hiroşima ve Vietnam gibi faciaların ürkütücü sonuçları, hayat için yıkıcı etkileri, insanlığın bu “savaşta” kendisini yalnız hissetmesi, çağdaş insanın bilincinde kendi varlığının anlamını bulma işini de zorlaştırmıştır.²⁰⁸

Varoluşsal kötülükler bu nedenle daha çok ebedi anlatımlarla Tanrı'ya karşı bir tür başkaldırı nedeni de oluyor. Jean Paul Sartre, Albert Camus gibi felsefecilerin yapıtlarında²⁰⁹ en

²⁰⁴ Rafiz Manafov, “a.g.e”, s. 52; Zira bir kişinin bazı iyi durumlar meydana getirilebilmesinin tek yolu, ilk önce (veya eşzamanlı olarak) bazı kötü durumları meydana getirmesine veya onlara izin vermesine bağlı olabilir. Bir anne veya babanın çocuğunu dişçiye götürmesinde karşılaşılan durum buna örnektir. Ayrıca bkz; Cafer Sadık Yaran, “a.g.e”, s. 123.

²⁰⁵ Rafiz Manafov, “a.g.e”, s. 49-214; Ayrıca bkz: Ali Osman Gündoğan, “a.g.e”, s. 122.

²⁰⁶ Rafiz Manafov, “a.g.e”, s. 49-214..

²⁰⁷ Abdullah Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun. Ümit Hüsrev Yolsal, (Heyet) “Varoluşçuluk”, *Felsefe Sözlüğü*, s. 1523.

²⁰⁸ Rafiz Manafov, “a.g.e”, s. 49.

²⁰⁹ Albert Camus'nün Tanrıyı sorgulama anlamında “Metafizik Başkaldırma” şeklinde ifade ettiği ve konumuzla alakalı bir sorgulaması vardır ki, burada onu açıklamaya çalışacağız. Camus'nün kavramlaştırdığı Metafizik Başkaldırma, insana ölümden başka kader sunmayan ve insanı bu dünyada elikolu bağlı bir şekilde bırakan Tanrı'ya karşı, insanın başkaldırmasıdır. Tanrı karşısında iki tavır olabilir: Ya ona inanılır ya da inanılmaz. İnanmayan birisi için başkaldırma problemi de yoktur. Tanrı ile ilgili olarak başkaldırma problemi, varolan bir Tanrı'yı gerektirir. Öyleyse metafizik başkaldırma, Tanrı'yı yoksayan bir başkaldırma değil, Tanrı'yı horgören, Tanrı'nın insana kötülük ettiğini düşünen bir başkaldırma değildir. Böylesi bir durumda başkaldıran ateist değil, sadece günahkardır. Tanrı'ya başkaldırma, bir kavram olarak Tanrı'nın horgörülmesi değil, bir varlık olarak horgörülmesidir. Bundan da anlaşılacağı gibi, başkaldırmak ancak bir şeye başkaldırmak olduğuna göre, bir gerçeklik halinde ortaya konulmamış ya da kendisini ortaya koymamış bir varlığa başkaldırılamaz. Bkz: Ali Osman Gündoğan, “a.g.e”, s. 122; Metafizik

derin ifadelerini bulan bu yaklaşımlar, özellikle de Dostoyevski'nin klasikleşen *Karamazov Kardeşler*'inde biraz da edebiyatçı²¹⁰ olmanın verdiği kolaylıkla farklı bir üslupla ölümsüzleşmiştir.²¹¹ Örneğin, aşağıdaki *Kramazov Kardeşler*'den alıntılanan pasajda İvan'ın diliyle Tanrı'ya karşı başkaldırını sezmek zor değildir:

“Ebedi mutluluğu istemiyorum, insanları sevdiğim içi istemiyorum bunu. Öcü alınmamış ıztıraplar arasında kalayım daha iyi. Haksız olsam bile, öcü alınmamış ıstırabım, yatışmamış öfkem içimde kalsın razıyım. Evet, bu ebedi mutluluğa pek büyük paha biçmişler, bizim kesemize göre değil ona giriş. Bu yüzden, giriş biletini geri vermek için acele ediyorum.²¹² Dürüst bir insansam elden geldiğince acele etmeliyim. Ben de yapıyorum bunu. Tanrı'yı inkar ettiğim falan yok, Alyoşa, sadece biletimi saygılarımla geri veriyorum ona... Totalim ki sonunda insanları mutlu etmek, onlara barış, huzur vermek amacıyla kişioğlunun kaderinin yapısını yükselten sensin, bunun için sacede bir küçük yaratığa, sözgelişi yumrukcuklarıyla göğsünü yumruklayan çocuğa ıstırap çektirmen, onun öcü alınmamış bu gözyaşları üzerine de yapıyı

başkaldırmada kişi, başkaldırmaya neden olan ölüm, adaletsizlik, kötülük gibi olumsuzlukların nedeni olarak Tanrı'yı gördüğü için böyle bir insan “ille de tanrısız değildir, ama ister istemez kutsala sövücüdür. Bundan ötrü metafizik başkaldırma ateizm ile değil, din ile başlamıştır. Dinin ve Tanrı'nın olmadığı yerde, metafizik başkaldırma da olmaz. Bu bakımdan batıdaki metafizik başkaldırma, Hristiyanlık ile başlamıştır. Ayrıca bkz: Ali Osman Gündoğan, “a.g.e”, s. 123; Tanrı'ya yönelen metafizik başkaldırma neyi hedeflemektedir? Özü gereği metafizik başkaldırma, Tanrı'yı yok saymaz. Onu sadece kendi içinde hesaba çeker, yargılar. Çünkü insan, Tanrı'nın adaletizliğine kötülüğe, ölüme engel olmadığını düşünerek, Onu suçlamaktadır. Adeta suçlu bir Tanrı, bir tahttadır. O, özelliği gereği bu yüce konuma yakışmamaktadır. Aslında böyle bir Tanrı düşüncesi, Tanrılığını hiçbir özelliğiyle bağdaşmaz. Bu Tanrı, olsa olsa ilkçağın düşkün Tanrılarına denk olabilir. Adaleti, iyiliği, birliği yerleştirmek için Tanrı'ya başkaldıran insan, başlangıçta Tanrı'yı ortadan kaldırmaz, sadece kendisine ve kendisini belirleyen durumlardan Tanrı'nın müdahalesinin kalkmasını ister. Ama bu istek, aynı zamanda Tanrı'yı yenme isteğine yol açar. Yani Tanrı'ya başkaldıran, başlangıçta Tanrı'yla eşit olmak, daha sonra onu yerinden düşürmek isteyecektir. Nasıl ki köle, efendisini devirip yerine kendisi geçmek isterse ve bu isteğinin gerçekleşmesi için uzun bir savaşa girerse, Tanrı'ya başkaldırmada da, başkaldırmanın asıl diyalektiği unutulunca, insan yeryüzünde kendi egemenliğini kurmak isteyecektir. Bkz: Ali Osman Gündoğan, “a.g.e”, s. 124; İbnü'r-Ravendi vs. birkaç ismi müstesna edersek, İslam dünyasında Tanrı'ya karşı böyle bir sorgulama ile başkaldıran yazarlar ve düşünürlere rastlanmamıştır. İbnü'r-Ravendi'nin bu haktaki görüşleri için ayrıca bkz: İlhan Kutluer, “a.g.e”, s. 40-41/70-82; Ayrıca Albert Camus'ye göre metafizik başkaldırma ile Tanrısızlık arasında bir bağlantı kurulamadığına göre, Tanrı inancının olduğu her dönemde, böyle bir başkaldırmaya da rastlanır. Ali Osman Gündoğan, “a.g.e”, s. 124-125.

²¹⁰ Nitekim Berdyayev, Dostoyevski hakkında şöyle deöektedir; “Dostoyevski felsefeden çok az şey öğrenmiştir, ama buna karşı felsefeye çok şeyler öğretmiştir.” Dostoyevski'nin yapıtlarına bakıldığında, felsefe ile romanın kaynaştırılarak tek bir bütün haline getirilmesini görmekteyiz. Bkz; Abdullah Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun. Ümit Hüsrev Yolsal, (Heyet) “Dostoyevski, Fyodor Mihailoviç”, *Felsefe Sözlüğü*, s. 429.

²¹¹ Rafiz Manafov, “a.g.e”, s. 49; Dostoyevski'nin, başta varoluşçular olmak üzere, geride bıraktığımız yüzyılın yaşam felsefesi düşüncesinin genel çerçevesini çizmiş olduğunu söylemek mümkündür. Bkz; Abdullah Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun. Ümit Hüsrev Yolsal, (Heyet) “a.g.e”, s. 427.

²¹² Kötümserciliğin ilk dışavurumu Sophokles'in Oidipus Kolonos'ta (oidipus epi Kolono) başlıklı tragedyasında dile getirdiği şu cümlelerdir; “Doğamamak en çok arzulanan şey olmalı; ama görünen o ki, bundan sonra gelen en iyi ikinci şey olabildiğince çabuk ölmektir.” Bkz; Abdullah Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun. Ümit Hüsrev Yolsal, (Heyet) “Kötümser(cil)lik”, *Felsefe Sözlüğü*, s. 848. Burada Sophokles, Dostoyevski'nin *Kramazov Kardeşler*'inde “giriş biletini geri vermek için acele ediyorum” ifadesini ve dünyaya kötümser bakışını daha açık ifade etmiştir.

kurman gerekirse, böylesine koşullar altında bu yapınının mimarı olmayı kabul eder miydin? Cevap ver, yalan da söyleme!”²¹³

Pasajdan da görüldüğü üzere varoluşçu yaklaşım Tanrı’yı inkar etmez. O’nun yokluğuna ilişkin delil bulma gibi bir endişesi de söz konusu değildir.²¹⁴ Fakat Tanrı’yı hesaba çeker, suçlar ve yargılar. Çünkü O’nun adaletsizliğe, kötülüğe, ölüme engel olmadığı düşünülür. Camus’un söylediği gibi, doğa ötesine başkaldıran ille de Tanrı’sız değildir, ama ister istemez kutsala sövücüdür. Ne var ki, Tanrı’yı ölümün ve en büyük aykırılığın babası olarak gösterirken, her şeyden önce düzen adına söver.²¹⁵

Varoluşçu ateizmin temel taşlarından sayılabilecek Albert Camus’a göre, doğaüstü başkaldırmanın tarihi Tanrı’sızlığın tarihiyle birleştirilemez. Ona göre, hatta bu açıdan, çağdaş dinsel duygu tarihiyle birleşir. Başkaldıran kişi yoksamadan çok meydan okur. Hiç değilse başlangıçta, Tanrı’yı silmez, yalnızca eşit eşite konuşur O’nunla. Ama kibar bir karşılıklı konuşma değil, yenme isteğinden haz alan bir tartışma söz konusudur. Bu nedenle de O’nun yerine kendi özgürlüğünü ilan eder.²¹⁶

Kötülük probleminin varoluşsal formu, teizmin, bu dünyadaki kötülükler karşısında ahlaki bir protesto, öfke ve hakaret temellerine dayalı olarak sorgulanması veya reddedilmesidir.²¹⁷

Varoluşsal kötülük problemi, temelinde ve özünde Tanrı’ya ve yarattığı kusurlu gözükten dünyaya karşı kişisel ve ahlaki bir tepki ve eleştiri ise de, Camus örneğinde görüldüğü gibi, bu kişisel karar ve tepkilerin arkasında sağlam veya zayıf çeşitli teorik düşüncelerin bulunmaması kaçınılmazdır.²¹⁸

2.6.3. Delilci Kötülük Problemi

Kötülüğün Delilci versiyonu, kötülüğün realitesinden yola çıkar, fakat o mantıksal kötülük probleminde olduğu kadar iddialı değildir. Delilci versiyon dünyadaki kötülüklerin

²¹³ Fyodor Mihayloviç Dostoyevski, “Karamazov Kardeşler”, çev: Ergün Altay, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul 1969, c. II, s. 364-365. naklen; Rafiz Manafov, “a.g.e”, s. 50;

²¹⁴ Kenan Gürsoy, “Y.P. Sartre Ateizmi’nin Doğurduğu Problemler”, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987, s. 12, naklen: Rafiz Manafov, “a.g.e”, s. 50.

²¹⁵ Albert Camus, “Başkaldıran İnsan”, çev. Tahsin Yücel, Varlık Yayınevi, Ankara 1967, s. 124; Ayrıca bkz: Rafiz Manafov, “a.g.e”, s. 50.

²¹⁶ Albert Camus, “a.g.e”, s. 26.

²¹⁷ Cafer Sadık Yaran, “Kötülük ve Theodise”, s. 35-36.

²¹⁸ Cafer Sadık Yaran, “a.g.e”, s. 37.

iyiliklere oranla fazlalığından hareketle, Tanrı'nın olmama ihtimalinin var olma ihtimalinden daha fazla olması gerektiği sonucuna varmıştır²¹⁹ Bu şekilde görece daha mütevazı bir iddiayla formüle edilen kötülük problemine, delilci (evidential) kötülük problemine deniyor.²²⁰

Promlemin çok farklı ifade şekillerinden biri şöyledir: İyi, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir Tanrı ancak, kendisinden daha büyük bir iyiliğe yardımcı olursa, kötülüğe izin verir. Fakat, bu amaca hizmet etmediği bilinen bir sürü kötülük (suffering) durumları vardır. Bu nedenle de iyi, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın var olduğunda ısrar etmek makul (plausible) değildir. Görüldüğü üzere burada sorun mantıki, çıkarımsal bir sorun olmaktan öte, Tanrı'nın var olma ihtimalinin az olduğu ya da makul olmadığıdır.²²¹

Corman ve Lehrer, delilci kötülük problemi versiyonlarını şu şekilde ortaya koyarlar:

“Eğer her yönüyle iyi, her şeyi bilen, ve her şeye gücü yeten biri olsaydınız, ve içinde – mutlu ve üzgün olan; hazdan hoşlanan; acıyı hisseden; sevgi, öfke, merhamet, nefret ifade eden, duygulu varlıkların bulunduğu bir evren yaratacak olsaydınız ne çeşit bir dünya yaratırdınız? Her şeye gücü yeten biri olarak, yaratması için mantıken mümkün olan her hangi bir dünyayı yaratma gücüne sahipsiniz; her şeyi bilen olarak da, bu mantıken mümkün dünyalardan herhangi birini nasıl yaratacağınızı bilirdiniz. Hangisini seçerdiniz? Besbelli ki, her yönüyle iyi olduğunuz ve yaptığınız her şeyde en iyi şeyi yapmayı isteyeceğiz için, tüm mümkün dünyaların en iyisini seçerdiniz. O zaman tüm mümkün dünyaların en iyisini, yani mümkün olan en az miktarda kötülük içeren dünyayı yaratırdınız. Ve ıstırap, sıkıntı, acı, en açık kötülük türlerinden olduğu için, duygularının en az zarar gördüğü bir dünya yaratırdınız. Böyle bir dünyanın nasıl olacağını tahayyül etmeye çalışın. Bu gerçekten var olan, içinde yaşadığımız dünya gibi mi olurdu? Mantıken mümkün olan herhangi bir dünyayı yaratacak gücün ve nasıl yaratılacağına ilişkin bilgin olsa, bunun gibi bir dünya mı yaratırdınız? Eğer cevabın “hayır” ise ki öyle olmalı gibi gözüküyor, o zaman bu dünyadaki ıstırap ve acıdan doğan kötülüğün bu dünyayı Tanrı'nın yarattığını düşünen herhangi biri için nasıl bir sorun olduğunu anlamaya başlamalısınız; o zaman da, öyle görünüyor ki, onun Tanrı diye isimlendirdiğimiz bir şey tarafından yaratılması ve yönetilmesinin muhtemel olmadığı (improbable) sonucuna ulaşmalıyız. Bu durumda, bu belirli dünya verildiğinde, -eğer varsa, dünyayı yaratan- bir Tanrı'nın var olmasının muhtemel olmadığı

²¹⁹ Cafer Sadık Yaran, “a.g.e”, s. 56. Ayrıca bkz: Rafiz Manafov, “a.g.e”, s. 214.

²²⁰ Cafer Sadık Yaran, “a.g.e”, s. 56.

²²¹ Rafiz Manafov, “a.g.e”, s. 56.

sonucuna ulaşmalıyız gibi gözüküyor. Sonuç olarak, bu dünyada bulunan delillerin Tanrı'nın var olduğu inancından ziyade Tanrı'nın var olmadığı inancını haklı çıkardığı görülüyor.²²²

2.7. Monizm Ve Dualizm Bağlamında Kötülük

2.7.1. Monizm Bağlamında Kötülük

Evreni armonik bir bütün olarak gören monizmin kötülükle ilgili en yaygın açıklamasına göre, kötülük sadece görüntüden ibarettir ve aslında daha bütüncül bir bağlamda bakılabildiğinde o da iyidir. Tikel olarak bakıldığında kötülük gibi görünen şeyler de aslında tümel iyi(lik)lerdir.²²³

Kötülük reel varlığını inkar etmek problem çözmek değil, ondan kaçıştır. Dünyada iyilikler var ise, kötülüklerde bize aittirler. “Yağmurun yağması toprak örtüsünün istediği miktarda ise iyidir. Eğer buradaki “iyilik” sözünün bir anlamı varsa sel felaketi için de “kötü” demenin bir anlamı olmak lazım gelir.”²²⁴

8.1. Dualizm Bağlamında Kötülük

Kökenini Doğu'nun büyük dinlerinden olan Zerdüştlük'te bulan radikal dualizme göre, evreni idare eden iki karşıt güç, iyilik Tanrı'sı (Ahura Mazda ya da Hürmüz) ve kötülük Tanrı'sı (Angra Mainyu ya da Ehrimen) sürekli bir-biriyle çatışma halindedir.²²⁵ Öğretiye göre, alem iyilik ve kötülüküğün, üstünlük kazanmak için mücadele edip durduğu bir sahnedir. Bir tarafta akıllı ruh ola Ahura Mazda ile ona yardım eden iyi fikir, doğru kanun, asil hükümet, mukaddes krakter, sıhhat ve edebiyat ve ona karşı Angra Mainyu, yani yalan şeytanı ile yardımcıları bulunmaktadır. İnsan, bu iki ordunun ortasında duran bir varlıktır ve bu ordulardan birine katılmak zorundadır.²²⁶

²²² James W. Cornman, Keith Lehrer, George S. Pappas, *Philosophical Problems and Arguments*, New York: Macmillian, 1982, s. 251-252; naklen: Cafer Sadık Yaran, “a.g.e”, s. 57-58.

²²³ Rafiz Manafov, “a.g.e”, s. 59.

²²⁴ Mehmet Aydın, “a.g.e”, s. 156; Ayrıca bkz; Rafiz Manafov, “a.g.e”, s. 63.

²²⁵ Ahura Mazda'nın işlerine karşı gelip kötülüklere yol açabilen ve mahiyeti bakımından ona tamamen zıt bir ruhani güç hakkında ayrıca bkz; Bekir Topaloğlu, “Allah”, D.İ.A, c. II, s. 472.

²²⁶ Dualizmin temel idesi iyinin ve kötünün yeryüzünde tutuştuğu savaştır. Varlıklar birbirlerine aykırı iki ilkeye tabidirler. İyinin idesi Hürmüz (Ahura Mazda) olup ışıkla canlandırılmıştır, kötünün idesiye Ehrimn (Angra Mainyu) ile canlandırılmıştır, zifiri karanlığı temsil eder. Ahuramaazda dünyayı yaratmıştır; ama onun yaratış eylemi Ehriman tarafından engellenir, çünkü o tahrip eden ruhtur; Ayrıca bkz: Charles Werner, “a.g.e”, s. 61; Bu hakta ayrıca bkz: Rafiz Manafov, “a.g.e”, s. 64.

İnsan ve özellikle Arya soyundan olan insanlar, eski çağlardan beri görüngüleri ikiye ayırarak ele almışlardır: İyiler ve kötüler. Işık, yağmur, güneş, yer ve bir çok diğer şeyler, hayır ve iyilikler arasında sayılmış, buna karşılık da karanlık, kuraklık, sel, deprem, hastalık, yırtıcı hayvanlar ve zehirli hayvanlar kötü ve şerli olan nesnelerden ve olaylardan sayılmıştır.

Bu sınıflandırma tabiatıyla insan kendi kendini ölçüt ve eksen olarak almış, kendisi için yararlı gördüğü şeyi iyi, zararlı gördüğü şeyi ise kötü saymıştır. Bu ilk çağlarda insanlar şu nokta üzerinde düşünmüşlerdir: İyi ve kötüyü yaratan tek midir? Aynı mıdır? Yoksa iyiyi ve kötüyü yaratan ayrı mıdır? Evrenin iki mebdei, iki ayrı yaratıcısı mı vardır?

Bir topluluk, bu noktada şöyle düşünmüştür: Yaratıcının bizzat ya iyi veya (haşa) kötü olması gerekir. İyi ise kötüyü, kötü ise iyiyi yaratmaz. Bu akıl yürütme sonucunda, evrenin iki yaratıcısı, iki mebdei olduğu sonucuna varılmıştır. (İkicilik, seneviyyet).²²⁷

Mutahhari, kötülüklerin kaynağının “yokluk” olduğunu belirtmekte ve bununla da, “düalistlere verilecek cevabın ortaya çıktığını söylemektedir. “Evrende gerçekten var olan sadece bir tür varlık vardır. Bu varlık türü de iyikleri karşılar. Kötülükler ise “yokluk” türündendir ve dolayısı ile “yokluk”, “mahluk” değildir, yaratılmamıştır. Şu halde bir varlıkların bir de yoklukların yaratıcısı olmak üzere iki yaratıcının varlığından söz edilemez.”²²⁸

Kötülüğün ademiliğinin kanıtlanmasının, düalist düşüncenin gerekçelerin çürütse bile, gerçek kötülük problemini ve adl-i ilahi sorusunu çözmemektedir.²²⁹

Dini düşüncede teodise konusu çoğu zaman için birbiriyle mantıksal olarak zıt olan bu iki felsefi düşünce sistemi arasında devam etmiştir. Ne var ki, bu iki felsefi düşünce sistemlerinden hiçbirisi Hristiyanlık inancının temelleriyle uyuşmuyor. Zira, monizm evrenin metafizik olarak armonik bir bütünlüğü içerisinde kötülüğü, adeta eritir veya yok sayar; dualizm ise, Tanrı’nın mutlak egemenliğini yadsır bir şekilde, evrende iyilik ve kötülüğü mutlaklaştırarak hem “metafizik” araçtır hem de ahlaki bir ikileme zemin oluşturur.

Monistler, kötülüğün varlığını görmezden gelirken, insanlık tarih boyunca kutsal kitaplarda da aksini bulan bütün peygambelerin, azizlerin ve din büyüklerinin açlık, zulüm, adaletizlik gibi kötülüklerle savaştığını ve kötülükleri Tanrı’nın düşmanları olarak görmelerini de

²²⁷ Murtaza Mutahhari, “a.g.e”, s. 73. Dualizm hakkında ayrıca bkz; Charles Werner, “a.g.e”, s. 58; Naim Şahin, “a.g.e”, s. 78.

²²⁸ Cafer Sadık Yaran, “a.g.e”, s. 139.

²²⁹ Cafer Sadık Yaran, “a.g.e”, s. 140.

inkar etmiş oluyorlar. Monizmin karşısında yer alan dualist yaklaşım da teizm adına o kadar tehlikelidir.²³⁰

Dolayısıyla kötülük ne monistlerin iddia ettikleri gibi, ontolojik bütünlük içerisinde yok olan ve gerçek reel varlığını kaybeden bir şeydir, ne de dualist yaklaşımların ortaya koyduğu gibi, tek başına bağımsız bir güçtür. Teizme göre, genel olarak kötülük, Tanrısal bağlamda obyektif varlığı olan fakat hiçbir şekilde Tanrı'dan bağımsız olmayan gerçekliktir.²³¹

İyiliğin “iyi” olduğunun bilinmesi için kötülüğün de olması gerekmektedir. İyilik ve kötülük biri diğerinin varlığını anlamlı kılan özelliktir.²³²

2.8. İnananlar ve İnanmayanlar Açısından Kötülük Problemi

Leibniz inanan ile inanmayanın ayırıcı özelliklerinin şu espride yattığını belirtir: Hiç kötülük olmayan evrenin yaratıcısına inanmak ve O'nu sevmek her kişinin harcıdır. Önemli olan kötülüklerle birlikte Tanrı'yı sevmektir. Bu konuda Luther'in şu görüşünü paylaştığını belirtir: “Sevginin en yüksek şekline, tenimize ve kanımıza bu derece sevimsiz görünen bir varlığı, yani Tanrı'yı sevmekle ulaşılır”²³³ Gerçi Leibniz, Tanrı'nın sevimsiz vs. olduğunu hiç söylemez, fakat buradaki metaforik anlam önemlidir. Mühim olan kötülüğün de var olduğu bir dünyayı sevebilmektir.²³⁴

Farklı dönemlerde ortaya çıkan teist dinler ve felsefeler kötülüğü kendi perspektiflerinden düşünce sistemleri içerisinde anlamlı bir yere oturtmaya çalışmışlarsa da, her zaman kötülüğün varlığını sorgulayan, inanan ya da inanmayan insanlar bulunmuş ve bu nedenle kötülük Tanrı'nın ilahi kudret, sevgi ve sonsuz bilgisine inanan dindar için de; dünyayı Tanrısal olandan hareketle anlamlandırmaya çalışan felsefeci ve ilahiyatçı için de sorun olmaya devam ede gelmiştir.

Kötülük problemini en mütevazı haliyle, inanan birisinin Yaratıcı'sının bazı insani durumlardaki tutumlarını anlamaya çalışması ve sorgulaması, en şiddetli haliyle de pozitif ateistlerin elinde Tanrı'yı inkar etmek için “rasyonel” delil olarak kullanıldığını kabul edersek, herhalde konunun inanan ya da inanmayan, ister bir bilim adamı olsun isterse de sıradan biri, ne kadar geniş yelpazeyi kapsadığını fark etmek zor olmayacaktır.

²³⁰ Rafiz Manafov, “a.g.e”, s. 66-67.

²³¹ Rafiz Manafov, “a.g.e”, s. 67.

²³² Rafiz Manafov, “a.g.e”, s. 72.

²³³ Leibniz, “İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma”, çev. Hüseyin Batu, M.E.B, İstanbul, 1986, s.62-63.

²³⁴ Aliye Çınar, “a.g.e” s. 170.

Din felsefesinin merkezinde olan bu problem, Tanrı'ya inanmayan biri için sahipsiz doğa olaylarının kaçınılmaz sonucu kabul edilirken, inananlar içi ise, sevgi Tanrı'sından beklenmedik bir durum gibi inanç önünde engel ya da en azından anlaşılmaz bir durum olarak kendisini hissettirir.²³⁵

2.9. Kötülük Problemi Açısından Çirkinlik ve Güzellik İlişkisi

Çirkinliklerin varlığının zorunlu olması; sadece evrenin ve bütüne ilişkin düzenin bir parçası olması, düzen ile ilişkisi ve düzen içinde bir anlamı olması dolayısı ile değildir, ayrıca, güzelliklerin tecelli edebilmesi, belirebilmesi için de çirkinlik denen şeylerin varlığı gereklidir.²³⁶

Bütün insanlar “Yusuf-i Sıddık” (Yusuf Peygamber) gibi olsa idiler, güzellik de ortadan kalkardı. Buna karşılık bütün insanlar “Cahız” gibi olsa idiler, evrende çirkinliğin anlamı kalmazdı. Bunun gibi, bütün insanlar kahraman ve güçlü olsa idi, kahramanlığın anlamı kalmazdı. Kahramanlara hayranlık duyulması, sayılarının azlığındandır. Güzellik karşısındaki duygu ve algılarımız, gerçekte, güzellik karşısında çirkinliğin de varoluşu dolayısı iledir.²³⁷

Güzelliğin çekiciliği gerçekte çirkinliğin iticiliğinden güç alır. Güzellik büyüleyicidir, çünkü çirkinlikte hiçbir çekicilik yoktur. Güzellerin boynunda çirkinlerin büyük hakkı vardır, çirkinlikler olmasaydı, güzelin de belirtisi, cilvesi ve revnakı olmazdı. Bunların anlamı onlardandır.

Ancak şunu da belirtelim ki: Hikmet sahibi Yaratıcı; mevcut düzenin en güzel düzen olması için, tümü de güzel olabilecek varlıklardan bir kısmını çirkin, çirkin de olabilecek varlıkları ise güzel kılmış değildir, böylece, “ne çıkarsa bahtına” yöntemine başvurulmuş değildir.

Evren düzeni; ister enlem, ister boylam açısından ele alınsın, zorunlu bir düzendir. Yüce Allah her varlığa, varoluşu, kabul edip alabileceği olgunluk ve güzellik imkanını sağlar. Eksiklikler onların kendileri yönündendir, Yüce Yaratıcı'nın feyzi yönünden değil.

“Çirkinliğin şu faydası vardır” demenin anlamı; “filan kimse güzel olabilecek iken özellikle çirkin yaratıldı ki, bir başka kimsenin güzelliğinin değeri ortaya çıksın” demek değildir. Böyle denirse, ardından şu soru gelir: Niçin bunun aksi olmadı ki?²³⁸

²³⁵ Rafiz Manafov, “a.g.e”, s. 11-12.

²³⁶ Murtaza Mutahhari, “a.g.e”, s. 160.

²³⁷ Murtaza Mutahhari, “a.g.e”, s. 161.

²³⁸ Murtaza Mutahhari, “a.g.e”, s. 161.

2.10 . Kötülük Problemi Açısından Ahlaki Davranışlarımızın Değerlendirilmesi

Tanrı inancının bulunmadığı bir dünyada insanın eylem ve davranışları ilkesiz, kayıtsız, hiçbir standardı olmayan ve kaotik bir durum sergileyecektir ki, “Tanrı yoksa her şey mümkün ve mübahtır” önermesi de bunu ifadelendirmeye çalışır. Kısaca; iyi-kötü, adalet-zulüm, doğru-yanlış gibi kavramlar en doğru biçimde Tanrı tarafından belirlenmiş olup O’nun emirleri iyi, yasakları da kötüyü gösterir.

Ahlaki normlara böyle yaklaşımın, bazı teistler ile ateizm arasında kötülük problemi bakımından doğal olarak bir sorun çıkaracağı açıktır. Sorun; üzerinde duracağımız ahlaki zemini nereden sağlayacağımız noktasında odaklaşır. Bir kısım teist için bu zemin mutlak olarak yetkin bir ahlaki standarttır. Mutlak bir ahlaki emir sahibi olmadıkça, mutlak ahlaki buyrukların nasıl var olabileceği konusu da aynı zamanda ahlak felsefesinde tartışılan konulardandır.²³⁹

Burada “iyi” ve “kötü”ye yüklenen değer kaynağı problemi ile karşılaşırız. Yani bir şey bizzat iyi olduğu için mi Tanrı tarafından emredilmiştir, yoksa Tanrı istediği için mi iyidir? Başka bir ifade ile, insanın davranışlarına ahlaki bakımdan “iyi” veya “kötü” niteliğini kazandıran Tanrı’nın emirleri mi, yoksa O’nun buyruklarından tamamen bağımsız “iyilik” ve “kötülük” diye bir şey var mıdır? İşte, bu sorulara aranan cevaplar, farklı dini ahlak görüşlerinin kaynağını oluşturacaktır.²⁴⁰

“Bir şey, Tanrı istediği için mi iyidir, yoksa iyi olduğu için mi Tanrı onu istemektedir?” biçiminde ifade edilen ve etikte “Euthyphro Dilemması” diye bilinen tartışmanın ortaya çıkardığı problem, İslam düşüncesi tarihinde, özellikle Kelam ve Fıkıh disiplinlerinde konu edinilmiştir.²⁴¹

Parantez bilgisi olarak onu belirteyim ki, “Bir şey, Tanrı istediği için mi iyidir, yoksa iyi olduğu için mi Tanrı onu istemektedir?” sorusuna İslam kelamcılarının da cevap bulmaya çalıştık ve “iyi ve kötü olgusunun akla veya vahye dayanması”nı Mutezile, Eş’ariyye ve Maturidiyye’nin bu konu hakkındaki görüşlerini “Kelamcılarda Kötülük Problemi” başlığı altında yazmayı daha uygun bulduk ve oraya bakıla bilir.

²³⁹ Necip Taylan, “Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu”, s. 84.

²⁴⁰ Necip Taylan, “a.g.e”, s. 84-85.

²⁴¹ Necip Taylan, “a.g.e”, s. 86.

2.11. Genel Düzen ve Gayelilik İçerisinde Noksan Olarak Görülen Durumlar

Kötülük problemi, gaye ve nizam delili açısından değerlendirilerken, alemde nizamlılığın ve yasalılığın niçin olduğu sorgulanmamakta, aksine kötülük problemi açısından bu nizam içinde insanlarda veya başka varlıklarda baş gösteren hastalıklar, acılar ve elemeler, sel felaketleri, depremle vs. gibi olayların kainattaki bu nizam ve yasalılığın içerisinde yerinin ne olduğu açıklanmaya çalışılmakta, aynı zamanda ortada kesilecek bir fatura varsa bu faturanın kime kesilip kesil(e)meyeceği sorusuna cevap verilmeye (aranmaya) çalışılmaktadır.

Bilimsel yasalarda bir evrensellik, nizam ve devamlılık her zaman vurgulanmaktadır. Fakat bilim, son noktada bir tümevarım olarak bütün evreni kuşatamadığı için, kainattaki nizam hakkında bilimsel bir izah yetkisini kendisinde bulamadığı gibi, evrendeki kanunluluğun ve devamlılığın niçinini de açıklayamamaktadır. Evrensel nizamı tertipleyen, kainata kanunları koyup devamlılık kazandıran bir mutlak kudret ve bilgi sahibi Tanrı'nın "devamlı yaratma fiili"nin bir postüla olarak konması gerekir. Kısaca, bilimin belirleyip fakat kendi metoduyla "niçin olduğunu" temellendiremediği evrendeki nizam ve sürekliliğin açıklanması için Tanrı fikrine gerek vardır. Çünkü bilim, doğadaki daha özel bir düzenliliğin ya da yasanın işleyişini daha genel bir yasayla açıklayabilir, ama bu çok genel yasaların niçin var olduğunu açıklayamaması, bilimin doğası gereğidir.²⁴²

Gökyüzündeki muhteşem ahenk, Güneş ve Ay'ın düzenli hareketi, insanın psikolojik ve biyolojik özellikleri, tarihi olaylar, yeryüzündeki organik ve inorganik varlıklar arasındaki ilişki ve uyum vb. durumlardan söz eden Kur'an burada sadece evrenin yapısını tasvir etmeyip bütün bunların arkasında, bilinçli ve amaçlı bir yaratıcıya dikkat çekmektedir. Nizam ve gaye delilinin en önemli dinamiğini de burada aramalıdır.²⁴³

Kötülük veya şer problemini ele alırken, kötülüğün genel düzen ve iyilik içinde arızı, azınlıkta ve nisbi olduğu vurgulanmaktadır. Aynı zamanda bu geçici ve genel iyilik içerisinde görünen şer veya kötülükler, insanın özgür iradesiyle ortaya koyduğu ameller, zihnin algılama tarzı, maddenin yapısının mutlak iyiliğe sahip olamayışı, varlıklarda az ve azınlıkta bile olsa kötü veya noksan durum ve hallerin kaçınılmaz oluşu vs. gibi sebeblere bağlanmaktadır.

²⁴² Necip Taylan, "a.g.e", s. 59.

²⁴³ Necip Taylan, "a.g.e", s. 60.

2.12. Kötülük Problemi ve Gaye-Nizam Delili Arasındaki Münasebet

Konuya girmeden onu belirtmekte fayda vardır ki, Gaye ve Nizam delilinin Kötülük Problemi açısından değerlendirirken, burada iki konunun münasebeti, aynı zamanda esas ve asıl alaka Allah'ın varlığı sübut etmek açısından değil, asıl alaka makro ve mikro alemdeki bu düzene bakarak böyle bir düzeni kuran Yaratıcının, bu düzeni kurarken en mükemmel bir biçimde mi kurduğu veya kurmadığı, bundan daha iyisinin mümkün olup olmadığı hakkındadır. Aynı zamanda Kötülük problemi açısından ele almağa çalıştığımız bu delil, basit bir deney ve gözlemle dahi alemde tesbit edilebilen nizam ve gaye fikrine dayanması nedeniyle,²⁴⁴ derin bir zihni çabayı gerektirmeden, sıradan insana bile hitab etmesiyle özel bir öneme sahiptir.

Gerçekten de alemde bir düzen, gayeye uygunluk ve estetik yapı vardır. Bilgimiz makro ve mikro planda, basit gözlemden başlayarak her türlü varlığın derinliklerine indiği nisbette daima bir nizamın bulunduğunu tesbit eder. Burada nizamın anlamı; evrende cereyan eden bütün doğal olguların basit doğa yasalarına uyuyor olması demektir. Varlıkların böyle bir durumu kendiliğinden seçtiğini söylemek mümkün değildir. Keza evren, bir tesadüfler alemi olmayıp, orada her şey ve her olay bir yasaya bağlıdır. Böyle bir durum kendi kendine meydana gelmiş olamaz, aksine bir bilinç ve zekayı gerektirir ki, bu da bizi bir yaratıcının var olduğunu kabule zorlar.²⁴⁵

Delilin teistlerle ateistlere arasında tartışma konusu olan klasikleşen formülasyonu esasen 18. Yüzyılda İngiliz teolog William Paley (öl. 1805) tarafından ileri sürülmüştür. Ona göre, mesela bir saat ve gözün yapısı, yerde rastladığımız bir taş parçasından farklıdır. Zira, bu birinciler, birçok parçadan, dikkatle bir araya getirilmiş, bir düzen içinde ve amaca uygun olarak tertip edilmiştir. İşte, evren de bütün yapısı içinde buna benzer ki, biz onun irade ve akıl sahibi bir varlık tarafından meydana getirilip amaçlı olarak düzenlendiğini kabul etmek durumundayız.²⁴⁶

²⁴⁴ Mehmet Aydın, “a.g.e”, s. 60-62.

²⁴⁵ Necip Taylan, “a.g.e”, s. 56; En genel doğa yasalarının işleyişi, yani bu yasalara uyma konusunda doğanın gösterdiği şaşmaz düzenlilik olan teleolojik kanıtın fikri temellerine daha felsefenin başlangıçlarında ve ilahi dinlerin kutsal kitaplarında rastlarız. Nitekim Platon, yıldızların muntazam hareketlerine dikkat çekmiş, Aristoteles de dört sebep teorisinde “Gaye sebep” görüşüyle her canlıda bir gaye belirtmişti. Çiçero (m.ö. 106-43) “De Natura Deorum” ise (The Nature of The Gods) adlı eserinde, gökyüzünün ve yıldızların durumunun ilahi varlık adına bir delil olduğundan söz etmekteydi; Bkz: Necip Taylan, “a.g.e”, s. 57.

²⁴⁶ Aydın Topaloğlu, “Teizm ya da Ateizm Tanrısızlığın Felsefi Boyutu”, Furkan Kitaplığı, İstanbul 2001, s. 167.

Yukarda da belirttiğimiz gibi burada Gaye ve Nizam deliliyle Kötülük Problemi arasında ki İslam düşünürleri açısından asıl münasbet ve esas alaka, böyle bir düzen içerisinde yaratılan kainatta kötülüklerin ve şerrin müstakil bir varlığının olamayacağı ve böyle bir düzene sahip kainatta iyiliklerin, kötülüklere nisbetle daha hakim olacağı (olduğu) hususundadır.

Kötülük Problem, kendi felsefi-teolojik gücü bakımından çözülmez gibi gözükse de, kötülüğün Tanrı'ya olan inancı irrasyonel kılacağı veya onu tamamen ortadan kaldıracağı anlamına gelmediğidir. Kötülükler iyi amaç için yaratılmış ve sonuç karşısında adeta kendisine teşekkür olunması gereken araçlardır.²⁴⁷

2.13. Kötülük Problemi Açısından Acının Teleolojik Fonksiyonu ve Tanrısal Amaç

Tüm kötülüklerin insana özgürlüğünden kaynaklanmadığı bilinen gerçektir. Örneğin, hayvanlar arasında yaşanan kötülüklerden de insan iradesi sorumlu değildir. Ayrıca insan yaşamında ortaya çıkan acılar, hastalıklar ve sonuçta ölümlerden insan iradesi sorumlu değildir. Öyleyse, bu tür kötülükler teodise düşüncesi içerisinde nereye oturtulabilir?²⁴⁸

Yaşanılan veya karşılaşılan sıkıntılar, inanan insanların bile aklına, zaman zaman “acaba Rabbim bu dayanılmaz belaya beni neden duçar etti?” ya da, “Allah sevgili kullarına karşı işlenen bu zulme acaba neden dur demiyor?”, gibi sorular getirebilmektedir. Böyle bir içsel soru, bir Müslüman için olduğu kadar, teistik bir Tanrı inancına sahip olan öteki dinlerin mensupları için de söz konusu olabilir.²⁴⁹ Evrendeki acılar ve kederler karşısında, iyi bir Tanrı'nın var olduğundan şüpheye düşen, hatta bu yüzden onun varlığını yadsıyan azımsanamayacak sayıda insan vardır.²⁵⁰

²⁴⁷ Rafız Manafov, “a.g.e”, s. 214.

²⁴⁸ Rafız Manafov, “a.g.e”, s. 142.

²⁴⁹ Swinburne'e göre, daha büyük iyiliklerden dolayı, dünyada var olan mükterde acı çekmeyi meydana getirmede veya ona müsaeede etmede, Tanrı haklı nedenlere sahiptir. Bu sebepten dolayı da, dünyada gördüğümüz kötülüklerin varlığı, Tanrının varlığına karşı güçlü bir delil sayılamaz. Cafer Sadık Yaran, “Tanrı İnancının Aklılığı”, s. 132.

²⁵⁰ Cafer Sadık Yaran, “Kötülük ve Theodise”, s. 9-10; Bir acı ve kederle karşılaşıldığında, bu olay, birçok farklı yönden “acaba neden” diye sorgulanabilmektedir. Örneğin bir savaş çıkıp binlerce insan öldüğünde, acaba neden savaşlar diye sorulur; ve bu savaşın ekonomik, coğrafi, tarihsel, ideolojik ve benzeri nedenlerinin olup olmadığı sorgulanmaya ve bunlara dayalı olarak bu savaşın ortaya çıkış sebebi açıklanmaya çalışılır. Benzer şekilde, acı ve ıstraba neden olan bir hastalığın, “acaba neden”ini açıklamanın tıbbi bir yönü ve boyutu olduğu açıktır. Sözgelimi, lösemiden muzdarip bir çocuk gören birisi, olaya iki açıdan bakıp şöyle düşünebilmektedir: “Olayı doğal açıdan ele aldığımızda, her şey olgusal neden ve sonuç zincirinde yerli yerine oturuyor; bize de hekimlerin gayretinin semeresini beklemekten ve kaderimizle baş başa kalmaktan başka yapılacak bir şey bırakmıyor. Fakat ilahi adalet açısından düşündüğümde, bu acı durumu hiçbir tanrısal nedenle, somut açıklama ile izah edilemiyor. Ayrıca bkz: Cafer Sadık Yaran, “a.g.e”, s. 9.

Acının etkisi ya da kötü sonucuyla ilgili kanaatler şahıslara, zamanlara, kuşaklara ve hatta milletlere göre değişik olabiliyor. Çağımızın konforlu yaşamı, modern insanı daha da yumuşatmış ve kötülüklerden daha çok incinebilir kılmıştır. Dolayısıyla çağımız insanı, eski nesillere kıyasla kötülüklerle karşı daha hassas olmuştur.²⁵¹

Kötülüğün acıyla ilişkisiyle alakalı olarak Charles Werner'e göre, Kötülük sırf yetkinsizlikten ibarettir. Maddi kötülük acı çekmekten, ahlaki kötülük günahattan ibarettir. Leibniz'e göre ise iç düşünümü olmayan hayvanlar acı çekmeyi insanlar kadar aynı güçte hissetmezler. Acı çekme tekrar tekrar iddia edildiği gibi o derece büyük değildir. Bedensel acıdan daha büyük olarak bedensel sağlık mevcuttur. Ayrıca beden acılarını, sancılarını yenebilecek olan yeterli dünyevi güçleri beslemekteyiz.²⁵²

Acı mutlak anlamda varlığa sahip değildir. Bazı psikiyatristlerin acıyı tamamen ortadan kaldıracılabileceği, ya da şiddetli korku ve heyecan durumlarında acının unutulduğu, bazı mazoşistlerce acının zevk veren özelliğinin olması ve hatta “toplama kamplarında olan ıstırap anlarında kendini yaralayarak acı çekmenin kamptan kurtulma nedeni olması” sebebiyle, onun iyi oluşuna işaret eden durumla da mevcuttur.²⁵³ Leibniz'e göre, acı olmasaydı haz olmazdı, günah olmasaydı sevap da olmazdı; yetkin olmayış yetkin olmanın koşuludur.²⁵⁴

Swinburne, kötülük problem karşısında geliştirilen bazı geleneksel savunmaları tatmin edici bulmaz. Bunlardan biri, kötülüklerin çoğunun, günahlardan dolayı Tanrı'nın insana verdiği ceza olduğu görüşüdür. Ona göre bu, bazı doğal kötülükleri açıklayabilir; fakat bebeklerin ve hayvanların çektikleri acıları izah etmekte yetersizdir.²⁵⁵

Her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak iyi bir varlığın olduğuna inanılıyorsa, yanıt verilmesi gereken bazı sorular bulunmaktadır. Eğer Tanrı her şeyi biliyorsa çekilen acıların farkında olacak, her şeye gücü yetiyorsa bu acıları önleyebilecektir. Ancak insan, acıların önlenmediğini, kötülüğün her haliyle varlığını sürdürdüğünü sıkça tecrübe etmektedir. İlk Çağdan bu yana birçok filozofun bu gibi soruları gündeme getirmeleri nedeniyle Tanrı'nın sözü edilen sıfatlarının kötülük olgusuyla nasıl uzlaştırılacağı bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁵⁶

²⁵¹ Rafiz Manafov, “a.g.e”, s. 142.

²⁵² Charles Werner, “a.g.e”, s. 34.

²⁵³ Rafiz Manafov, “a.g.e”, s. 143.

²⁵⁴ Macit Gökberk, “a.g.e”, s. 285.

²⁵⁵ Cafer Sadık Yaran, “Tanrı İnancının Aklılığı”, s. 124.

²⁵⁶ Tuncay İmamoğlu, “a.g.e”, s. 51-52.

Acının insan organizması için birtakım biyolojik değerinin olduğu bilimsel deneylerle bilinen gerçektir. Diğer duyu organlarından farklı olarak acı-yaratıcı sistemin birtakım uyarıcı fonksiyonları mevcuttur. Örneğin, kulak sadece sesi duymaya uyarlandığı halde, acı dokuları organizmayı tehdit eden her türlü dışsal tehlikelere karşı hassastır. Bilim adamlarınca tespit edilen bu açıklamalar acının uyarıcı fonksiyonuyla ilgili olduğunu göstermektedir.²⁵⁷

Bilim adamlarının acının koruyucu fonksiyonu ile ilgili açıklamaları şöyle azetlenebilir:

a. İlk önce acı bir uyarı işaretidir. Herhangi bir hastalık veya yaralanmanın habercisi olmaktadır. Bu hastalığın geç olmadan tespiti için tıbbi açıdan son derece önemli özelliktir. Bu anlamda acıya olan gereklilik açıktır.²⁵⁸

b. İkincisi de, tehlike ve yaralanma durumlarında tehlikeden alıkoyma ve uzaklaştırma açısından paha biçilmez öneme sahiptir.

c. Acı aynı zamanda hastalığın tedavisinde güvenlilik açısından önemli görülen karşısındaki durumunu iyi teşhis edebilmek için gerekli görülmektedir. Hastalığın iyileşme durumunun öğrenilmesi acının azalması veya çoğalmasının bilinmesiyle mümkün olabiliyor. Dolayısıyla, acı tüm canlıların işkence nedeni olduğu doğruysa da, hayatın korunması adına önemlidir. O, canlı hayat için faydalı bir etken olarak kabul edilmiştir.²⁵⁹

Acının değerli oluşunu ileri süren iddialara şöyle itiraz edilebilir:

a. Acının uyarıcı işaretler taşıdığı ve bu anlamda faydalı görülebileceği durumların olduğu doğrudur. Fakat dünyadaki kötülüklerin ve acıların çeşitliliğine baktığımızda, bunlar bütünüyle faydalıdır diyemiyoruz. Örneğin, diş ağrısının hayat için herhangi bir olmazsa olmaz özelliğinin ya da uyarıcılığının olduğunu söyleyemeyiz.

b. İkincisi de acının uyarıcı özellikleri birçok önemli ve tedavi olunmaz hastalıklar için çok geç ortaya çıkıyor. Kalp krizi, kanser gibi hastalıkların ortaya çıkmasında herhangi bir uyarıcı fonksiyon göremiyoruz. Ya da görüldüğünde artık çok geç oluyor.

²⁵⁷ Rafiz Manafov, “a.g.e”, s. 144.

²⁵⁸ Cafer Sadık Yarana göre de; “Karşılaşılan bedensel acılar, zaman zaman ortaya çıkan bir rahatsızlık veya hastalığı haber veren bir ikaz işareti biçiminde biyolojik açıdan koruyucu(protective) bir işleve sahip ola bildikleri gibi bundan da daha önemlisi her zaman için söz konusu olan normal sağlık durumunun korunmasında önemli rol oynarlar; Cafer Sadık Yaran, “Kötülük ve Theodise”, s. 102; Hayvanlar ve insanlar, kendini koruma yöntemlerini, çoğu kes karşılaşılan bir bedensel acının yardımıyla öğrenirler. Dolayısıyla acı, bir kendini-koruma öğretmeni olarak biyolojik bir zorunluluktur; Bkz: Cafer Sadık Yaran, “a.g.e”, s. 102-103.

²⁵⁹ Rafiz Manafov, “a.g.e”, s. 144; Sadece insanlar için değil, hayvanlar aleminde görülen görünüşteki kötülüklerin hepsi de, göründükleri biçimde kötü olmayabilmektedir. Her şeyden önce, hayvanların çoğunun karşılaştıkları acılar, çok fazla insan merkezli biçimde düşünülmemeli; sinir sistemlerinde, duygulanım ve bilinç düzeylerinde insanlardan farklı oldukları ve dolayısıyla acıyı daha farklı ve az yoğun tecrübe edecekleri gibi hususlar gözden uzak tutulmamalıdır. Ayrıca çektikleri acının hayvanların hayatta kalmaları için yararlı olduğu savunulmaktadır. Doğal seçim, ilgi ve alakanın oluşumunda haz kadar acıyı da gerektirmemektedir; acı aynı zamanda duygulu varlıklar için bir alarm sistemi oluşturmaktadır; Cafer Sadık Yaran, “a.g.e”, s. 74.

c. Acının uyarıcı özellikleri daha az miktarda acıyla da yaratılabilirdi. Bazen bu acılar uyarıcılıktan öteye geçmektedir.²⁶⁰

Bir miktar acının, daha fazla bir kötülüğün önlenmesi için gerekli ve yararlı olduğunun gösterilmesi, kötülük ve İlahi Adalet sorunun çözümüne yetmemektedir. Bu aşamaya kadar yapılan açıklamalar kabul edilse bile, daha temel bir soru, kuşkuları ve itirazları devam ettirmektedir. Neden Tanrı, hayatta kalmamız için kötülüklerin uyarıcı etkisinin gerekli olduğu böyle bir dünya yarattı da, onun yerine hiç acı içermeyen, acının uyarıcı ve koruyucu etkisine de gerek olmayan salt haz ve iyilikler bulunduran bir dünya yaratmadı?²⁶¹

Çekilen bazı acılar, yaratıkların cesaret, duygudaşlık, yardımseverlik gibi asil davranışlar sergilemesine fırsat sağlamaktadır. Başkalarıyla derin bir ilgi içinde olmak iyidir; derin ve ciddi bir ilgi de ancak ilgilenecek veya acınacak durumda olan başka kişiler varsa söz konusu olabilir. Eğer herkes her şeyi yolunda gidiyorsa, birinin başkalarına derinde ilgi duyabileceği bir alan da yok demektir.²⁶²

2.14. Amaçsız Kötülüklerin Varlığı Meselesi

Dünyadaki kötülüklerin bir kısmının ahlaki özgürlükten kaynaklandığı doğruysa da, bazı kötülük durumlarında insan özgürlüğünden ve ahlaki bir dünya hayatından söz etmek bile mümkün gözükmemektedir. “Örneğin, altı milyon Yahudi’nin yok edilmesi planının mimarı olan Nazilere hayat hakkı tanımak ve zulümlerine göz ummak, sırdan bir hürriyetin kötüye kullanılması gibi de gözükmemektedir.”²⁶³

²⁶⁰ Rafiz Manafov, “a.g.e”, s. 145; Doğal kötülüklerin ruhsal olgunlaşma ile bağlantı içinde, özgür irade ile de alakası vardır. Fiziksel bir ağrı ve acı gibi doğal bir kötülük, acı çekene bir seçim sunar: bu kişi, acıya sabırla tahammül mü edecektir yoksa alın yazısını suçlayarak sızlayıp duracak mıdır? Onun arkadaşı için de seçenekler söz konusudur: ona karşı duygudaşlık da gösterebilir, hissiz ve katı yürekli de olabilir. Böylece acı, başka türlü var olmayacak olan seçimleri mümkün kılar. Acı karşısında gösterilecek mukabelenin her zaman iyi olmasının garantisi yoktur; fakat acılar, kişilere iyi eylemler ortaya koyma fırsatı verir. Acılar karşısında gösterilen mukabeleler de kişilere yeni seçim imkânları sunar. Örneğin ben çektiğim acılar karşısında sabırlı isem, sen bunu teşvik etmeyi de seçe bilirsin, buna karşı gülüp geçmeyi de. Eğer bana karşı duygudaşlık gösterirsen, buna karşı minnettarlık da gösterebilirim, görmezde de gelebilirim. Kısacası, birçok iyilikler, bazı kötülükler olmadan gerçekleşmemektedir. Cafer Sadık Yaran, “Tanrı İnancının Aklılığı”, s. 128.

²⁶¹ Cafer Sadık Yaran, “Kötülük ve Theodise”, s. 103-104. Acının biyolojik önemini ister bilim adına isterse de din adına savunulsun, burada temel problemin, acının daha çok iyiliğe mi yoksa kötülüğe mi yakın olduğunun belirlenemezliği meselesi olduğu hakkında ayrıca bkz; Rafiz Manafov, “a.g.e”, s. 145.

²⁶² Cafer Sadık Yaran, “Tanrı İnancının Aklılığı”, s. 127.

²⁶³ Rafiz Manafov, “a.g.e”, s. 152-153. Başka bir misal verecek olursak 1992 yıllarında Azerbaycanın Hocalı şehrinde Ermenilerin yaptıkları soykırım akla geliyor. Bir gecede bir şehir, bir nesil yok oluyor(ediliyor). Ve ortada hiç bir sorumlusu olmuyor. Bu katliamdan sorumlular hiçbir mahkemede sorgulan(a)mıyor. Ama onu yapan da “insan”dı, bir gecede yok olan(edilen) de masum insanlardı.

Dünyadaki kötülüklerin tamamı “Tanrısal amaç” çerçevesinde değerlendirilebilir mi? Bu durum bazılarını Tanrı’yı inkar etmeye götürmüştür.²⁶⁴

David Hume’da bu konuda şöyle itiraz etmektedir;

“Rüzgarlar, gemilerin yer üzerinde yüzebilmesi için gereklidir ve bu dünya seferinde insana yardım eder; fakat bu, bazı defa kasırga ve fırtına sebebi de olabiliyor ve kötü sonuçlar doğuruyor. Yağmur, yeryüzünde bitki ve hayvanların büyüyebilmesi için kaçınılmazdır; fakat bazen de şiddetli ve dağıtıcıdır. Isı, bütün hayat ve bitkiler için zorunludur; ancak her zaman eşit düzeyde değildir.²⁶⁵

Kötülüklerin bazılarının amaçsız gibi gözükmesi felsefecilerin göz ardı edemeyeceği bir durumdur ve öyle de olmuştur. Konuya yönelik çeşitli savunmalar ileri sürülmüşse de, kanaatimizce unutulmaması gereken bir durum söz konusudur ki, o da insanın bir çok metafizik meselede olduğu gibi kötülüklerin mahiyeti konusunda da bilgisinin tam olmayacağı ve anlayışının net olmayacağıyla ilgilidir. Var olan tüm kötü durumların hepsinin nedeninin insanlarca bilinmesi, kendisi bile anlaşılmaz bir durum olarak da algılanabilir.²⁶⁶

2.15. Kötülük Problemine Karşı Takınılan İyimser ve Kötümser Tavır

Kötülükle ilgili yapılan açıklamalar kimi filozofları kötülüğün reel varlığını inkar edip, kötü gibi görünen şeylerin insanın sınırlı bakış açısından kaynaklandığını ileri sürerken kimileri onu, insanın olgunlaşması için bir araç şeklinde yorumlamaktadırlar.²⁶⁷ Kötülük problemine karşı iyimser veya kötümser görüş ve tavır içerisinde olan dünya çapında tanınmış yazarlar ve düşünürlerin biyografilerine baktığımız zaman, şer prolemleriyle alakalı iyimserci veya kötümserci bir görüşe sahip olmalarında yaşadıkların hayat şartlarının ve içinde oldukları ortamın etkisinin olduğunu görmemiz mümkündür.

Copleston ve Russell’in ileri sürdüğüne göre Leibniz’in teodise ile ilgili yazılarında çelişki ve tutarsızlıklar vardır.²⁶⁸ Russell’e göre, Leibniz’in en iyi düşüncesi “kendisini halk arasında tanıtacak türden değildi. O, kendisine has katı rasyonalist düşüncelerin müsveddelerini

²⁶⁴ Rafiz Manafov, “a.g.e”, s. 153. Örneğin Bertrand Russel’in, BBC proqramında “Eğer öldükten sonra bir öteki dünyada, bu dünyada varlığına inanmadığınız Tanrı “Bana niçin inanmadın?” diye sorarsa ne cevap vereceksiniz?” şeklinde kendisine yöneltilen bir soruya, “Tanrım, bana var olduğuna ilişkin niçin doğru dürüst bir kanıt göstermedin?” cevabını vereceğini söylemiştir. Bu hakta ayrıca bkz; Bayram Dalkılıç, “Bertrad Russel Yirminci Yüzyılda Bir Ateist Düşünür”, Kendözü Yayınları, Konya 2000, s. 94.

²⁶⁵ Hume, “Din Üstüne”, Çev; Mete Tucay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1979, s. 257. naklen; Rafiz Manafov, “a.g.e”, s. 154.

²⁶⁶ Rafiz Manafov, “a.g.e”, s. 154.

²⁶⁷ Epiktetos, “Düşünceler ve Sohbetler”, çev.Nurhan Toprak, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1994, s.114; Mehmet Aydın, “a.g.e”, s.208; Ayrıca bkz: Tuncay İmamoğlu, “a.g.e”, s. 52.

²⁶⁸ Aliye Çınar, “a.g.e” s. 174.

yayımlamadan masanın üzerinde bırakıp gitti. Prenslerin ve prenseslerin hoşuna gidecek şeyleri yayımladı.²⁶⁹ Bunun sonucu olarak da iki felsefe sistemi doğmuştur. Birincisi iyimser²⁷⁰, dindar, kaprisli ve sığ iken, ikincisi, yayıncılar aracılığıyla çok sonra el yazmalarından çıkarılan derin, tutarlı ve şaşılacak derecede mantıksal bir felsefe.” Yine Russel’e göre, yaşadığımız dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğunu keşfeden, halkçı Leibniz’dir. O, “*Theodicy*”yi Prusya kraliçesi’ne ithaf etmişti. Russel konuya ilişkin görüşlerini şöyle sürdürür: Bu “mümkün dünyaların en iyisi olma” görüşü Prusya kraliçesini tatmin etmiş olmalı ki, onun serfleri kötülüğün acısını çekerken, kraliçe hazretleri iyiliğin sefasını sürmüştür. Büyük bir filozof tarafından kraliçenin konumunun doğrulanması, huzur vericidir.²⁷¹ Hatta Leibniz’in kendisi de hayatın hoş tarafını tanıdı. Talih hiçbir vergisini kendisinden esirgememiştir. Bilim ve hakikate olduğu kadar unvan ve şerefe de düşkün olan Leibniz, hukukçu, diplomat ve her alanda bilgin olarak kabul görmüştür.²⁷²

Leibniz’in *Theodize* ismindeki yapıtını yazmasındaki başka bir etken olarak Pierre Bayle’nin *Dictionnaire Historique et Critique* adlı eserini gösterenler vardır. Bayle’nin bu eseri Avrupa’da dine karşı harekete geçirilen güçlü bir savaş makinesi olarak görülmüştür.²⁷³ Bayle, kendi eserinde Tanrı’nın iyiliği ile kötülüğün mevcudiyeti arasında çözümlenemez bir çelişkinin var olduğunu açıklamıştı. Kitabı okuyan Prusya kraliçesi, Leibniz’den, bu çelişkiyi çözümlemesini rica etmişti. Leibniz, kraliçenin bu arzusunu yerine getirmek için *Theodize*’yi

²⁶⁹ Bertrand Russel, “Batı Felsefe Tarihi (Ortaçağ)”, Çev; Muammer Sencer, Say Yayınları, Yedinci Basım, İstanbul 2000, s. 339.

²⁷⁰ “İyimserlik, dünyada iyiliğin var olduğunu, sonunda her şeyin iyinin ve iyiliğin belirleyeceğini, kötünün ve kötülüğün kazanamayacağını söyleyen öğretiyi ifade edilebilir. İyimserciliğin ilk örneğini bu dünyanın olanaklı dünyaların en iyisi olduğunu söyleyen ve yapıtlarını yimserci nitelikte yazan Leibniz felsefesinde bulmak mümkündür. Aynı iyimserci felsefe, XVIII. Yüzyıl Aydınlanma düşünürlerinin yapıtlarında da (sözgelimi, insanın özünün iyi olduğunu savunan Rousseau’nun yapıtlarında) ne çıkmaktadır. Ayrıca bkz; Abdullah Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun. Ümit Hüsrev Yolsal, (Heyet) “İyimser(cil)lik”, *Felsefe Sözlüğü*, s. 777-778; Bir anlamda “bu dünyanın olanaklı dünyaların en kötüsü olduğunu” ileri süren “kötümser(cil)lik” teriminin terim olarak geçmişi, en azından Batı felsefesi tarihinde, XVIII. yüzyıla dek uzanıyor olmasına karşın, bunun tam tersine “yaşadığımız bu dünyanın olanaklı dünyaların en iyisi olduğunu” düşünen anlayışı anlatan “iyimser(cil)lik” teriminin tarihi XIX. yüzyıla dek geri götürülebilmektedir; Ayrıca bkz; Abdullah Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun. Ümit Hüsrev Yolsal, (Heyet) “Kötümser(cil)lik”, *Felsefe Sözlüğü*, s. 847.

²⁷¹ Bertrand Russel, “a.g.e”, s. 349; Ayrıca bkz: Aliye Çınar, “a.g.e” s. 175.

²⁷² Aliye Çınar, “a.g.e” s. 175.

²⁷³ Leibniz “dinin doğrusu” ile “akıl doğrusunun” uzlaşabileceğine inanıyor. Ancak, dinin kendisinde de bu uzlaşmaya pek elverişli olmayan güçlükler var. Tanrı ile bu dünyadaki sefalet, eksiklik, bozukluk nasıl uzlaştırılabilir? Bu çelişmeyi Bayle pek açık bir şekilde dile getirmiştir. Leibniz Bayle’e karşı bir polemik olarak yazdığı “*Theodice*” adlı yapıtında işte bu problemi çözmeye Tanrı’nın iyiliği, bilgeliği ve gücü ile onun bir yapıtı olan dünyanın eksik, bozuk yapısı arasındaki çelişmeyi gidermeye çalışır. Bu çelişmeyi ortadan kaldırmak için Leibniz önce, bu dünyadaki kötülüğün, günahın *metafizik bir gerçek* olduğunu reddeder. Ayrıca bkz; Macit Gökberk, “a.g.e”, s. 284-285.

kaleme aldı. *Theodize*'de Leibniz, şu teoriyi geliştirir: “Bu dünya, bütün olası dünyaların en iyisidir.”²⁷⁴

Kötümser²⁷⁵ bir yazar olan Schopenhauer²⁷⁶, zevkin ve her tadın arkasında bir elemin, bir ıstırabın olduğu kanaatindedir. Schopenhauer'e göre, yaşamın özü, acıdır, elemidir.²⁷⁷ Bir anlık mutluluk ve hazz; ömür boyu acı verebilir. Evlenmemişsen sıkıntı içindesin demektir. Evlenirsen bin türlü sıkıntı ve sorunu üstlenmişsin demektir. En büyük musibetlerden birisi aşk belasıdır. İnsanların mutluluk vesilesi sayabildikleri aşık olma, bir kadına tutulma olgusu; acı ve sıkıntılara yol açan şeylerin başında gelir. İnsanlarla görüşür, ilişki kurarsan, sıkıntı içindesin demektir, ilişki kurmazsan yaşamaktan bezersin. Kölelik bağımlılık, tutsaklık demektir, ağalık ise baş ağrısı ve dertten ibarettir. Kısaca, can bedende oldukça bu sıkıntıdan, bu meşakkatten kurtulmak mümkün olmaz. Yaşamak baştanbaşa ölesiye çabadır, oysa yaşamadan hiçbir yarar sağlamamışsın, yararlı bir sonuç elde edememişsindir.²⁷⁸

Genel olarak bakıldığında Leibniz,²⁷⁹ “iyimserliğin” en önemli temsilcisi olarak karşımıza çıkar. Çünkü Leibniz'in *Theodize*'si felsefi iyimserliğin özetidir.²⁸⁰

²⁷⁴ Charles Werner, “a.g.e”, s. 29; Leibniz'in de formülü olan, “Tanrı tarafından yaratılan dünya, mümkün dünyalar arasında en iyisidir” şeklindeki görüşü için ayrıca bkz: Charles Werner, “a.g.e”, s. 38.

²⁷⁵ Kötümserlik düşüncesini, hem dünyanın hem de insanın özünde kötü olduğunu, kötünün iyiye, acınının hazzı, çirkinliklerin güzelliklere her durumda üstün geleceğini savunan, kendisini bütünüyle iyimser(cil)lik anlayışının karşısına yerleştiren yaşam felsefesi; gerek bilgiye gerekse mutluluğa ulaşmanın olanaklı olduğunu düşünen her türden yaklaşımı olumsuzlamaya dönük felsefe yaklaşımı; doğanın evrenin ya da Tanrı'nın insalığa ve insanın yaşadıklarına bütünüyle kayıtsız kaldığı gerçeğinde kaynağını bulan “çileci felsefe öğretisi” olarak tanımlaya biliriz. Ayrıca bkz; Abdullah Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun. Ümit Hüsrev Yolsal, (Heyet) “a.g.e”, s. 847; Kötümserlik hakkında ayrıca bkz; İlhan Ayverdi, “a.g.e”, c. II, s. 1793.

²⁷⁶ Felsefe tarihinde ortaya attığı görüşlerle bir anlamda resmi kötümsercilik felsefesinin önderi olarak değerlendirilen, bütün dönemlerin en büyük kötümserci filozofu Schopenhauer'dur. Bu bağlamda, nasıl ki iyimserlikcilik anlayışı en iyi anlatımı “bu dünya olanaklı dünyaların en iyisidir” sözüyle Leibniz felsefesinde buluyorsa, kötümsercilik anlayışını felsefi bakımdan en iyi dillendirildiği yer de Schopenhauer felsefesidir. Ayrıca bkz; Abdullah Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun. Ümit Hüsrev Yolsal, (Heyet) “a.g.e”, s. 847; Ayrıca “kötümserlik” kavramı, Ali Püsküllüoğlu'nun *Öz Türkçe Sözlük*'ünde, “Ruhbilim açısından bir ruh hastalığı olan kötümserlik, Alman düşünürü Schopenhauer'in felsefi bir öğretisidir” şeklinde açıklanmıştır. Bu eserde kötümserlik ayrıca, dünyada iyi şeylerden çok kötü şeylerin olduğuna inanma durumu olduğu vurgulanmaktadır. Bkz; Ali Püsküllüoğlu, “*Öz Türkçe Sözlük*”, s. 317.

²⁷⁷ Schopenhauer'a göre, bu dünya öylesine kötü bir dünyadır ki, bundan bir adım daha ötesi, bir nebze daha kötüleşmesi kaosa düşmesi için yeterlidir. Dünya doğası gereği kötü olduğundan, acı her koşulda hazzı üstün gelmek durumundadır. Bu durumun değişmesine olanak bulunmadığı gibi insanın yaşamının iyileşeceği yönünde bir tutum taşıması da boşunadır. Ayrıca bkz; Abdullah Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun. Ümit Hüsrev Yolsal, (Heyet) “a.g.e”, s. 847.

²⁷⁸ Murtaza Mutahhari, “a.g.e”, s. 86-87.

²⁷⁹ İbn Sina'nın genel olarak Batı dünyasına etkilerinin olduğu bilinse de, hususiyle Leibniz'in teodise ve kötülükle alakalı düşünce ve sözleri İbn Sina'yla benzerlik ve yakınlık arz etmektedir. Bu hakta ayrıca bkz: Charles Werner, “a.g.e”, s. 15.

²⁸⁰ Charles Werner, “a.g.e”, s. 15. Leibniz'in Kötülük Problemi (Theodise) karşısında, iyimser bir tavır takınan ve iyimserliği savunan biri olarak öne çıkarılması ve hususiyle iyimserlik düşüncesinin Leibniz'e dayandırılmasının ve

Leibniz, evrendeki organik bütünlüğü dikkate almaksızın, gördükleri birkaç kötülükten dolayı Tanrı'yı suçlayanlara bir serzenişte bulunmaktadır. “Siz âlemi daha üç günden beri tanıyorsunuz. Burnunuzun ötesini görmeye gücünüz yetmiyor. Âlemi görmek için çok bekleyiniz.”²⁸¹

İslam Dünyası'nda da, dünyayı karanlık gören ve somurtkan veya asık suratlarla yaratılış alemini gözleyen kimseler vardır. Ünlü Arap şair ve feylesofu Ebu'l-Ala el-Maarri ile, Şair Hayyam bunlardandır.²⁸²

Bunların karşıt noktasında, Schopenhauer, Nietzsche, Ebu'l-Ala ve Hayyan gibi düşünürlerin karşısında iyimser feylesof ve hakimler yer alır. Mevlana'yı bunların temsilcisi ve sözcüsü olarak görmek mümkündür.²⁸³ Bütün sözlerine aşk ve cezbe hakimdir. Bu arifin gözünde insan mutluluk odağıdır, yeter ki mutlu olmayı dilesin. Dünyadaki her elem, neşeye dönüştürülebilir. Bu büyük arif, zevk ve tadı sadece maddi zevkler olarak bilenleri, cinsi zevkler, içki ve raks olarak düşünenleri kınar.²⁸⁴

Evrende “kötü”nün, kötülüğün varlığı konusunda, edebi ve şiirsel yazılarda çok söz edilmiş, şairler ciddi veya mizahi üslup ile sık sık bu konuya girmişlerdir. Bunların bir çoğu şiir olsun diye, söz olsun diye söylenmişlerdir. Bir kısmını da bir tür şathiyyat, arifane naz kabilinden sayılabılır.²⁸⁵

Ayrıca kötümser²⁸⁶ yazarlar arasında 20. Yüzyılda hem düşünce hem de edebiyat alanlarında önemli yere sahip olan Albert Camus'u²⁸⁷ ve onun “Başkaldırın İnsan” adlı eserini göstere biliriz. Nitekim bu eserde Camus'un düşüncesinin temeli “Başkaldırıyorum öyleyse varım” biçiminde özetlemek mümkündür.²⁸⁸

O'na bağlanmasının, sorgulanması gereken bir bilgi olduğu kanaatindeyim. Düşünce tarihine objektif olarak bakarsak Leibniz'den önce de, bir çok (dini İslam olan ve olmayan) bir çok düşünürün Kötülük Problemi karşısında iyimser ve iyimserci olduğunu görmek mümkündür. Nitekim, tarihen Leibniz'den daha önceki asırlarda yaşayan, (tez konusu olarak ele aldığımız) İbn Sina, Kötülük Problemi karşısında iyimserci bir düşünür ve filozof olarak karşımıza çıkmaktadır.

²⁸¹ Aliye Çınar, “a.g.e” s. 170.

²⁸² Murtaza Mutahhari, “a.g.e”, s. 87.

²⁸³ Murtaza Mutahhari, “a.g.e”, s. 87; Burada onu da belirtmek istiyorum ki, daha önce çalışılmış olsa da veya çalışılmasa da, “Mevlana'da Kötülük Problemi” yada buna benzer başka isim ve başlık altında, Mevlana'nın Kötülük Problemi hakkındaki görüşlerinin çalışılması önemli bir konu, aynı zamanda başlı başına ve derinlemesine araştırma gerektirecek bir mevzudur.

²⁸⁴ Murtaza Mutahhari, “a.g.e”, s. 88.

²⁸⁵ Murtaza Mutahhari, “a.g.e”, s. 91;

²⁸⁶ Kötümserlik kelimesi Türkçe'de ayrıca; umutsuzluk, yeis, bedbin, karamsarlık, ümitsizlik, yese kapılmak, moralsizlik vs. gibi anlamlara gelmektedir. Ayrıca bkz; Recai Cin, “a.g.e”, c. II, s. 805.

²⁸⁷ Ali Osman Gündoğan, “a.g.e”, s. 11.

²⁸⁸ Ali Osman Gündoğan, “a.g.e”, s. 32. Camus'nün ateizminin hayat sevgisi ve ölüm korkusuna dayanan ve dolayısıyla tam anlamıyla felsefi temellendirilmesi yapılmamış bir ateizm olduğu hakkında ayrıca bkz; Bkz: Ali Osman Gündoğan, “a.g.e”, s. 85; Ayrıca bkz: Cafer Sadık Yaran, “Kötülük ve Theodise”, s. 36.

“Acaba "dünyada meydana gelen tabii kötülükler", mutlak adalet ve iyilik sahibi olan bir Tanrı'yla bağdaşır mı?” sorusunun cevabını Hegel felsefesinde de bulmamız mümkündür. Nitekim Hegel'e göre Tanrı mutlak iyiliktir. Kötülük ise O'nda, O'nun için olumlu bir şey değildir. İyi ile kötü arasındaki ayrım Mutlak Fikir'de (Tanrı) bulunmaz. Zira Tanrı yegane gerçekliktir; salt iyiliktir. O'nun tabiatının özsel birliği iyiliğin ta kendisidir. Tanrı kötülüğü istemez, fakat kötülüğün ortaya çıkışı, Tanrı'nın dünyayı yaratmasıyla birlikte kendini gösterir.²⁸⁹

Esas konumuz olan İbn Sina'da Kötülük Problemi'ne geçmeden önce genel mahiyette hem İslam düşünürlerinin ve ekollerinin, hem de Rönesans çağı düşünürlerinin “Kötülük Problemi”yle alakalı düşünce ve görüşlerini orataya koymaya çalıştık. İbn Sina'ya gelmeden çokta teferrüat ve genişçe sayılmayacak, aynı zamanda İbn Sina'yla bire bir yakınlık arz eden ve İbn Sina'nın Kötülük anlayışıyla zıt olan görüşleri araştırmamda maksad (daha önce öz sözde değindiğim gibi) esas konu olarak yoğunlaştığım “İbn Sina'da Kötülük” mevzusunu, bu mevzunun içine girmeden farklı açılardan göre bilme kolaylığı sağlamaktır. “Kötülük Problemi” hakkında bu bilgilerden sonra, İbn Sina'nın bu konudaki yerinin, görüş ve düşüncelerinin ne olduğunu göre biliriz.

²⁸⁹ Naim Şahin, “a.g.e”, s. 75.

II BÖLÜM

İBN SİNA'DA KÖTÜLÜK PROBLEMİ

İbn Sina'nın²⁹⁰ esas konumuz olan Kötülük Problemi hakkındaki çözümlemelerine ve ileri sürdüğü görüşlerine geçmeden önce genel ve kısa bir şekilde İbn Sina'nın felsefe sistemine değinmekte, esas konumuz olan Kötülük Problemi'ni de daha iyi anlamamız açısından fayda vardır. Bu sebeble ilk olarak kısaca İbn Sina'nın felsefe sistemini ve şayet varsa ekol mensubiyetini (olup olmadığını) görmeğe çalışacağız.

1. İbn Sina'nın Felsefi Sistemi

Ebu Ali el-Hüseyin İbn Abdullah İbn Sina²⁹¹ (980-1037) İslam düşünce tarihinde etkin bir hakimiyet kurmuş, ortaçağ Latin dünyasında Avicenne adıyla meşhur olmuş Türk asıllı bir filozoftur. O, İslam felsefe tarihinde bir çok bakımdan benzeri olmayan bir isimdir; bir hekim,

²⁹⁰ İbn Sina Yaklaşık 370 (980-81) yılında Buhara yakınındaki Eşene köyünde doğdu. Talebesi Ebû Ubeyd el-Cûzcânî'ye yazdırdığı hayat hikâyesiyle Cûzcânî'nin verdiği ilâve bilgilerin İbnü'l-Kıftî ve İbn Ebû Usaybia tarafından nakledilmesi sayesinde diğer İslâm filozoflarına nisbetle hakkında daha fazla bilgi bulunmaktadır. Batı'da genellikle Avicenna olarak bilinmekte ve "filozofların prensi" diye nitelenmektedir. Bkz: Ömer Mahir Alper, "İbn Sina", D.İ.A, XX, 319.

²⁹¹ İbn Sina felsefe, tıp ve bilim üzerine ansiklopedik eserler meydana getirerek, çok farklı konulara ve çok hacimli eserler yazmıştır. Olgunluk yaşlarında genel olarak devlet hizmetinde bulunmuş ve değişik yöneticiler arasında çatışmalar sürdükçe de İran'da sık sık yer değiştirmek durumunda kalmıştır; hatta bir vesile ile hapse bile düşmüştür. Nihayet hayatının son otuz yılında İsfahan sarayında nisbeten istikrarlı bir hayat sürmüştür, ki onun burada hem zihni, hem de hissi alanda aşırı derecede faal olduğu rivayet edilmektedir. Gerçekten İbn Sina, başka aydınlarla yazışmaktan hoşlanan oldukça enerjik bir kişi idi, ve aynı zamanda metafizik alandaki soyut ve karmaşık eserleri bir araya getirmeye koyulmuştu.

bir bilim adamı, bir filozoftur. Filozof İbn-Sina'yı ilim adamı İbn-Sina'dan, ilim adamı İbn Sina'yı hekim İbn Sina'dan ayırmak mümkün değildir.²⁹²

Sistemini büyük çapta Farabi sistemi üzerine kuran İbn Sina, evrensel felsefi düşüncenin daha sonraki gelişmesi üzerinde derin etkiler bırakmıştır. İbn Sina'nın Farabi'den önce Aristoteles ve Yeni-Platonizmden etkilendiği de açıktır.²⁹³ Ancak bu etkilenme, bu felsefi akımların sonuçlarına sadık olmayan bir etkilenmedir. Bu etkilenme onu, bir tekrara değil, bağımsız bir felsefi sisteme yöneltmiştir. İbn Sina, geçmiş felsefi geleneği tamamen yok saymaz. O, geleneğin devamından yanadır, ancak bu durum onu aynen tekrar etmek olarak kabul edilmemelidir. İbn Sina'nın felsefi sistemi sürekli ileriye doğru giden bir felsefedir. Bu onun bağımsız bir zihin yapısına sahip olduğunun işaretidir. Aydın'ın ifadesiyle o, "kendisinden önce gelenlerin fikirlerini eleştirmek ve kendi görüşlerini ortaya koymaktan asla geri durmamıştır. Özellikle Aristoteles karşısında takınılan bu tür bağımsız bir tutumun, Rönesans dönemine kadar pek göze çarpmadığı iddia edilmektedir. Gerçekten de İbn Sina, attığı adımların yeni olduğunun tam anlamıyla farkındadır. Sözügelisi o, kendi aklını kullanmaya yanaşmayacak zamanını geçmişini incelemekle geçiren eski düşünürlerin yaptıklarına bir şeyler eklemenin onları düzeltmenin ve geliştirmenin mümkün olacağına inanmayan gözü kapalı Aristotelesçileri eleştirir."²⁹⁴

İbn Sina'nın felsefi sistemini tesbit edebilmek için onun metoduna göz atmamız gerekiyor. Acaba İbn Sina, bazılarının zannettiği gibi Aristoteles'in sadık bir öğrencisi olarak rasyonalizme tam bir sadakatle bağlanmış mıdır? Veya akılcı metodu benimserken, bunun yanında başka bilgi kaynaklarına da müracaat etmiş midir? Yoksa bunlardan tamamen ayrı, kendine mahsus bir metod mu uygulamıştır? Bu soruların sayısını artırmak mümkün olmakla birlikte, ortaya koymayı düşündüğümüz konu açısından bunlar kafi görünmektedir.

Filozufumuzun sistemi, Meşşailiktir. Peripatetisme karşılığı olarak kullanılan bu terim, İslam düşüncesinde hiçbir zaman tam ve mutlak bir Aristoculuk olarak değil; Aristoteles ve Platon'un, Plotin vasıtası ile yapılan uzlaştırılması şeklinde anlaşılmıştır. İbn Rüşd bu hükmün dışındadır. O, tam bir Aristocudur. Bu itibarla İslam felsefesinde Meşşailik, rasyonalizmin tam karşılığı olarak ele alınmamıştır. İbn Sina, Aristoteles'in görüşlerine kıymet verdiği gibi,

²⁹² Mevlüt Albayrak, "a.g.e", s. 19.

²⁹³ Fazlur-Rahman, İbn Sina'nın ilhamını İslam'dan almadığını ve Greklerin söylediklerine esaslı bir şey eklemeyi söylemektedir. Ona göre sistemin unsurları Grek felsefesinde de vardır. Filozofun tüm yaptığı, daha müphem olanı açmak ve daha ilmi tarzda ortaya koymaktan ibarettir. Bir de eklektik ayrıntılara inerken yeni fikirler ileri sürdüğü izlenimi vermektedir. Eğer, İslam onda derinlemesine tesirli olsaydı alemin kıdemine inanır, cismani haşri inkar eder miydi? Bkz: İlhan Kutluer, "a.g.e", s. 104.

²⁹⁴ Mevlüt Albayrak, "a.g.e", s. 21-22.

Elatun'un fikirlerini de dikkate almış, hatta bunun yanında tecrübeciliği de ihmal etmeyerek mutedil bir metod uygulamaya gayret sarfetmiştir.²⁹⁵

İbn Sina üzerinde Aristoteles'in olduğu kadar, İslamiyet'in de bariz bir etkisi olduğuna işaret etmeliyiz. Zira İbn Sina, her şeyden önce, çok küçük yaşlardan itibaren İslam kültürü ile eğitilmiş bir şahsiyettir. Mesela altı yaşında iken akaid kitaplarını okumuş, on yaşında iken hafız olmuştur. Bu itibarla filozofumuz üzerindeki İslami tesir inkar olunamaz. Bu, yalnız İbn Sina için değil, birçok İslam filozofu için de geçerlidir.

İbn Sina'nın önünde biri İslami, diğeri felsefi olmak üzere iki düşünce sistemi vardır. O, bu ki sistemin çatıştığı hususlarda, ikisinden birini tercih etmek yerine, aralarında uzlaştırma yapmak yolunu seçmiştir. Esasen onun bu tutumu, Meşşai felsefe okulunun karakteristik bir özelliğidir.²⁹⁶

İbn Sina serbest düşünceli bir İslam filozofu olarak karşımıza çıkar. Doğru bildiğini söylemekten ve yazmaktan çekinmeyen, hiçbir baskı ve telkine boyun eğmeyen bir şahsiyettir. Bu özelliğinin bir sonucu olarak çevresinden yapılan telkin ve propagandalara rağmen İsmaili Şiiliğini reddetmiştir. Ehl'i Sünnet alimleriyle her hangi bir tartışmaya girmemiştir. Zaman zaman siyasetle ilgilenmişse de bu, hiçbir zaman onun felsefe ve tıpla ilgilenmesine mani olmamıştır.

İbn Sina, felsefi metod olarak Meşşailiğin temsilcisi olmasına rağmen Aristoteles'in tam bir muakkibi değildir. Zaman zaman Aristoteles'i tenkit etmiş, hatta bazen Aristoteles'e muhalif görüşler geliştirmiştir. Platon, Aristoteles ve Plotin'in görüşlerini kendi aralarında uzlaştırdıktan sonra, dini, hüviyet taşıyan konularda bu sentezi İslam inancıyla da uzlaştırmaya gayret etmiştir. Bunu yaparken de İslamiyet'ten asla taviz vermemeyi hedef seçmiştir. Meşşailiğin bir temsilcisi olmakla beraber bilgi teorisinde hiçbir zaman saf rasyonalist olmamış, tecrübeye de yer vererek rasyonalist-ampirist bir bütünlüğe ulaşmıştır. Bu durum, bütün Orta Çağ felsefesinde görülmektedir. İbn Sina taklitten yana değil, orijinal düşünceden yanadır.²⁹⁷

Kötülük Problemine optimist yaklaşımı ile İbn Sina emsali içinde en çok dikkat çeken bir İslam filozofudur. “İlahi Hikmet” ve “İnayet” kavramlarını, kötülük probleminin yorumunda esas alan filozofumuz bu kavramları ontolojisinde bütün şeylerin ve fenomenlerin kaynağı olarak

²⁹⁵ H. Ömer Özden, “İbn-i Sina Descartes Metafizik Bir Karşılaştırma”, Dergah Yayınları, İstanbul 1996, s. 26-27.

²⁹⁶ H. Ömer Özden, “a.g.e”, s. 32.

²⁹⁷ H. Ömer Özden, “a.g.e”, s. 193-194.

kabul ettiği Tanrı'nın İlim, Hayır ve Cömertlik (Cud) gibi sıfatlarıyla irtibatlandırıp, iyimser bir tavır sergilemektedir.²⁹⁸

İslam Felsefesi tarihinde Kelamdan felsefeye geçişi sağlayan Kindi, onu terminoloji, metot ve problemleriyle sistemleştiren Farabi, kendi dönemine kadar gelen bu birikimi yeni baştan işleyerek zengin bir külliyyat halinde toplayıp değerlendiren İbn Sina olmuştur.²⁹⁹ Dolayısıyla XI. yüzyıldan sonra İslâm dünyasında "felasife" denilince Öncelikle akla Farabi ve İbn Sinâ gelmektedir. Ancak İbn Sina, Farabi kadar Platon ve Aristoteles sistemine bağlı değildir. Ayrıca İbn Sina bir felsefe tarihçisi, tabip ve ilim tarihçisi olması bakımından da Farabi'den farklı bir konuma sahiptir.³⁰⁰

İbn Sina Felsefesinin orijinalliği, Platon ve Aristoteles'i tekrarlamakta değil, onlardan farklı noktalara ulaşmış olmasında yatmaktadır.³⁰¹

2. "Görelilik"³⁰² Kavramı ve Kötülük Problemiyle İlişkilendirilmesi

İbn Sina, kainattaki kötülüklerin ve kötülük probleminin tanımında da kullanılan "görelilik"³⁰³ kavramı açıklarken; göreliliğin bir varlığı olduğunu farz ettiğimizde onun araz olacağı hususunda bir şüphenin olmayacağını belirtir. Çünkü görelilik³⁰⁴, kendi başına düşünülen bir şey değildir; O, daima bir şeye nispetle bir şey için düşünülür. Dolayısıyla bütün görelilikler, arızdır.³⁰⁵ demektedir. Buradan da anlaşılabacağı gibi, görelilik kendi başına düşünülen bir şey olmadığına göre ve müstakil bir varlık olmayıp bir şeye nispetle ifade edildiğine göre, kainattaki

²⁹⁸ Necip Taylan, "Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu", s. 154.

²⁹⁹ Ali Durusoy, "İbn Sina", D.İ.A, XX, 322. Nitekim Fârâbî'ye mantık alanındaki başarısından dolayı "Muallim-i Sani, İbn Sina'ya da felsefe ve diğer ilimleri sistematik ve didaktik bir kıvama getirdiği için "eş-şeyhü'r-reis" unvanı verilmiştir. Ayrıca bkz; Ali Durusoy, "İbn Sina", D.İ.A, XX, 322.

³⁰⁰ Ali Durusoy, "a.g.e", D.İ.A, XX, 322.

³⁰¹ Mevlüt Albayrak, "a.g.e", s. 9.

³⁰² Görelilik kavramı, en genel anlamda bir şeye, bir kimseye göre olan, kesin olmayıp kişiden kişiye, dönemden döneme, yerden yere değişebilen manasına gelmektedir. Ayrıca bkz; Abdullah Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun. Ümit Hüsrev Yolsal, (Heyet) "Görelilik", *Felsefe Sözlüğü*, s. 609.

³⁰³ Bu dünyada iyilik için kötülük zorunludur; ama Tanrı, iyiliklerin olması için kötülüklerin gerekmediği farklı bir dünya yaratamaz mıydı? Tanrı'nın kötülüksüz bir iyi dünya yaratması hiç mümkün değil midir? Mümkün değilse niçin? Mümkünse neden onu seçmedi?; Cafer Sadık Yaran, "Kötülük ve Theodise", Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 150; Bu sorular karşısında belirtmek gerekir ki, belli bir miktar kötülük, kötümser bir insana çok fazla gelirken, evrene ve hayata iyi gözlerle bakmaya alışık biri için bu miktar normal, hatta kaçınılmaz gelebilmektedir; Cafer Sadık Yaran, "Kötülük ve Theodise", s. 151.

³⁰⁴ İbn Sina gibi kötülüğün varlığının göreliliği söyledi Friedrich Nietzsche'de kendi görüşünü açıklayarak şöyle demektedir; "Kötü yalnızca, bir yanlış olduğu için kötüdür; eğer yanlış ortadan kaldırılsa, o zorunlu olarak iyi kılınabilir." Friedrich Nietzsche, "İyi ve Kötünün Ötesinde" çev: Ahmet İnam, Say Yayınları, İstanbul 2004, s. 104.

³⁰⁵ İbn Sina, Metafizik I, Kitabı'ş-Şifa, Litera Yayıncılık, Çev: Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul 2004, s. 137.

kötülükler de “görelî” olarak ifade edilmektedir. Bu kötülükleri de kendi başına düşünilemeyen, müstakil varlıkları olmayan ve genel anlamda bir şeye, bir kimseye göre olan, kesin olmayıp kişiden kişiye, dönemden döneme, yerden yere değişebilen, bir şeye nispetle ifade edilen olgu ve olaylar olarak tanımlaya biliriz.

Kötülük, bir şeye ulaşma konusunda yetkinliğin yokluğuna işaret eder. Burada kötülük, özelliği başkalarına ya da başka varlıklara yaptıkları etki açısından dikkat çekicidir. Diğer bir ifadeyle bu açıdan kötülük olarak ifade edilen şeyler, ancak ona sebebiyet veren kişiye kıyasla değerlendirilir. Zulüm örneğini verirken İbn Sina’ya göre, zulüm galip gelmeyi isteyen bir güçten kaynaklanır. Bundan dolayı insanda öfke gücü yaratılmıştır. Yani öfke gücü, galip gelmeye yönelik bir şekilde yaratılmıştır. Onu isteyen açısından kötü görünen şey, hayır olurken, karşısındaki açısından kötülük olur. Yani mazlum açısından o bir kötülüktür. Buradaki sebep, iyiliğe engel teşkil etmektedir. Bu durum iyiliğin yokluğunu gerektirir.³⁰⁶

3. Yetkinliğin Bulunmayışının Kötülüğün Ortaya Çıkmasına Sebep Oluşu

Fiil, yetkinlik ve gaye bakımından kuvvetten öncedir; çünkü kuvvet eksiklik, fiil yetkinliktir. Her şeyde iyilik, bilfiil³⁰⁷ oluş ile beraberdir. Nerede kötülük var ise, orada bir şekilde bir kuvvelik³⁰⁸ vardır. Çünkü bir şey “kötülük” olduğunda ya özü gereği ve her açıdan kötüdür ki, böyle bir şey imkansızdır. Çünkü o şey mevcut ise, o şey mevcut olması bakımından kötü değildir. Onun kötü olmasının nedeni, kendisinde yetkinliğin bulunmayışındır, buna örnek olarak cahil kimsede cehaletin bulunmasını verebiliriz. Veya başkasında kötülüğe yol açtığı için kötüdür; buna örnek olarak da zalimle zulmü verebiliriz. Zulüm, bulunduğu kimseden iyilik doğasını, zulme uğrayanda ise esenlik, zenginlik vb. eksilttiği için kötülüktür. Binaenaleyh o, kötülük olmaklığı itibariyle, bir yoksunlukla ve bilkuvve bir şey olmasaydı, eşyaya ait tetkinlikler mevcut olur, hiçbir şekilde kötülük bulunmazdı.³⁰⁹ Bir şeyin mevcut olması bakımından kötü olmamakla beraber, o şeyin kötü olma sebebi, kendisinde yetkinliğin

³⁰⁶ İbn Sina, “Metafizik II, Kitabı’ş-Şifa”, Litera Yayıncılık, Çev: Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul 2005, s. 161. Bu hakta ayrıca bkz; Mevlüt Albayrak, “a.g.e”, s. 112-113.

³⁰⁷ Bilfiil, bir şeyin varlık alanına çıktıktan sonarki hali. Bu kavram aynı zamanda bilkuvvenin eşanlamlısı olarak da kullanılmaktadır. Ayrıca bkz; Mehmet Vural, “a.g.e”, s. 67.

³⁰⁸ Bilkuvve, bir şeyin varlık alanına çıkmadan önceki olabilirlik halidir. Örneğin, ağacın tohum içinde olabilir bir durum olarak bulunabilmesi gibi. Bu durumdaki ağaç için “o, kuvve halindedir,” denilir. Tohumun büyüüp ağaç halini alması durumunda ise, “o fiil halindedir,” denilir. Ayrıca bkz; Mehmet Vural, “a.g.e”, s. 69.

³⁰⁹ İbn Sina, “Metafizik I, Kitabı’ş-Şifa”, Litera Yayıncılık, Çev: Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul 2004, s. 165.

bulunmayışı olacağı gibi, aynı zamanda yetkin olan bir şey de özgür insan iradesinin yanlış kullanılması neticesinde her ne kadar yaratılışında bir noksanlık ve eksiklik olmasa da yanlış kullanıldığı için kötü olarak değerlendirilmektedir. Nitekim, atom enerjisinin milyonlarca insanın ölümüne sebep olması onun kendiliğinde yetkinliğin olmamasında değil, yetkin olmakla beraber bu yetkinlik ve kamilliğin, yanlış kullanılmasından kaynaklanmaktadır.

İbn Sina'nın bu görüşünden anlamaktayız ki, bilfiil olan (bir şeyin varlık alanına çıktıktan sonarki hali), bilfiil olması bakımından iyiliktir ve bilkuve olan (bir şeyin varlık alanına çıkmadan önceki hali) ise, kötülükler veya kötülük ondan kaynaklanır. Kötülüğe güç yetirmek bilfiil (bir şeyin varlık alanına çıktıktan sonarki hali) kötü olmaktan daha iyidir. Bilfiil iyi olmak ise iyiliğe güç yetirmekten (kuvvet) daha iyidir. Kötü, kötülük gücü nedeniyle kötü değildir; o, kötülük melekesiyle kötüdür.³¹⁰ Nitekim bir ağac bilfiil halinden (tohum iken büyüyerek) çıkıp bil kuvve haline (varlık ve ağac olma haline) geldikten sonra, o ağacın yerine göre devrilerek bir arabayı ezmesi, bir çocuğun ölümüne sebep olması, veya hündürlüğü sebebiyle o ağaca çıkan birinin yüksekten düşerek ölmesi veya zarar görmesi vs. durumlarda, o ağacın ağırlığı, yüksek oluşu ve başka kötülüğe neden olan özellikleri sebebiyle o ağac kötü değildir. Yukarıda İbn Sina'nın'da ifade ettiği gibi, buradaki kötülük, kötülük melekesiyle kötüdür. Ağac örneğine farklı bir açıdan bakarak başka bir misal verecek olursak, ağacın veya odunun yanma özelliği sebebiyle bir ormandaki ağaçların yanarak, o anda ormanda olan birkaç köyün, evin, insanın veya başka canlıların telef olması, bizzat ağacdaki yanma gücü sebebiyle ağacdaki bu yanma gücüne veya ağacın kendisine kötü diyemeyiz. Buradaki kötülük, kötülük melekesiyle kötülüktür. Aynı zamanda onun da ifade edilmesi gerekir ki, İbn Sina'nın da ifade ettiği gibi, bu gibi kötülükler, genel iyilik içinde azınlıkta kalan, az rastlanılan kötülüklerdir. Nitekim her ne kadar ormanın veya ağaçların yanarak insanlara zarar vermesi bir kötülük ise de, ormanın varlığı insanın yaşamı adına genel bir iyiliktir. Aynı şekilde, ormanda çıkan yangın bile, her ne kadar insana ve diğer canlılara zarar verdiği için kötü olarak görünse de, ateşin varlığı da insanların genel menfaatlari için gereklidirler.

Kötülüğün (eş-şerr) kendisiyle varlığı yoktur. O ya bir cevherin var olmayışı ya da o cevherde olması gereken düzgün durumun (salah) olmayışıdır.³¹¹

³¹⁰ İbn Sina, "a.g.e", s. 166.

³¹¹ Hayrani Altıntaş, "İbn Sina Metafiziği", Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985, s. 73-74.

Fakat bu kötülüğün anlamının hiçbir şekilde anlaşılamayacağı anlamına da gelmemelidir. Zira filozof, görüldüğü gibi zaman zaman şerrin bulunmasının hikmeti hakkında ipuçları vermektedir. Bizim olaylar zinciri içerisinde kötülük olarak gördüğümüz hususlar, insanlar arasında iyiliğin yayılıp gelişmesini temin edebileceğinden “ilahi hikmete” daha uygundur ve belki de gereklidir.³¹²

İbn Sina, Kötülük Problemi’ni ilgilendiren başlıca konulardan olan lezzet-elem, irade-ihtiyar, fazilet-rezilet, saadet-şekavet, hayır-şer gibi kavramları Ahlak felsefesinin içinde ele almıştır.³¹³

İbn Sina’ya göre kötülük, kemalin yokluğudur. Kötülüğün karşılığı olan iyilik ise varlık ve bilfiil³¹⁴ meydana gelmedir.³¹⁵

4. Kader ve Ceza Arasındaki Münasebet

Allah’ın adaletliliği konusunda veya Adl’i-İlahi çerçevesinde, aşağıdaki soru hep sorgulana gelmiştir; “Eğer kader varsa, ceza niçindir?” Bu sorudan kastedilen; insanların yaptıkları ve yapacakları, olmuş olan hadiseler veya şimdilik olmamış, ancak gelecekte olacak hadiseler şayet kaderde yazılmış ve çizilmiş ise (nitekim öyledir), o zaman insan yaptığı tüm amel, davranış ve eylemleri kendi rızası ve isteği çerçevesinde mi yapmış oluyor, yoksa insanın davranışlarında kaderi yazan yaratıcı tarafından (Allah c.c.) bir zorunluluk mu vardır? Şayet böyle bir zorunluluk varsa, o zaman ceza niçin vardır?

İbn Sina, bu konu veya sorun hakkında kafa yoran düşünürlerdendir. İbn Sina’ya göre; (her ne kadar daha önceden kaderde yazılmış olsa bile) insanın ettiği günahlara ve kötü amellere göre cezalandırılması; insan cismindeki veya bedeninde ortaya çıkan hastalıkların, insanın boğazına ve midesine düşkün olmasından ve tamahından dolayı olması gibidir. Nitekim insan,

³¹² Abdurrahman Dodurgalı, “İbn Sina Felsefesinde Eğitim”, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 1995, s. 127; İyi ve kötüyü dünyadaki yerleri itibarıyla, böyle bir konumda değerlendiren İbn Sina, insanın yaratılışındaki hayr ve şerri isteme ve yapma yatkınlığı hususunda da, insanın salt hayr veya salt şerre kabiliyetli olmayıp daha çok hayr isteyen ve yapan, fakat şerre de yatkınlığı olan bir varlık olarak görme anlayışına meyletmektedir. İnsanın bu özellikleri değişir, başka boyutlarda şekillenir. Çevreden ve verilen eğitimden etkilenir. İyiye yönelirse iyi, kötüye yönelirse kötü ahlaka sahip olur. A. En-Nakıb, “Felsefet’üt-terbiye inde İbn Sina”, Kahire 1983, s. 70. Naklen; Abdurrahman Dodurgalı, “a.g.e”, s. 127;

³¹³ Ali Durusoy, “İbn Sina”, D.İ.A, XX, 327; Ayrıca insanın neleri ve niçin yapması gerektiğini açıklayan bu kavramların tanımlanması tabiat felsefesindeki nefis görüşü ve metafizik meseleleriyle yakından bağlantılıdır. Bkz: Ali Durusoy, “a.g.e”, D.İ.A, XX, 327.

³¹⁴ Bilfiil, bir şeyin varlık alanına çıktıktan sonarki halidir. Mehmet Vural, “a.g.e”, s. 67.

³¹⁵ İbn Sina, “Metafizik II, Kitabı’ş-Şifa”, Litera Yayıncılık, Çev: Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul 2005, s. 42.

boğazına ve midesine düşkün olduğu vakit, bunun bedelini ve cezasını insanın bedeni veya cismi hastalanarak çekiyorsa; bunun gibi insan bu dünyada her hangi bir günah ve kötü amel işlediğinde de, işlenen günah ve kötü amelin büyüklüğü ve küçüklüğüne göre de öteki dünyada ceza çekeceği vaat edilmiştir.

İbn Sina, *el-İşarat ve't-Tenbihat* isimli eserinde; “Eğer kader varsa, ceza niçindir?” sorusunu şöyle cevap ve yanıt vermektedir: “Nefsin hatasına göre cezalandırılması, bedenin hastalığının, oburluğuna göre olması gibidir”³¹⁶

5. Kötülük Olarak Algılanan Şeyler

İbn Sina kötülüğün çeşitli şeylere söylendiğini ifade eder. Nitekim İbn Sina'ya göre; bilgisizlik, zayıflık, yaratılıştaki kötülümlük vb. eksikliğe kötülük denilir. Bazen sadece sebebin yoksunluğu değil, bir sebebin idrakinden ibaret olan elem ve keder gibi şeylere de kötülük denilir.³¹⁷ Çünkü iyilikle çelişen, iyiliği engelleyen ve onun yokluğunu gerektiren sebep, bazen zarar görenin idrak edemediği ayrı bir şey olabilir. Mesela, bulut gölge yaptığında güneşin ışınlarını, güneş vasıtasıyla yetkinleşmeye gerek duyan şeyden engeller.³¹⁸ Güneş ışınlarına muhtaç olan şey, idrak gücüne sahip bir varlık ise, (ışığından) yararlanmadığını idrak eder ama bunu idrak ettiği bakımdan bulutun engel teşkil ettiğini idrak edemez. Aksine bulutun engel olduğunu gören olması bakımından idrak edebilir. Gören olması bakımından ise, bu engelden eza duymaz, zarar görmez veya eksilmez, aksine başka bir şey olması bakımından bunlar olur. Bazen iyilikle çelişen şey, bitişik bir şey olur ve onu, esenliğin yokluğunu (yani bu bitişikliği yitirdiğini) idrak eden şey, idrak eder. Örnek olarak, parçalayıcı (yani yakma özelliğiyle şeyleri parçalara ayıran) bir sıcaklık nedeniyle bir uzvun bitişikliğini yitirmekten acı duyanı verebiliriz.

³¹⁶ İbn Sina, “*el-İşarat ve't-Tenbihat*”, Litera Yayıncılık, Çev: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, İstanbul 2005, s. 171. İbn Sina'nın bu sözünde bir hususa dikkat çekmek istiyorum. Düşünürümüz bu cümlesinde kendine mahsus biçimde kötülük problemi çerçevesinde tartışılan; kader yazgısının varlığı ile insanın amellerinde hür olub olmaması meselesine yanıt getirerek Allah'ın bu konuda adil davrandığını vurgulamağa çalışmıştır. Bununla birlikte yukardaki cümleyle alakalı vurgulamak istediğim başka bir husus da vardır; İbn Sina yukarda; “bedenin hastalığı, (insanın) oburluğu (midesine ve boğazına düşkün olması) sebebiyledir” diyerek aslında bize burada tıbbi bilgilerde vermekte, tıbbi gerçeklerden de bahsetmektedir.

³¹⁷ İbn Sina'nın bu ifadelerinden hareketle kötülüğü farklı bir kategoride üç türlü değerlendirdiğini görmemiz mümkündür. 1. Eşyanın yetkinlikten mahrum oluşu. 2. Yetkin olan eşyanın yalın ve eksik kullanılması. 3. Bir sebebin idrakinden ibaret olan elem ve kederler.

³¹⁸ Burada bulutun, güneş ışınlarına ihtiyaç duyan her hangi bir bitki veya nebatı güneş ışınlarından mahrum bırakması ve güneşin ışınlarını ona ulaşmasını engellemesi, bulutun kendiliğinden kaynaklanan bir kötülük değildir. Nitekim her ne kadar bulut belirli bir süre bir bitki veya nebata güneş ışınlarının ulaşmasını kendi gölgesiyle engellemiş olsa da, aynı zamanda o bitki ve nebata, büyümeleri için ihtiyaç duydukları yağmuru taşıyan da yine aynı buluttur. Yukarıda İbn Sina'nın ifade ettiği gibi, kötülük eşyadaki kuvvetin kuvvet oluşundan kaynaklanmamaktadır. Bunun için her hangi bir eşyaya verilmiş kuvvet onun sırf o kuvveti ile kötü olduğunu gerekli kılmaz.

Çünkü o, bitişikliğün yittiğini bu uzuvdaki bir güçle idrak etmesi bakımından, acı veren sıcak şeyi de idrak eder.³¹⁹

İdrak edilen bu varlık durumu, kendiliğinde değil, bu şeye kıyasla kötüdür. Onun yetkinliğinin ve esenliğinin olmayışına gelince, bu da, sadece o şeye kıyasla kötü değildir ki onun kötü olmadığı bir varlığı olsun. Aksine onun varlığının kendisi, ancak onda ve onun kötü olduğu tarzda kötüdür. Şüphesiz körlük ancak gözde olabilir.³²⁰ Gözde olması bakımından körlük, kötülükten başka bir şey olamaz ve onun, sayesinde “kötü olmayacağı” başka bir yönü de yoktur.³²¹ Söz gelimi, sıcaklık, elem duyana kıyasla kötülük olduğunda, onun, sayesinde “kötü olmadığı” başka bir yönü de vardır.

İbn Sina’ya göre; bizzat kötülük, yokluktur fakat her türlü yokluk değildir. Nitekim bir şeyin doğasının gereği olup, onun türü ve doğasına ait yetkinliklerin yokluğudur. Bil’araz kötülük ise, yok olan veya hak edenden yetkinliği engelleyendir.³²²

İbn Sina’ya göre, kendisinde bilkuvvelğin³²³ bulunmadığı hiçbir şeye kötülük eklenmez. Kötülük sadece doğasında bilkuvve bir şey bulunana eklenir. Bunun nedeni ise, maddedir. Kötülük, maddeye ilk baştan ilişen bir durum ve sonradan onun yerine ilişen bir durum nedeniyle maddeye eklenir. Maddenin kendinde ona ilişen bir duruma gelince, bu, bir maddeye ilk var oluşunda bazı dış kötülük sebeplerinin ilişmesidir. Böylelikle madde onlardan belirli bir yapı (heyet) kazanır. Bu yapı, maddenin özel istidadının yetkinliğe ulaşmasını, bu yetkinliğe paralel bir kötülükle engeller. Mesela insan veya atın olduğu maddeye atın olduğu maddeye sonradan gelen bir kısım sebepler ilişerek maddenin mizacını daha kötü ve cevherini daha isyankar

³¹⁹ İbn Sina, Metafizik II, Kitabı’ş-Şifa, Litera Yayıncılık, Çev: Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul 2005, s. 161; Bu hakta ayrıca bkz; Mevlüt Albayrak, “a.g.e”, s. 112-113.

³²⁰ İbn Sina’nın göze nisbet ederek açıkladığı yukarıdaki körlük kelimesine ters düşmemekle beraber, bu kelimeyi; belirli bir işlev ve fonksiyona sahip her hangi bir duyu ve organın o işlev ve fonksiyonu yapamaması olarak anlarsak o zaman, his ve duyu körlüğü, sevgi ve şefkat körlüğü vs. gibi mecazi anlamlarda da “körlük” kelimesinin kullanılması mümkündür.

³²¹ Gözün görmemesi veya görememe anlamındaki körlüğün, kötülük problemiyle bağlantılı olarak değerlendirilmesi başlı başına bir konu ve mevzu olacağı kanaatindeyim. Nitekim ama insanların veya görme engeli olan şahısların iç duyguları ve hiss etme yetenekleri, görme engeli olmayan insanlara nazaran daha fazla gelişmektedir. Aynı zamanda görme engeli olanların gözle işlenen günah ve haramlar açısından bakacak olursak, gözleri gören insanlara kıyasla bu günah ve haramdan uzak kalacakları ve bunun gibi bir takım amalar veya körler lehinde ileri sürebileceğimiz durumlar olsa da, yine de yukarıda İbn Sina’nın değindiği gibi “körlük” olayı kötülük problemi açısından sorgulanmaya müsait meselelerdendir.

³²² İbn Sina, “a.g.e”, s. 161-162. Bu hakta ayrıca bkz; Hilmi Ziya Ülken, “İslam Felsefesi Tarihi”, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1957, s. 269.

³²³ Bilkuvve/bilkuvvelik; Fiil mertebesine varmadan. Tasavvurda, tasavvurî olarak. Düşünce halinde. Kabiliyet ve istidat ile, potansiyel durum.

yapar.³²⁴ Bu nedenle madde çizim, şekillenme ve düzelmeyi kabul etmez. Böylece yaratılış çirkinleşir, mizacın ve bünyenin gerek duyulan yetkinliği bulunmaz. Bunun nedeni failin, mahrum bırakması değildir, aksine etkilenenin, kabul etmemesidir.

Dıştan gelip yerleşen durum ise, iki şeyden biridir: Ya yetkinleştireni engelleyen, perdeleyen ve uzaklaştırandır ya da o şeye ulaşip yetkinliği yok eden bir zıttır. Birincinin örneği, çok sayıdaki bulutun meydana gelip yığılmasının ve yüksek dağların gölge yapmasının, güneşin meyvelere tam olarak tesir etmesini engellemeleridir. İkincinin örneği ise, yetkinliğine zamanında ulaşan bitkiyi soğuğun engelleyerek bitkinin özel istidadını ve bu istidada tabi şeyleri bozmasıdır.³²⁵

İnsanoğlu (beşer) sadece bu dünyaya mahsus olduğu gibi, kötülükler ve şerler, iyilikler ve hayırlar da bu dünyaya mahsustur. Mesela, özgür irade sahibi ve düşüne bilen bir varlık olan insanın yaşa(ya)madığı diğer gezegenlerde kötülükler ve şerler, iyilikler ve hayırlardan söz etmemiz mümkün değildir. Zira, dünyanın her hangi bir yerinde, her hangi bir yanardağ patladığı zaman, bir deprem olduğu vakit, bu olayları kötülük problemi açısından değerlendirerek şer ve hayır olarak nitelendirme şansımız vardır. Bunun içinde bizim için önemli bir kıtas bu dünyada yaşamış olan insandır. Ancak başka bir gezegende, yer küresinden defalarca gülcü ve kuvvetli yanardağ patlamaları ve depremler olsa da bu olayları şer veya hayır olarak değerlendirebileceğimiz her hangi bir kıtas yoktur.

Bedenimiz, ruhumuz için biçilmiş bir kaftan olduğu gibi, dünyamız da ruh ve bedenden oluşan biz insanların hizmetine sunulmuş ve insan için tasarlanmış bir kaftandır. Bu nedenle, insanoğlu diğer canlılar içerisinde özgür iradesini kullanarak yine kendisine sunulmuş olan dünyada şerlerin ve kötülüklerin müsebbibi olacağı gibi, hayırların ve iyiliklerin de müsebbibi olmaktadır.

Ruhun kendi maharetini ve özelliklerini göstere bilmesi için, sırf onun için tasarlanmış beden elbisesine ihtiyacı olduğu gibi, insanların da yaşamlarını sürdürebilmeleri için dünyadan başka bir dünya söz konusu değildir. Biz bu dünyadaki volkan patlamalarını iyi veya kötü olarak algılamamız, bunun kendi açımızdan (bize yarar veya zarar verdiği için) değerlendirdiğimiz içindir. Bu açıdan baktığımızda, mesela güneşteki dev patlamalara hayır veya şer kapsamında bakmamız mümkün değildir. Bu olayı Mutlak Kudret Sahibi'nin koyduğu düzenin bir parçası

³²⁴ Mesela hastalıklar da, kusursuz ve tam bir şekilde düzenlenmiş (yaratılmış) olan cism ve bünyeye temas ederek, tam ve kusursuz olan bünyenin her hangi hissesinde noksanlık ve eksikliğin ortaya çıkmasıyla oluşmaktadır.

³²⁵ İbn Sina, "a.g.e", s. 162.

olarak bakıla bilir. Nitekim İbn Sina, kötülüğün bütün sebebini, ay feleğinin altında bulunduğunu söyler. Ay feleğinin altında bulunan şey, diğer varlıklara göre noksandır.³²⁶

İbn Sina'ya göre felsefe bilmemek bir eksikliktir. Felsefe bilmemeyi ters okursak, felsefe ve hendese bilmek, insan olma özelliğiyle ilgili kabiliyetlerin tam olarak ortaya koyulmaması sonucunda kötülük olur. Diğer bir ifadeyle doğru bilginin doğru kullanılmaması kötülüğe yol açar. Mesela atom'un keşfi bir kötülük değil, fakat onun enerji alanında değil de, silah olarak kullanılması bir kötülüktür. Buna göre yeteneklerin yerli yerinde kullanılmaması da bir çeşit kötülüktür.³²⁷

6. Kötülüğün Genel Kuşatıcılıktan Yoksun Oluşu

Kötülük fertlere ve bazı vakitlere isabet eder. Türler ise korunaklıdır.³²⁸ Çünkü gerçek kötülük fertlerin çoğunu kuşatmaz. Fertlerin çoğunu kuşatan ancak kötülüğün bir türüdür.³²⁹

İbn Sina'ya göre, yokluk anlamındaki kötülük, ya zorunlu veya zorunluya yakın bir yararlı duruma göre kötülüktür ya da buna göre kötülük değildir, aksine fertlerin azında bulunması mümkün olan bir duruma göre kötülüktür. Gerçekleşse bile, ikinci yetkinliklerden sonraki yetkinliklerin fazlalığı tarzında gerçekleşir ve bulunduğu mümkünün doğasının gerektirdiği bir şey olmaz. Bu kısım, ele aldığımız kötülükten başka olup istisna yaptığımız kısımdır. Ayrıca o, tür bakımından bir kötülük değildir. Aksine felsefeyi, geometriyi vb. bilmemek gibi, türün zorunluluğuna ilave bir değerlendirmeye göre kötülüktür. Çünkü o, insan olmamız bakımından kötülük değildir, faydanın kuşatıcılığının yetkinliği bakımından kötülüktür.³³⁰

Eşyadaki kötülüğün varlığı, iyiliğe olan ihtiyaca tabi bir zorunluluktur. Çünkü bu unsurlar, şayet birbirine zıt durumda ve galip olandan etkilenecek halde bulunmasaydı, bu değerli türler onlardan meydana gelemezdi. Şayet bütün varlığın akışında zorunlu olarak

³²⁶ İbn Sina, "a.g.e", s. 162. İbn Sina'ya göre alemde yaygın ve esaslı olanın iyiliklerdir. Kötülüğün iyilikler kadar yaygın değildir. Kötülükler yalnız ay-altı alemde vardır ve bu alem kainata nazaran çok küçüktür. Bu hakta ayrıca bkz; Hilmi Ziya Ülken, "a.g.e", s. 268.

³²⁷ İbn Sina, "a.g.e", s. 163. Bu hakta ayrıca bkz; İsmail Hakkı İzmirli, "İslam'da Felsefe Akımları", Kitabevi, İstanbul 1997, s. 139. Bu hakta ayrıca bkz; Mevlüt Albayrak, "a.g.e", s. 119.

³²⁸ İbn Sina'nın, şerrin sadece fertlere dokunduğu ve türlerin korunduğu görüşüne katılmak kolay değildir. Çünkü yeryüzünde birçok türün de yok olduğu ve hatta günümüzde de yok olmak tehlikesiyle karşı karşıya bulunan birçok türün bulunduğu biyolojik bir gerçektir.

³²⁹ İbn Sina, "a.g.e", s. 163. Bu hakta ayrıca bkz; İsmail Hakkı İzmirli, "a.g.e", s. 138.

³³⁰ İbn Sina, "a.g.e", s. 168.

gerçekleşen çatışmalar, ateşi şerefli bir kimsenin elbisesiyle buluşmak zorunda bıraktığında, ateşin yakması gerekmeseydi ateşten yaygın bir şekilde yararlanılmazdı.³³¹

İyiliğin taşması (ifaza), ender bir kötülük nedeniyle genel iyiliği terk etmeyi gerektirmemektedir.³³² Zira iyiliğin terki, o kötülükten daha büyük bir kötülük olur. Bu nedenle İbn Sina'ya göre akıllı kişinin, ateşle yanmayı, bu yanma neticesinde sağ kalmak şartıyla, acısız bir ölüme tercih etmesinin nedeni budur.³³³ Eğer o kimse, böyle bir iyiliği terk etseydi, kuşkusuz bu terk, onun var edilmesiyle meydana gelen bu kötülük üzerine bir kötülük olurdu.³³⁴

İbn Sina her şeyden önce alemde mutlak tesadüfe yer olmadığını, hiçbir şeyin alemde yürürlükte olan düzene rağmen vuku bulamayacağını, böyle zannedilebilecek hadiselerin de alemdeki gaiyyetin bağımsız bir tesadüfün değil, ilahi tedbirin eseri olduğunu belirtir. İkinci olarak alemde mutlak ve bizatihi şer yoktur. Şer arızdır ve kemale engel olma anlamındadır. Kemale engel olansa maddedir. Kötülüğün kaynağı mevcuttaki kuvve halidir. Ancak bu arızı şer yalnızca fertler için, o da süreksiz ve nadir olarak söz konusudur. Şer denilen birçok şey hayır nizamındaki düzenin gereği olarak zorunludur. Bazen yakarak can acıtıyor diye ateşin bizatihi şer olduğunu söylemek mümkün değildir. Tabiattaki düzenin etki-edilgi (fiil-infial) üzerine kurulmuş olması ateşten arızı hallerde olumsuz etkilenen varlıklara rağmen ateşin varlığını düzen için gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla umumi hayır için arız olabilecek şerlere katlanmaya mecburuz. Netice olarak kainatta hayır şerre galiptir ve çoğunluğu kapsar. Çoğunlukla vuku

³³¹ İbn Sina, "a.g.e", s. 163.

³³² Fıtratındaki noksanlıktan, mevzuya bakış ve değerlendirme usulünün yalnız olmasından, arzularının kendine üstün gelmesinden, özüne bu konuyu anlata bilecek bir muallimin olmamasından, bu sebeplerin hepsinin toplanmış olmasından, basiretsiz bir şahıs bu felsefe mövzusuna girerek akli karışarsa, bu hadise ona bakarak bu mevzuda ehil olanları bundan yasak etmek doğru değildir. Bu mevzu ile alakalı olarak, Hz. Peygamber'imizin sahabilerinden birinin kardeşinin ishal hastalığına yakalandığı için ona bal içmesini emretmiş olduğu hadiseyi örnek getirebiliriz. Aynı sahabe sonra gelerek, balın ishal hastalığını daha da çoğalttığını Hz. Peygamber'imize şikayet etmiştir. Hz. Peygamber'imiz de: "*Allah doğru söylemiştir, senin kardeşinin karnı yalan söylüyör*" demiştir. Ayrıca bkz; İbn Rüşd, *Faslul-Maqal*, çev: Bekir Karlığa İşaret yayınları, II baskı, İstanbul 1999, s. 73. Bu hadisten ilham alarak, nasıl ki, bal yemek şifalı olduğu halde sadece bir kaç şahısa zarar vermesi sebebiyle balın yasaklanamayacağı ortadadırsa, aynı şekilde, yukarda sayılan sebepler dolayısıyla felsefeyle meşgul olduğu için yolunu sapan bir kaç şahıs sebebiyle de felsefenin yasaklanamayacağını söylemek mümkündür. Çünkü burada genek iyilik ve genel hayır söz konusudur.

³³³ Ateşin özünde iyi olduğu, fakat ateşteki kötülüğün görelî olarak var olduğu hakkında ayrıca bkz; İsmail Hakkı İzmirli, "a.g.e", s. 139.

³³⁴ İbn Sina, "a.g.e", s. 164; Ateşin ve suyun belli bazı olaylardaki zararı bir şer ise de, onların yaratılışındaki birinci derecede gayenin kötülük olmadığı ve bunun hayrın mutlaklığını sarsıdıcı bir durum olamayacağı hakkında ayrıca bkz: Cafer Sadık Yaran, "Kötülük ve Theodise", s. 13; Burada kötülüğe neden olan tek tek olguların taşıdığı göreceli iyilik ve kötülük durumunda kötülüğün arızı olduğu belirtilmektedir; Cafer Sadık Yaran, "a.g.e", s. 136.

bulduğu söylenebilecek olan şer ise “ikinci kemaller” ile ilgilidir ki, bunların varlığı genel hayır düzenini etkilemez.³³⁵

7. Nelere Kötülük Denileceği veya Denilmeyeceği

İbn Sina'ya göre kötülük, çeşitli şeylere denili; Yerilen fiillere “kötülük” denildiği gibi, bu fiillerin ilkeleri olan huylara da “kötülük” denilmektedir. Elem, üzüntü vb. gibi şeylere “kötülük” denilir. Her şeyin kendi yetkinliğinden eksikliğine ve kendisinde bulunması gereken bir şeyi yitirmesine “kötülük” denilir. Bu bağlamda sanki elem ve üzüntüler, her ne kadar bunların anlamları yokluklar olmayıp mevcut olsalar da, yokluklara ve eksikliğe tabidir. Fiillerdeki kötülük ise, zulüm örneğinde olduğu gibi, fiilin kendisine ulaşmasıyla yetkinliğini yitirene kıyasla veya zina örneğinde olduğu gibi, dini düzende bulunması gereken bir yetkinlikten yoksun kalan şeye kıyasla kötülüktür. Aynı şekilde huylar da böyledir. Huyların kötü olmasının sebebi, söz konusu fiillerin onlardan çıkmasıdır ve bu durumda huylar, nefsin, kendisinde bulunması gereken yetkinlikleri yok etmesiyle birliktedir.³³⁶

İbn Sina'ya göre zulüm, galip gelmeyi isteyen bir güçten ortaya çıkar. Bu güç, gazap olmaklığı bakımından galip gelmek için yaratılmıştır. Yani gazap gücü, galip gelmeye yönelsin, onu istesin ve onunla ferahlasın diye yaratılmıştır. İşte bu fiil (zulüm fiili), galip gelmeye kıyasla gazap gücü için iyiliktir. Baskın gelmezse, bu zaaf, gazap için bir kötülük olur.³³⁷

Zulüm, mazlum için veya yetkinliği bu gücü kırmak ve onu egemenliği altına almak olan natık (düşünen) nefis için bir kötülüktür. Natık nefis bu gayeyi başaramazsa, bu, onun için bir kötülüktür. Elemler ve söz gelimi yaktığında ateş örneğindeki gibi yakmanın failindeki sebep de böyledir. Yakmak, ateşin yetkinliğidir, fakat o, kendisinden gideni kaybetmesi nedeniyle esenliği kaybolan kimseye göre bir kötülüktür.³³⁸

8. Azınlıktaki Kötülükler Nedeniyle Çoğunluktaki Yararların Terk Edilmemesi

İbn Sina'ya göre, çoğunlukla olan durum, doğada amaçlanan iyiliğin meydana gelmesidir. Devamlı olan durum da böyledir. Çoğunlukla olana gelince, türlerin bireylerinin çoğu yanmadan esenlik içindedir. Devamlıya gelince, pek çok tür, ateş gibi bir şey ancak yakıcı

³³⁵ İlhan Kutluer, “a.g.e”, s. 156.

³³⁶ İbn Sina, “a.g.e”, s. 165.

³³⁷ İbn Sina, “a.g.e”, s. 165.

³³⁸ İbn Sina, “a.g.e”, s. 165.

olarak bulunduğunda hayatlarını sürdürebilir. Azınlıkla olan ise, ateşten bir takım afetlerin meydana çıkmasıdır. Buna benzer diğer sebeplerde de durum aynıdır. Şu halde azınlıkla olan kötülükler nedeniyle sürekli ve çoğunlukla olan yararların terki iyi değildir.³³⁹ Dolayısıyla bu şeylerden oluşan iyilikler şöyle demenin uygun olacağı tarzda ilksel olarak irade edilmiştir: Kuşkusuz Allah eşyayı irade etmiş, kötülüğü de bil’araz irade etmiştir. Kötülüğün zorunlu olarak var olacağı bilindiğinde, artık ona değer verilmez. Şu halde iyilik bizzat, kötülük bil’araz, ve bütün (küll) ise ölçü ile gerekmiştir. Maddenin durumundan onun kimi işlerden aciz olduğu ve kimi durumlarda yetkinliklerin kendisinde eksik kaldığı bilinir. Fakat madde, genellikle kendisinde noksan kalan şeylerle ilişkisiz unsurlarla tamamlanır.³⁴⁰

Sürekli olmayan kötülükler nedeniyle üstün, sürekli ve çoğunlukla gerçekleşen iyilikleri bırakmak, ilahi hikmetten değildir. Aksine şöyle deriz; mevcut olarak vehmedildiklerinde vehimdeki şeyler, ya ancak mutlak anlamda kötü olarak bulunabilecek durumlardır; ya da iyi olarak var olan şeylerdir ki bunların eksik ve kötü olması mümkün değildir; ya da, var olduklarında iyiliğin baskın olduğu şeylerdir ve doğaları nedeniyle bundan başkası olamaz; ya da var olduklarında kötülüğün baskın olduğu veya her iki halin eşit olduğu şeyler olarak bulunurlar. Hiçbir kötülüğün bulunmadığı kısma gelince, kuşkusuz bu, doğaldır. Hepsi kötü veya kendisinde baskın olanın kötü veya denk olduğuna gelince, böyle bir şey yoktur. Varlığında iyiliğin baskın olduğuna gelince, kendisinde daha baskın olan, onun iyi olması ise, onun var olması daha uygundur.³⁴¹

İbn Sina’ya göre Tanrı, tasarlanabilecek en mükemmel bir evren yaratmıştır. Onun felsefesinde, evrende müşahade ettiğimiz bu kötülükler bile, en mükemmel evren adına zorunludur. Bu anlayışa göre şerrin varlığı adeta iyiliğin varlığı için ödenilmiş bedeldir. Çünkü kötülük olmadan iyiliğin anlaşılması mümkün değildir ve aslında kötülüğün miktarı iyiliğe

³³⁹ İbn Sina, “a.g.e”, s. 166.

³⁴⁰ İbn Sina, “a.g.e”, s. 166-167; Gıda üzerine yazılmış bilimsel araştırmalara göre, “aşırı tüketime izin verildiğinde bile, global düzeyde yiyecek tedarikinde doğrusu hiçbir sıkıntı yoktur. O halde özellikle Afrika’daki zenci bebeklerin maruz kaldığı açlıklar ve büyük kıtlıklar neden? Diye sorulursa, cevap veya cevaplardan başta geleni, “Bu kıtlıkların koloncilik yaratmıştır” şeklindedir. Koloncilik ana nedeninin yanında, ondan bağımsız, veya onun türevleri olan, yerel kötü yönetimler, sivil savaşlar, kimileri hayatta kalabilmek için gerekli olan miktarı bulamazken kimilerinin ölümüne aşırı tüketimlerine yol açan ve izin veren adil olmayan bir dağıtım ve paylaşım sistemi, tembelleştirici ve uyuşturucu bir zihniyetin toplumsal düzeyde egemenliği gibi pek çok neden, fazlasıyla yeterli olan fiziksel kaynakların, bazı insanlar için elde edilebilir olmamasına yol açmaktadır; Bkz: Cafer Sadık Yaran, “a.g.e”, s. 67; Dünyada yaşanan açlık ve kıtlıklar fiziksel değil moral kötülüklerdir. O halde bu olgular tabiatla kötülüğün egemen olduğunun kanıtı olarak gösterilemezler; Cafer Sadık Yaran, “a.g.e”, s. 67; Aynı zamanda evrende kötülüğün çok fazla miktarda olduğunu söylemek, öznel ve psikolojik yönü ağır basan bir yargı gibi gözükmemektedir. Bkz: Cafer Sadık Yaran, “a.g.e”, s. 72.

³⁴¹ İbn Sina, “a.g.e”, s. 167.

oranla da azdır. Buna göre de, az kötülüğün olmaması için, çok iyilikten de vazgeçmek Tanrısal hikmetle uyuşmamaktadır.³⁴²

İbn Sina'ya göre, *Zorunlu Varlık* (Tanrı) kötülüğün sebebi değildir. Bu zaman, kötülük için başka bir sebep aramak gerekmektedir. İbn Sina'ya göre iyilik ve kötülük birbirinden farklı iki tabiat olmayıp, hayır ve iyilikle *Varlık*'ın aynıdırlar ve kötülük de iyilik sınırlarına girerler, böylelikle de kötülükler ve iyilikler *Varlık* kavramında birleşmiş olurlar. Bu da demektir ki *Fail*; varlığın iyilik ve hayra iştirakine engel değildir ve evrende şayet kötülük varsa bu, *münfail* olan varlıktaki bir istidat eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Mesela, ateş hayat için gerekli bulunduğundan iyidir, fakat bazı durumlarda zararlı olabilir ve o zaman kötü gibi görünür. Oysa ateş iyilikten ibaret olan görevini yapması ve amacına ulaşması için, sadece arızı olarak ve cüzi bir kötülüğe sebep olabilir. Onun esas olan iyiliğini ve yararını görmeyerek, arızı ve cüzi zararından dolayı onu yok etmeye çalışmak saçmadır. Zira ateşin bu tür zararı bir kötülük ise de, onun yaratılışındaki esas amaç kötülük olmadığından bu durum, hayrın mutlak olduğunu sarsacak nitelikte değildir.³⁴³

İbn Sina'ya göre çift kutuplu kavramların en önemlilerinin hayır-şer olduğu söylenebilir. İbn Sina şerrin varlığını ve açık olarak bilindiğini kabul eder. Şer hayra nispetle çok az olsa da varlığı zorunludur. Çünkü salt iyi olan va-cibül'-vücudun dışındaki mümkün varlıkların imkân niteliği, aynı zamanda onların eksik varlıklar oluşunun da sebebidir. Eksiklik bir çeşit kötülük olduğuna göre kötülük içermeyen bir âlem tasavvuru imkânsızdır. Kötülüğün fiilen görüldüğü yer oluş ve bozuluş âlemi olup bu da oluş ve bozuluşun kendisinde gerçekleştiği maddenin her çeşit türe ait sureti almaya çok yatkın ve karşıt niteliklerin birbirinden etkilenmeye açık olmasıdır. Bu yüzden bazen madde, alması gereken sureti tam olarak alamadığı için türün bu ferdi kendi tabiatına has yetkinliği de kazanamaz ve böylece ontolojik yapıda şer meydana gelmiş olur. Bir bitkinin alması gereken güneş ışınlarını alamaması, iyi beslenmemiş bir annenin

³⁴² Rafiz Manafov, "a.g.e", s. 188.

³⁴³ Necip Taylan, "Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu", s. 155; Ayrıca bkz; Hilmi Ziya Ülken, "a.g.e", s. 268. Mehmet Aydın'ın da belirttiği gibi, "ateist iddiaların çoğu, dünyada gereğinden fazla kötülüğün bulunduğu" düşüncesi çevresinde dönüp dolaşmaktadır. Her şeyden önce bu "gereğinden fazla" sözü, oldukça üstü kapalı bir sözdür. Ateist, insanlık tarihi boyunca var olageldiğine inandığı büyük felaketleri, doğal afetleri vs. birlikte düşünerek böyle bir yargıya varıyor olsa gerektir. Oysa bizim evren hakkındaki bilgimiz oldukça yetersizdir; dolayısıyla topyekun evrende gereğinden fazla kötülük var mı, yok mu, bu konuda bir şey söyleyemeyiz. Bkz: Cafer Sadık Yaran, "a.g.e", s. 64-65; Ayrıca bkz; Mehmet Aydın, "a.g.e", s. 216; Evrendeki iyiliklerle kötülükleri karşılaştırmak ve bir anlamda tartmak mantıken imkansız olduğu gibi pratikte de hemen hemen mümkün değildir. "Şunu hemen belirtelim ki, alemin topyekun yapısında –ve tarihinde- ne kadar kötülüğün olduğunu bilmediğimiz için "gereğinden fazla kötülük" vs. gibi ifadeler kullanmamız doğru değildir. Âlemde ortaya çıkan kötülükleri üst üste koymamız da mümkün değildir. Cafer Sadık Yaran, "a.g.e", s. 65; Ayrıca bkz: Mehmet Aydın, "a.g.e", s. 156.

sağlıksız doğum yapması, insanın suda boğulması, ateşin yakması gibi şer sayılan fiiller böyledir. Ancak bu gibi tabii olayların hiçbirinin amacı insana kötülük yapmak değildir. Ayrıca bu nevi kötülükler, ne bir türün bütün fertlerini veya onların çoğunu kapsayacak kadar yaygındır ne de sürekli ve kalıcıdır; dolayısıyla da bu çok az kötülük genel varlık planında fazla etkinliğe sahip değildir. Bu kötülüklerin olmaması için yaratıcının varlığı yokluğa çevirmesi daha büyük bir kötülük olurdu. Sonuç olarak alemde asıl olan iyiliktir, şer arızidir. Her şey İlâhî kaza ve kader planında gerçekleşmektedir. Ay üstü âlemin ay altı âleme etkisi kaza, bu etkinin ay altı âlemde görülmesi kaderdir.³⁴⁴

İbn Sina'ya göre iyilik ve kötülük, meydana gelmesi bakımından dört kategoriye ayrılır.

1. Mutlak anlamda iyi olan Yüce Tanrı ve O'na yakın olan aktif akıllar (el-ukulu'l-fa'ale) sırf iyiliktir.

2. Mutlak anlamdaki kötülüğün varlık alanına çıkması ilahi hikmete aykırı düştüğü için imkansızdır.

3. Varlıkta kötülüğün iyiliğe üstün gelmesi ya da onların eşit bulunmaları imkansızdır. Çünkü az bir iyiliği elde etmek için, çok fazla kötülüğü kabullenmek bizzat kötülük demektir. Bu ise ilahi hikmete uygun değildir.³⁴⁵

4. İyiliğin kötülüğe, hayrın şerre üstün gelmesi ise varlıkta bütünüyle rastlanan ve ilahi hikmete en uygun olan durumdur.³⁴⁶

İbn Sina'ya göre kötülük çoktur, ama çoğunlukta değildir; çok ile çoğunluk (ekseri) arasında fark vardır. Mesela hastalıklar gibi. Hasta insanlar vardır, ama bunların sayısı her zaman için sağlıklı insanların sayısından çok azdır. Ancak buna rağmen İbn Sina, ikinci yetkinliklerin eksikliğinden olan kötülüklerin çoğunlukla olduğunu söylüyor. Ancak İbn Sina bundan fazlaca söz etmiyor. Ona göre çoğunlukta olmayan kötülükler felsefeyi bilmemek, şahane güzelliği ve birinci yetkinliklere ve menfaati ortaya çıkan ve onu takip eden kemalatlara zarar vermeyen şeylerdir.³⁴⁷

³⁴⁴ İbn Sina, Metafizik II, Kitabı's-Şifa, Litera Yayıncılık, Çev: Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul 2005, s. 161-163; Bu hakta ayrıca bkz; Ali Durusoy, "İbn Sina", D.İ.A, XX, 328.

³⁴⁵ İbn Sina, "İlahiyat", s. 415. Naklen; Necip Taylan, "a.g.e", s. 202.

³⁴⁶ İbn Sina, "İlahiyat", s. 420-421. Naklen; Necip Taylan, "a.g.e", s. 202. Ayrıca bkz: Mevlüt Albayrak, "a.g.e", s. 120. Bu hakta ayrıca bkz; Hilmi Ziya Ülken, "a.g.e", s. 268.

³⁴⁷ İbn Sina, Metafizik II, Kitabı's-Şifa, Litera Yayıncılık, Çev: Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul 2005, s. 165. Azınlıkta olan kötülüklerin varlık düzenini etkileyecek güde olmadığı hakkında ayrıca bkz; İlhan Kutluer, "Akıl ve İtikad", (Kelam-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar), İz Yayıncılık, İstanbul 1998, s. 156.

İbn Sina'ya göre bizzat kötülük, yokluktur fakat her türlü yokluk değildir. Bilakis bir şeyin doğasının gereği olup, onun türü ve doğasına ait yetkinliklerin yokluğudur.³⁴⁸

İbn Sina'nın her türlü yokluğun değil de, bir şeyin doğasının gereği olup, onun türü ve doğasına ait yetkinliklerin yokluğunun kötülük olduğuna dair görüşüne; yokluğu genel yapı içerisinde değerlendirecek olursak, arabanın her hangi bir parçasının arabada olmaması, İbn Sina'nın kastettiği yokluk ve kötülüktür. Yoksa arabanın yokluğu yada o eksik olan parçanın arabadan bağımsız olarak yokluğu kötülük değildir. Cismimizde her hangi bir rahatsızlık yada bir organın alınması ve yokluğu da, genel yapı içerisinde bir eksiklik olduğu için bir yokluk(kötülük)tur. Aynı şekilde cismimiz mutlak olarak yokluğu ve her hangi bir organın cisimden bağımsız olarak yokluğu kötülük olmamaktadır. Başka bir ifade ile, İbn Sina'ya göre, mutlak manada yokluk kötülük değil, düzen ve kompleksin bir parçası olan bir hisse veya parçanın yokluğu kötülük olarak değerlendirilmektedir.

Şu halde mutlak yokluk, gerçekleşmiş bir kötülük değildir. Herhangi bir şekilde gerçekleşmesi söz konusu olsaydı, o zaman genel kötülük olurdu.³⁴⁹

İnsan bedeninin hastalanması, onun zayıflaması ve direncini kaybetmesi yüzündendir. İnsan dikkat etmez, kontrolünü düzenli bir şekilde yapmazsa hastalanır. Buna göre insan kendi kabiliyetini doğru ve uyumlu kullanmazsa, kötülüğe yol açar. Bu da ifade ettiğimiz gibi, uyumsuzluktan kaynaklanmaktadır. Kötülüğün kaynağının “uyumsuzluk” kavramıyla ifade edilmesinin temeli antik felsefeye kadar uzanır. Mesela Platon'a göre, “Kötülük ve doğruluk, içimizdeki bölümlerin tabiata uygun bir düzenle sıralanıp-sıralanmamasıyla ilgili olarak ortaya çıkar. Buna göre iyilik içimizin sağlığı, güzelliği, düzeni; kötülük ise hastalığı, çirkinliği ve çürüklüğüdür.”³⁵⁰

9. İlahi İnyet ve Kötülük Problemiyle İlişkisi

İbn Sina'ya göre inayetin anlamı, insanların hep iyiliğe doğru yönlendirilmesidir.³⁵¹ Nitekim inayet, “Tanrı bilgisinin bütün varlığı kuşatması ve varlığın en güzel nizama göre meydana gelmesine rıza göstermesidir” şeklinde tarif edilmiştir.³⁵²

³⁴⁸ İbn Sina, “a.g.e”, s. 162.

³⁴⁹ İbn Sina, “a.g.e”, s. 162.

³⁵⁰ Platon, “Devlet”, çev; S. Eyüboğlu, A. Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul 1958, s. 210.

³⁵¹ Hilmi Ziya Ülken, “İslam Felsefesi Kaynakları ve Etileri”, Cem Yayınları, İstanbul 1993, s. 125. Sudur doktrinini savunan İslam filozoflarına göre inayetin, Allah'ın külli bilgisi ve takdirinin kainatın varlığı ve iyiliği yönünde tecelli ettiği hakkında ayrıca bkz; Kasım Turhan, “İnyet”, D.İ.A, XXII, s. 265.

İbn Sina'ya göre alem, olabilecek en güzel şekilde ve belli bir düzen içerisinde yaratılmıştır. Ona göre bu güzellik ve düzenin kaynağı Tanrı'nın inayet'idir. İlahi inayet, Tanrı'nın varoşuluna sebep olan ve var olanları kuşatan bilgisidir. İbn Sina, alemin oluşumunda, semavatın unsurlarında, bitki ve hayvanların aralarında olan harikulade işaretleri inkar etmek imkansız olduğunu vurgular. Bu oluş bir tesadüf eseri ya da birden ortaya çıkmış bir şey değil, aksine bir düzenlemeyi gerektiren bir şeydir.³⁵³

Evrende tesadüfe yer yoktur. Onda tesadüfe yer olmaması, belli bir düzenlemeyi gerektirir. Bunu anlamak için inayeti bilmek gerekir. Kötülük problemine yaklaşımda inayet kavramı temel kavramdır.

*“Alemlerin oluşumunda, semavatın unsurlarında, bitki ve hayvanların aralarında harikulade eserleri inkar etmek imkansızdır. Bunlar aynı şekilde ortaya çıkmaz, bilakis bir düzenlemeyi gerektirir. Hayr nizamında varlığı bizatihi olarak ilk oluşumu, yani inayet, bilmek gerekir. Buradaki sebep (illet) hayr içindir, yetkinlik (kemal) ise imkana göredir. Zikrolunduğu üzere bundan hoşnut olunmuştur. Hayr nizamının en güzel bir şekilde imkanda olduğu düşünülür. Ondan, imkana göre nizamı gerçekleştirmek üzere taşıdığı düşünülen şey feyezan eder. İşte inayetin anlamı budur”.*³⁵⁴

Bu felsefede inayet, ontolojik bir gerekliliktir ve iyilik düzeninin oluşumunun içinde yer almaktadır. Çünkü inayet, Tanrı'nın kendi zatını ve kendi zatından dolayı evrende gerçekleşen iyilik nizamını bilmesi olunca, orada kötülükten bahsetmek zordur. Evrende var olan bu iyilik ve yetkinliğin sebebi, Tanrı'dır. Tanrı, bu evreni en güzel şekilde düşünmüş, evrende onun bu düşüncesi doğrultusunda en güzel ve en mükemmel şekilde sudur (feyezan) etmiştir.³⁵⁵

İnayet, alemin yapısından hareketle açıklanmıyorsa, metafizik açıdan Tanrı'nın inayeti anlayışı, hem iyiliğin hem de kötülüğün de ondan çıktığı, diğer bir ifadeyle onun iyilik ve kötülüğün kaynağı olduğunu kabul etmeyi gerektirmez mi? Çünkü var olan her şey, ister iyi olsun, ister kötü, Tanrı'nın kaderinde mevcut olduğuna göre böyle bir sonuç kaçınılmaz değil midir? İbn Sina bunun farkında olarak, Tanrı'nın sonsuz iyilik sahibi ve en yetkin varlık olduğunu iddia eder. Bununla o, kötülüğün kaynağının Tanrı olmadığını göstermeye çalışır.

³⁵² Kasım Turhan, “İnayet”, D.İ.A, XXII, s. 265.

³⁵³ Necip Taylan, “İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri”, s. 193-194.

³⁵⁴ İbn Sina, “a.g.e”, s. 160. Bu hakta ayrıca bkz; Hayri Altıntaş, “a.g.e”, s. 83. Allah iyilik düzenini, imkanın en güzel yönü altında düşünür ve O'nun düşüncesinden, en düşünüş şeklinde uygun olarak, bir düzen ve iyilik yayılır. Bu hakta ayrıca bkz; Hayri Altıntaş, “a.g.e”, s. 83. Bu hakta ayrıca bkz; Necip Taylan, “a.g.e”, s. 193-194.

³⁵⁵ Kasım Turhan, “İnayet”, D.İ.A, XXII, s. 265, Bu hakta ayrıca bkz; Mevlüt Albayrak, “a.g.e”, s. 109-110. Bu hakta ayrıca bkz; Hayri Altıntaş, “a.g.e”, s. 82-83.

Onun sadece iyiye rızası vardır. Zorunlu Varlık'ın, mutlak hayr olmasından dolayı, onda noksanlık ve kötülük (şer) yoktur.³⁵⁶

İbn Sina'nın inayet anlayışının onun kaza ve kader görüşünün bir ifadesi olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Kitabı'ş-Şifa'da kaza ve kaderle ilgili cümlelerini inayetle ilgili cümlelerin takip etmesi de bu hususu doğrulamaktadır.³⁵⁷

10. Kötülüğün Çoklukta yada Çoğunlukla Oluşu

İbn Sina'ya göre, birisi “Kötülük nadir veya azınlıkla gerçekleşen bir şey değildir. Aksine çoğunlukla gerçekleşir” diye iddia edebilir. Oysa durum böyle değildir. Kötülük, “çoktur”, “çoğunlukla” değildir. “Çok” ile “çoğunlukla” arasında fark vardır. Hastalıklar gibi pek çok şey vardır ki, onlar “çoktur”, fakat “çoğunlukla” değildir. Hastalıklar çoktur, çoğunlukla değildir. İbn Sina'ya göre, zikrettiğimiz bu kötülük türlerini düşündüğümüzde, bunun karşılığı olan iyiliklerden daha az olduğunu ve iyiliğin diğer ebedi iyiliklere kıyasla kendisinden başka onun maddesinde de bulunduğunu görürüz.³⁵⁸

İbn Sina, adaletlilik ve iyilik arasında da bir bağ ve ilişkinin olduğunu söylemekte ve “falan niçin adaletlidir?” dendiğinde cevap olarak; “çünkü adalet iyiliktir” cevabının verildiğini belirtmektedir. Burada iyilik, adalette bulunan bir anlamdır ve suretin yolunu izler ve kendisi hakkında sorulan suret cevap olmaz. Aksine ondan başka bir suret cevap olur. Zira iyilik (adaletin) tanımının bir parçası yahut ona arız olan bir şeydir. Çünkü iyilik, ister onun devamlı gerekli arazı ister tanımının kurucu parçası olsun, adaletten daha genel bir anlamdır.³⁵⁹

İbn Sina'ya göre, maddenin eksik oluşu zorunludur. Eksiklik de bir tür kötülük olduğuna göre, kötülüksüz bir alem tasavvuru mümkün değildir.³⁶⁰ Varlığın en yetkin nizamı, orada kötülüklerin de var olmasını gerekli kılmıştır. Ona göre de, “Tanrı az ve izafî bile olsa kötülük yaratmasa iyi olmaz mıydı?” sorusunun yanıtı, İbn Sina felsefesinde net ve açık olmamakla beraber, “Tanrı her şeyi küllilerle bildiğine göre onu kendisinin ve bilgisinin künhüne varılmaz”

³⁵⁶ İsmail Hakkı İzmirli, “a.g.e”, s. 137-138. Bu hakta ayrıca bkz; Mevlüt Albayrak, “a.g.e”, s. 111.

³⁵⁷ İbn Sina, “a.g.e”, s. 160-161. Bu hakta ayrıca bkz; Kasım Turhan, “İnayet”, D.İ.A, XXII, s. 265. Bu hakta ayrıca bkz; Hilmi Ziya Ülken, “a.g.e”, s. 268.

³⁵⁸ İbn Sina, “a.g.e”, s. 168. Bu hakta ayrıca bkz; Hilmi Ziya Ülken, “a.g.e”, s. 268.

³⁵⁹ İbn Sina, Fizik I, Kitabı'ş-Şifa, Litera Yayıncılık, Çev: Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı, İstanbul 2004, s. 95.

³⁶⁰ Ali Durusoy, “İbn Sina”, D.İ.A, İstanbul 1999, c. XX, s. 328; Ayrıca bkz: Rafiz Manafov, “a.g.e”, s. 188.

şeklinde olabilir. Her ne kadar, insana iyiyi kötünden, güzeli çirkinden, yararlıyı zararlıdan ayırma yeteneği verilmemişse de, ilahi hikmetleri külliyle anlama yeteneği verilmemiştir.³⁶¹

Mesela, ateş ve suyun sayısız yararları yanında, yanma ve boğulmaya da sebep olması birer kötülüktür. Fakat bu gibi durumlar nadirattandır ve umumi varlık nizamında pek de önemli değildir. Şayet su ve ateşin kötülükleri yararlarından daha fazla olsaydı ya da onlar tabiatlarının gereğini yapmasalardı, o zaman var ediliş hikmetine ters düşerler, dolayısıyla da varlık alanına çıkmazlardı. Çünkü, İbn Sina'ya göre iyilik varlığın, kötülük de yokluğun temel karakteridir.³⁶²

Burada görülüyor ki İbn Sina bir yandan evrende reel kötülüğün varlığını kabul ediyor, diğer yandan da inayet ve hikmet sahibi, mutlak iyi olan Tanrı'yı ontolojisinin temeline koyuyor. Bu durum bir çelişki değil midir? Filozof bunun farkındadır ve çözümü için çaba sarf eder. Evrendeki kötülükler ilahi hikmet ve inayetle çelişmez. Çünkü, önce bu kötülükler sadece *Ay-Altı alemde* rastlanan durumlar olup, semavi alemler tamamen iyilik ve hayırdır. Varlığın bütünü içinde *Arz*'ın yeri ise çok küçüktür.³⁶³ Öte yandan *Ay-Altı alemdeki* şerler de sadece fertlere ve yalnız belirli durum ve zamanlarda iliştiğinden, türler korunmuş demektir.³⁶⁴ Onun için az bir kötülükten dolayı çok hayrı terk etmek olmaz. Şayet böyle olsaydı, işte o zaman kötülük olurdu. Fakat burada da, Tanrı mutlak iyi olduğuna göre, cüzleri ve fertleri de iyi yapabilirdi gibi bir itiraz akla gelmektedir. Evrende kötülüğün çoğunlukta olduğu söylenecek olursa, İbn Sina buna

³⁶¹ Necip Taylan, "a.g.e", s. 204. Bu konuyla alakalı İbn Sinayla benzer görüşe sahip olan Charles Werner, yeryüzündeki iyi ve kötü üzerine bir yargıya varmak istersek, her şeyi göz önünde bulunduracak bir bakış açısı edinmemiz gerektiğini söyler. Werner'e göre, varlıkların yetkinliğini yadsıyan insanlar var olursa, onlar Tanrı'yı tek bir insanla uğraşan ve sadece onun mutluluğunu gözetken özel bir öğretmen gibi kabul etmiş olurlar. Ama Tanrı bütün dünyaya göz kulak olur. Bunun için Tanrı bize kötülük gibi görünen şeye bütünde iyi olan garanti edilsin diye belirli ölçüde izin verir. Charles Werner, aynı zamanda Tanrı tarafından seçilen dünyanın mümkün merteye en iyisi olduğunu belirtir. Çünkü O en yüksek çeşitliliği ve büyük düzenle birleştirmiştir. Böylece dünyada sadece iyi olan kötü olanı sayıca aşmakla kalmaz, tersine kötülüğün iynin çoğalmasına katkıda da bulunduğu iddia edilebilir; Ayrıca bkz: Charles Werner, "a.g.e", s. 33.

³⁶² Necip Taylan, "a.g.e", s. 157.

³⁶³ İbn Sina'ya göre, *topyekûn* evreni ve canlılar âlemini düşündüğümüzde kötülüğün azlığını savunmasıyla alakalı ve kötülüklerin sadece *Ay-altı alemde* görülen şeyler olup, semavi alemler bütünüyle iyilik ve hayrın olduğu, aynı zamanda evrenin bütünüyle kıyaslandığında arzın çok küçük yer tuttuğu hakkında ayrıca bkz: Cafer Sadık Yaran, "Kötülük ve Theodise", s. 137.

³⁶⁴ İbn Sina, "a.g.e", s. 161. Ayrıca bkz; Cafer Sadık Yaran, "a.g.e", s. 137; İbn Sina'nın, iyiliğin çokluğu ve egemenliğine dair genel kanaati bizce de doğruysa da, onun verdiği destekleyici örneklerle tamamıyla katılmak mümkün görünmemektedir. Çünkü, bugün biliniyor ki, *Ay-üstü alemde* de doğal kötülük diye nitelenen türden olaylar olmaktadır. Bu tür fiziksel şartlar açısından bakıldığında, *Ay-üstü* ve *Ay-altı* diye bir ayırım yapmak pek mümkün görünmemektedir. Yine aynı şekilde, şerrin sadece fertlere dokunduğu ve türlerin korunduğu görüşüne katılmak ta kolay değildir. Çünkü yeryüzünde birçok türün de yok olduğu ve hatta günümüzde de yok olmak tehlikesiyle karşı karşıya bulunan birçok türün bulunduğu biyolojik bir gerçektir. Ancak İbn Sina'nın şu görüşleri aynı gerçeği çok daha su götürmez biçimde ifade etmektedir. Bakış durumuna göre, şerrin evrende çok olduğu söylene bile, o en azından çoğunlukta bulunmaz ve sonsuz yetkinliklere zarar verecek derecede ve ebedi hayırları engelleyecek durumda değildir. Cafer Sadık Yaran, "Kötülük ve Theodise", Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 137.

katılmaz. Kötülüğün çok olması ile çoğunlukta olması farklı şeylerdir. Mesela hastalık yaygın olabilir ama hakim değildir.³⁶⁵ Kısaca; kötülüklerin varlığını Tanrı'dan olduğunu söylemek, kainatın iyi, hikmetli ve orada inayetin bulunduğunu söylemekle çelişik düşmez. Çünkü evrende iyilik kötülüğe daima üstündür ve bu nedenle Ay-Altı alemde, olandan daha mükemmel mümkün değildir. “Bütün varlık alemi, olabilecek en iyi alemdir.”

Evrende hakim durumda bulunmayan kötülükler, sonsuz yetkinliklere zarar verecek ve ebedi hayırları engelleyecek derecede değildir.³⁶⁶

İbn Sina'ya göre; “Genelde iyiliğin hâkim olduğu bu alemde kötülük gül ağacında diken mesabesindedir. Kötülük kemalin yokluğu (ademu'l-kemal)dur. Onun kendi başına duran “salt” bir varlığı yoktur; çünkü kötülükle yakın alakası olan maddenin (onun çeşitli forumlar almaya, durmadan değişmeğe, dağılıp yok olmaya müsait durumlarının) varlığı zaten müstakil bir varlık değildir.” İbn Sina'ya göre varlıkla iyilik ve kötülük açısından ancak dört durumda buluna bilirler. Buna göre:

1. Mutlak anlamda iyi olan yüce Tanrı ve ona yakın olan aktif akıllar. (el-ukulü'l-fa'ale) sırf iyidir.
2. Mutlak anlamda ki kötülüğün varlık alanına çıkması İlâhi Hikmete aykırı düştüğü için imkansızdır.
3. Varlıkta şerrin hayra üstün gelmesi veya onların eşit bulunması da imkansızdır. Çünkü, az bir iyiliği elde etmek için çok kötülüğü kabul etmek kötülüğün kendisi demektir. Bu da İlâhi Hikmete uygun düşmez.
4. İyiliğin kötülüğe, hayrın şerre üstün gelmesi ise varlıkta bütünüyle rastlanan ve İlâhi Hikmete en uygun olan bir durumdur.³⁶⁷

11. Kötülüğün İdrakle İlişkisi ve İzafiliği

İbn Sina'ya göre kötülük mutlak değil izafidir ve bir çeşit yokluk sayılmalıdır; bu yokluğun sebebi maddenin her çeşit surete bürünme özelliğidir. Ancak filozof, maddi dünyanın bir parçası olan insanın karşılaştığı kötülükleri (hastalık, sakatlık vb.) gerçek anlamda kötülük olarak görmez. Çünkü bu tür kötülüklerin bir kısmı tedaviyle giderilebilir, giderilmese bile bu kötülük yalnızca bu âlemle sınırlıdır ve bedene hastır. Hâlbuki gerçek kötülük, bedenle olanı

³⁶⁵ İbn Sina, “a.g.e”, s. 166. Bu hakta ayrıca bkz; Necip Taylan, “a.g.e”, s. 157.

³⁶⁶ Necip Taylan, “a.g.e”, s. 157-158.

³⁶⁷ Cafer Sadık Yaran, “a.g.e”, s. 135-136.

değil bedenden ayrıldıktan sonra da varlığını sürdürecektir olan nefisle ilgili olanıdır. Ahlak felsefesinin konusuna giren kötülük de insanın gerçek varlığı demek olan nefse ilişkin kötülüktür. Ancak buradan bedeninin dışlandığı ve horlandığı gibi bir sonuç çıkarılmamalıdır. Çünkü nefis kendi yetkinliğini bedeni kullanarak gerçekleştirebilir.³⁶⁸

Nefse ilişkin olan iyilik ve kötülüğü İbn Sina nefsin idraklerini inceleyerek tanımlamaya ve kanıtlamaya çalışır. Buna göre nefsin çeşitli kanallarla algıladığı şeyler arasında bir uyum veya uyumsuzluk bulunur; yine nefsin bu idrake ilişkin bir şuuru vardır. İdrak gücü nefsin tabiatına uygun geleni idrak edince bundan haz duyar, aksini idrak edince de elem hisseder. Dolayısıyla bir şeyin idrakini zaruri olarak bir haz veya elem takip eder. Ancak nefsin bir şeye dair idraki alışkanlık haline gelince artık bu idrakin sonucu olan haz veya elem hissedilmez hale gelebilir. Her hangi bir idrak gücüne ve dolayısıyla ruha haz veren şey onun için hayır, elem veren şey ise şerdir. Ruha haz veren her şey yararlı, elem veren zararlıdır. Ayrıca idrak gücünün kendine uygun geleni fiilen idrak etmesi ve bu idrakin bilincinde olması onun yetkinliği, aksi onun eksikliğidir. Bu durumda kötülük idrakle³⁶⁹ ilgili olup izaftır ve bir çeşit yokluktur. Dolayısıyla mutlak anlamda kötülük yoktur. İbn Sinaya göre eğer mutlak kötülük söz konusu olsaydı kötülük bütün varlığı kaplar, yani bütün varlık yok olurdu.³⁷⁰

12. Azınlıkta Olan Kötülüklerin Kaçınılmazlığı

Evrenin yaratılışının temel ilkesi, karşıtlık ilkesidir. Evren, bir karşıtlıklar bütününden başka bir şey değildir. Varlık ve yokluk, hayat ve ölüm, beka ve fena (kalıcılık ve ölümlülük), esenlik ve hastalık, yaşlılık ve gençlik, nihayet mutluluk ve mutsuzluk, bu evrende bir aradadırlar. Başka bir ifade ile desek; Gömü (define) ve yılan, gül ve diken, üzüntü ve sevinç birliktedir.³⁷¹

İbn Sina'ya göre; bir iyilik nizamı olan evrenin külli yapısında kötülüklerin de bir yeri vardır. Eğer evrende iyilik ve kötülükler (salah ve fesad) birlikte bulunmasaydı, onun nizamı tam

³⁶⁸ Ali Durusoy, "İbn Sina", D.İ.A, XX, 328.

³⁶⁹ Kötülüğün zihinle alakalı oluşu hakkında Spinozada da benzer görüşler vardır. Nitekim Spinoza, kötülüğün sadece insanın hayalgücünde mevcut olduğu görüşündedir. Kötülüğün dünyadaki görüntüsünü aldatıcı bir yetenek olan hayalgücüne borçluyuzdur; Charles Werner, "a.g.e", s. 21.

³⁷⁰ Ali Durusoy, "İbn Sina", D.İ.A, XX, 328.

³⁷¹ Murtaza Mutahhari, "a.g.e", s. 185.

olmazdı. Onlardan sadece biri bulunsaydı, o zaman başka bir alem olurdu. İyilik ve kötülüğün birlikte bulunması, evrenin nizamı için gereklidir.³⁷²

“Şayet alem, içerisinde iyi ve kötü şeylerin meydana geleceği ve orada bulunanlardan hem doğruluğun (salah) hem de fesadın sadır olacağı bir yapıda olmamış olsaydı, âlemin nizamı asla tam olmuş olmazdı. Zira bu âlemde sadece pür doğruluk olsaydı bu âlem değil de başka bir âlem olmuş olurdu ve mevcut yapıdan başka bir yapıda olması gerekirdi.”³⁷³

Dolayısıyla, burada İbn Sina’nın vurgulamaya çalıştığı şey, eğer âlemde kötülük ve iyilik birlikte bulunmasalardı, âlemin düzeninin de tam olmayacağı yönündedir. Ona göre, içinde yaşadığımız bu dünya değil, başka bir dünya olsaydı, yine de kötülük var olacaktı. Kötülük bu dünyada olmasaydı, ona benzer başka bir şey olurdu. Kötülük olmamış olsaydı, bu durumun kendisi daha fazla kötü(lük) oluşturmuş olurdu.³⁷⁴ Zira bu, külli hayır düzeninde büyük bir boşluğa neden olurdu. Mutlak varlıktan uzak olan kötülük, mümkün varlıklarda ise mevcuttur.³⁷⁵ Üstelik, bizim kötülük dediğimiz şey, büyük bir hayrın meydana gelmesine veya daha büyük bir kötülüğü önlemeye sebep oluyorsa, onu da hayır olarak kabullenmek zorundayız. Zira bir insanın kangren olmuş olan uzvunu kesmek kötülük değildir.³⁷⁶

İbn Sina’nın bir iyilik ve hayır nizamı olan evreninde az ve göreceli de olsa kötülük mutlaka bulunmalı mıydı? Varlığın mutlak hayır olması mümkün değil miydi? Kötülüğün hiç bulunmadığı bir âlem yaratmak Tanrı’nın sonsuz kudreti dahilinde değil miydi ve bu durum daha iyi olmaz mıydı? Görebildiğimiz kadarıyla filozofumuz bu gibi sorulara açık cevaplar veremez, sadece varlığın en yetkin nizamının, belli miktarda kötülüğün orada var olmasını gerekli kıldığını düşünür. Öte yandan Tanrı’nın amaçları, biz insanlarınkine benzemez. Çünkü O, varlığı külli

³⁷² Ayrıca bkz: Necip Taylan, “a.g.e”, s. 157.

³⁷³ Rafiz Manafov, “a.g.e”, s. 189.

³⁷⁴ Alvin Plantinga’ya göre kötülüğü yaratmak veya ona müsadde etmek için, “Belki Tanrı’nın iyi bir nedeni vardır, fakat bu neden bizim anlayamayacağımız kadar komplikedir; Bu hakta bkz: Plantinga, *God, Freedom and Evil*, 1975, s. 10; Naklen; Cafer Sadık Yaran, “a.g.e”, s. 80.

³⁷⁵ Mevlut Albayrak, “İbn Sina ve Whitehead Açısından Tanrı-Alem İlişkisi ve Kötülük Problemi”, *Fakülte Kitabevi Yayınları*, İsparta 2001, s. 127; Ayrıca bkz: Rafiz Manafov, “a.g.e”, s. 189.

³⁷⁶ Rafiz Manafov, “a.g.e”, s. 189; Ayrıca bkz: Mevlüt Albayrak, “a.g.e”, s. 127; Mehmet Aydın’a göre, “bazı düşünürler, kötülüğün reel varlığını inkar etmek suretiyle problemi görmezlikten gelmiş, yahut onun bir sözde-problem olduğu kanaatine varmışlardır. Tanrının kötülüğün sorumlu olmadığını belirtmek için genellikle kötülük, tabii ve ahlaki diye ikiye ayrılmakta, birincisi bazen, tıpkı Farabi’nin yaptığı gibi, maddenin her kemali kabul edecek durumda olmadığına; ikinci ise bizzat insana mal edilmektedir; Aydın, 1992, s. 151; Mutahhari, *Adl-İlahi*, 1988, s. 161; Cafer Sadık Yaran, “a.g.e”, s. 140. Oysa kötülüğün reel varlığını inkar etmek, problemi çözmek değil, ondan kaçmak anlamına gelir. İyilik bize aitse, kötülük de bizim dünyamıza aittir. Yağmurun yağması toprak örtüsünün istediği miktarda ise iyidir. Eğer buradaki “iyilik” sözünün bir anlamı varsa sel felaketi için de “kötü” demenin bir anlamı olmak lazım gelir; Aydın, 1992, s. 152; Mutahhari, *Adl-İlahi*, 1988, s. 161; Cafer Sadık Yaran, “a.g.e”, s. 140.

olarak, biz ise parçalar halinde kavrar ve biliriz. O sebeple İbn Sina, evrendeki hayır ve şerrin hikmetini anlama bakımından insanın, Hakk'ın hikmetini kavramayacağını savunur.³⁷⁷

Hiç kötülük bulunmayan bir dünya, insanların bağışlamada, merhamette, fedakarlıkta bulunamayacakları bir dünya olurdu. Bu fırsata sahip olmayan insanlar da, kendilerini bu asil davranışları sergileyecek biçimde geliştirme fırsatından mahrum kalmış olurlardı. Bu sebepten, çekilen bazı acılar, yaratıkların cesaret, duygudaşlık, yardımseverlik gibi asil davranışlar sergilemesine fırsat sağladığı için, Tanrı bazı yaratıkların sınırlı miktarda acı çekmesine izin verebilir.³⁷⁸

“Buna aykırı olarak, bir anlık dünyanın her türlü acı ve ıstıraptan yoksun olan bir cennet olduğunu düşünelim. Sonuç çok farklı olurdu. Örneğin, kimse kimse tarafından yaralanmaz, katilin bıçağı kağıda ya da kurşunu havaya dönüşürdü. Çalınmış bir bankanın kasası mucizevi bir şekilde diğer bir milyonla doldurulmuş olurdu. Dolandırıcılık, aldatma, hile ve ihanet hiçbir şekilde toplumun yapısına zarar vermez. Hiçbir kimse, bir kazadan yara almaz; dağa tırmanan biri ya da oynarken yükseklikten yere düşen bir çocuk yaralanmaz; sorumsuz bir sürücü için hiç bir zaman kaza vaki olmaz; işten kaytarma hiçbir olumsuz sonuç doğurmayacağına göre, çalışmaya da gerek yoktur; tehlike ve ihtiyaç anında diğerleriyle ilgilenmeye de gerek yoktur, zira böyle bir dünyada gerçek ihtiyaç ve tehlike de söz konusu değildir.³⁷⁹

Oluş ve fesad (kevn ve fesad)'ın olduğu bu evrende kötülük vardır. İbn Sina'nın inayet teorisiyle, bir realite olarak var olan kötülük arasında bir çelişki söz konusu değil midir? Öncelikle İbn Sina'ya göre evrende bir takım yetkinlikler vardır ve bunlar Tanrı'nın inayetinin sonuçlarıdır. Doğal sebepler denilen kanunların ilkeleri de temelde Tanrı'nın inayetinden başka bir şey değildir.³⁸⁰ Tanrı içinde yaşadığımız varlık düzenine uygun olarak bütün varlıklara layık oldukları iyiliği eksiksiz vermiştir. Fakat evrende var olan bu düzen, kötülüğün bulunmadığı

³⁷⁷ Ayrıca bkz: Necip Taylan, “a.g.e”, s. 157-158.

³⁷⁸ Rafiz Manafov, “a.g.e”, s. 139.

³⁷⁹ Cafer Sadık Yaran, “a.g.e”, s. 101; Ayrıca bkz: Rafiz Manafov, “a.g.e”, s. 139-140; Bu şekilde bir dünyanın sonuçları ne olurdu? Birinci olarak, bu dünya, genel yasalara göre değil, “özel inayet”lete göre işlemek zorunda kalırdı. Doğa yasaları aşırı derecede esnek olmak zorunda kalırdı: Çekim yasası bazen geçerli olur, bazen olmaz; bir nesne bazen sert olur, bazen yumuşak. Hiçbir bilim olmazdı, çünkü araştırılacak sabit bir dünya yapısı olmazdı. İkinci olarak, kendi yasaları ola nesnel bir çevrenin güçlükleri ve sorunları ortadan kaldırıldığı için, hayat, hoş fakat amaçsızca içinde sürüklenip gittiğimiz bir rüya gibi olurdu. Üçüncü olarak, şu anki etik kavramlarımızın hiçbir anlamı kalmazdı. Örneğin, hiçbir tehlike ve güçlüğün olmadığı yerde cesaret ve metanetin manası olmazdı. Cömertlik, şefkat, ihtiyat, özveri ve diğer ahlaki kavramlar, nesnel bir çevrenin olmadığı yerde oluşturulamazdı bile. Sonuç olarak, hiçbir acının olmadığı zevk dolu bir dünya, haz yönünden iyi olabilse de, insanın ahlaki niteliklerinin gelişimi için çok uygunsuz olurdu. Hatta bu amaç açısından bakıldığında, öyle bir dünya mümkün dünyaların en kötüsü olurdu. Bkz: Cafer Sadık Yaran, “a.g.e”, s. 102.

³⁸⁰ İbn Sina, “a.g.e”, s. 160.

anlamına gelmez. İbn Sina, kötülüğün varlığını kabul eder. Kötülük, içinde yaşadığımız bu dünyada vardır. Dış dünyadaki cisimler, madde ve suretten meydana gelmektedir. Bu meydana geliş, temelde bir değişimdir. Cisimler, maddeleri sebebiyle bir mekana, suretleri sebebiyle de içinde bulundukları duruma tabidirler Bu açıdan, “cisimler dünyasında değişme esastır.”³⁸¹ Değişme ise, ya iyiye, ya da kötüye doğrudur. Neticede değişme yok olma konusudur.

İbn Sina’ya göre, içinde yaşadığımız dünyada üç çeşit kötülükten söz edebiliriz.

a. Ahlaki esaslardan dolayı yasaklanan fiillerdeki, ahlaki kötülükler,

b. “Her hangi bir sebepten dolayı bir çeşit idrak olan keder ve elem gibi kötülükler” şeklindeki fiziksel kötülükler.

c. Bir şeyin kemalinin noksanlığından dolayı meydana gelen metafizik kötülükler.³⁸²

Evrende kötü olarak görülen doğal hadiseler İbn Sina’ya göre hayatın olması için gereklidir. Fiziksel kötülükler, tabiat kanunların kaçınılmaz sonuçları olarak kabul edilmelidir. Çünkü olmuş olandan daha fazlasının olması mümkün değildir. Bu kanunlar kendi içlerinde iyi ve mutlak olarak zorunludurlar. Çünkü onlar olmaksızın yaratıklarla ilgili hiçbir hayat var olamazdı. Diğer bir ifadeyle evren var olamazdı. Bu nedenle bu kanunların acı ve ıstıraba sebep olacağı da bir gerçektir. Bu tür olaylar insanlığın sürekli olarak, değişik zaman ve mekanlarda yaşadığı bir realitedir. Sudan kaynaklanan afetleri önlemek için suyun hakikatini inkar edemeyiz. Su hayat için esas olmakla beraber, içinde boğulmak suretiyle ölümün de sebebidir. Ateş, soğuktan korunmamız için bizim varlığımızın sebebi iken, yok olmamız için de sebeptir.³⁸³ Diğer bir ifadeyle ateş³⁸⁴ yemek pişirmek için kullanılırsa iyi, yangına yol açarsa kötüdür.³⁸⁵ Bunlar neticede kötülük değil, hayırdır. Bu kötülük gibi algıladığımız şeylerin varlığı, evreni daha büyük kötülüklerden korur.³⁸⁶

³⁸¹ Necat, I/121; Ayrıca bkz: Mevlüt Albayrak, “a.g.e”, s. 111-112.

³⁸² Mevlüt Albayrak, “a.g.e”, s. 112.

³⁸³ İbn Sina, “a.g.e”, s. 164.

³⁸⁴ Gazzali’nin örneğiyle deyecek olursak pamukla ateş, hasta ile ilâç vb. bütün tabii varlık ve olaylar arasındaki kozal ilişkiler tabiatın özündeki bir zorunluluktan kaynaklanmayıp Allah’ın o şekilde irade ve takdir edip yaratmasının bir sonucudur. Çünkü ateş cansızdır ve mantikî olarak herhangi bir cansız şey gerçek anlamda sebep ve fail olamaz. Ayrıca bkz: Mustafa Çağrı, “Gazzali”, D.İ.A, c. XIII, s. 497.

³⁸⁵ Kötülüğün insandan gelmesi olayına veya tabiatı ki her hangi bir şeyin iyi veya kötü olmasının ve ya olmasının insandan kaynaklandığı konusunda Lao Marinoff şöyle demektedir; “Üzerinize yıldırım düşse, atmosferdeki elektrik akımının suçlusu siz olmazsınız. Ama büyük ihtimalle yağmurda golf oynadığınız için sorumlu olan sizsiniz.” Bkz: Lao Marinoff, “Felsefe Hayatınızı Nasıl Değiştirir”, Pegasus Yayınları, Çev; İstem Erdener, İstanbul 2007, s. 84.

³⁸⁶ Mevlüt Albayrak, “a.g.e”, s. 247; Felsefe tarihi dikkate alındığında, ilk olarak Platon’un (Eflatun, ö.M.Ö. 348) eserlerinde daha sonraları geliştirilen birçok teodise düşüncesinin izlerini ve ipuçlarını görmek mümkündür. O bu konuda özellikle düalist bir yaklaşım sergiler. Platon’a göre Tanrı, iyilik ve adaletin ta kendisidir; O’nda kötülük ve

İbn Sina'ya göre evrenin külli yapısında şerlerin de bir yeri vardır. Şayet alemde hayır ve şerler birlikte bulunmasaydı, onun nizamı tam olmazdı. İyilik ve kötülükten sadece biri bulunsaydı zaman başka bir alem olurdu. İbn Rüşd de aynı fikirdedir; hatta aynı örnekleri kullanır. Ona göre, Allah, hayrın zatı için hayrı yaratmıştır. Şerri de hayır için, yani şerle birlikte bulunan hayır için yaratmıştır. Şu halde Allah'ın şerri yaratmış olması, onun adaletinin eseridir.³⁸⁷

13. Kötülüğün Çeşitleri

İbn Sina'a göre kötülük problemi, iki şekilde ele alınmaktadır. Birinci ele alış şekli doğrudan Tanrı anlayışıyla ilgilidir. Kötülük problemi, kötülük kavramından hareketle değil, Tanrı kavramından hareketle ele alınmaktadır. Tanrı, mutlak iyidir ve kötülüğün kaynağı değildir. Tanrı'nın iyi olması, insanların günlük dilde kullandıkları anlamda bir iyilik değildir. Buna göre evrende her ne olursa olsun, Tanrı'nın iyi olduğundan şüphe etmek için yeterli değildir. Diğer bir ifadeyle dünyada kötülüğün varlığı ve imkanı, Tanrı'nın niyetinin iyi olmadığı anlamına gelmez. Aynı şekilde Tanrı zorlamıyor, ikna ediyorsa, böyle bir Tanrı kötülük kaynağı olamaz. İkinci olarak ise, dünyadaki mevcut olan kötülüklerden hareketle kötülük problemi tartışılmaktadır. İbn Sina'ya göre mutlak kötülük olmadığı için, ahlaki ve doğal kötülüklerden hareketle kötülük hakkında konuşabiliriz.³⁸⁸

İbn Sina evrende eksiklikler, cehalet, elem ve kederler, kuraklıklar, hastalıklar ve kıtlık gibi kötülükleri görüp, işitip ve bizzat yaşadığımızın farkındadır yani kötülüğün mevcudiyetini temelden reddetmez. İbn Sina kötülükleri bakımından *Doğal, Ahlaki ve Metafizik* diye üç kısımda ele alır. Evrende kötülükler çeşitlidir:

- a. Bilgisizlik, zayıflık ve yaratılıştaki eksiklik gibi birer nakise anlamıda olanlar.³⁸⁹
- b. İyiliğe aykırı ve onu engelleyen elem, keder, maddi ve manevi anlamdaki acı türünden kötülükler. Mesela, bir acı nedeniyle insan bazı iyiliklerin ortaya çıkmasını engelleyebilir. Keza,

adaletsizliğin gölgesi dahi bulunmaz. Bu düşüncelerle Platon, en yüce gücün, iyilik gibi kötülüklerin de kaynağı olduğu görüşünü reddeder. "O insanlarla ilgili olarak meydana gelen bazı şeylerden sorumludur; fakat onlarla ilgili çoğu şeyin sorumlusu O değildir. Zira hoşlandığımız iyi şeyler kötülerden çok daha azdır. İyi şeyleri ancak Tanrı'ya atfetmeliyiz; fakat kötülükler için, Tanrı değil, başka bazı sebepler bulmalıyız. Ayrıca bkz: Cafer Sadık Yaran, "a.g.e", s. 14.

³⁸⁷ Cafer Sadık Yaran, "a.g.e", s. 143.

³⁸⁸ Mevlüt Albayrak, "a.g.e", s. 233.

³⁸⁹ İbn Sina, "a.g.e", s. 163

güneş ışığına ihtiyaç duyan şeylere bulutun engel olması da böyledir. Ancak, bunlar da aslında kötülük değil, göreceli olarak, belli bir şeye göre kötülüktür.³⁹⁰

c. Bir de “yokluk” anlamında kötülük vardır ki bu ya zorunlu bir şey ya da zorunluya yakın faydalı bir şey sebebiyle olur. Filozofumuza göre aslında biri öz (zat) diğeri *ilinti* (araz) bakımından olmak üzere iki tür kötülüğü birbirinden ayırmalıdır. Zat bakımından yani metafizik kötülük “yokluk”tur. Kötülük sadece çoklukta (kesret) ve değişiklikte bulunur. Onun için Zorunlu Varlık (Tanrı)tan uzaklaştıkça, kötülük dereceleri artar, nihayet O’ndan en uzak olan madde alemi, kötülüğün en çok bulunduğu alandır. Bu görüşün Yeni-Eflatunculukla gösterdiği paralelliği burada hatırlamalıdır.³⁹¹

İbn Sina alemde üç çeşit kötülükten bahseder:

- a. Ahlaken yasaklanan ahlaki kötülük³⁹²,
- b. Herhangi bir sebeple duyulan elem ve keder gibi fiziksel kötülükler,
- c. Eşyada kemalin yoksunluğu anlamında olan metafizik kötülükler.

Hem ahlaki hem de fiziksel kötülükler, başkasına ettikleri kötü etkilerine göre kötü sayılırlar. Dolayısıyla kötülüğün neliği de, İbn Sina’ya göre kişinin durumuna bağlı olarak farklılık arz etmektedir.³⁹³ Elem de sevinç gibi zihni bir durumdur. Oysa ki, mevcut olma aynı zamanda da değişebilir olmak olduğuna göre, kötülüğün ontolojik varlığı da kaçınılmazdır. Ne var ki, bu değişimin içinde Tanrısal inayeti görmek gerekir:

“Alemde ortaya çıkan, semavatta, bitkiler ve hayvanlar aleminde gördüğümüz bu mükemmel nizamı inkar etmek olanaksızdır. Ortaya çıkmaları birbirinden farklı olduğuna göre mutlaka bir düzeni gerektirir. Bu hayat nizamındaki gayeyi anlamak gerekir. Buradaki sebep hayır içindir, kemal ise imkana göredir.”³⁹⁴

³⁹⁰ İbn Sina, “a.g.e”, s. 161.

³⁹¹ Necip Taylan, “a.g.e”, s. 156.

³⁹² Tam anlamıyla Fârâbî’nin eserlerinde sistemli bir yapıya kavuşan İslâm felsefesinin ana programı, Yunan felsefesinden alınan bazı fikirlerle İslâm inanç sistemi arasında, fikir seviyesinde bir terkibe ulaşmaya yönelmiştir. Aynı durum ahlâk ilmi için de söz konusu olmuştur. Eski Yunan filozoflarının ahlâkî terimlerle ilgili önemli tarif ve tasniflerini benimseyen İslâm filozofları, temeli Kuran ve Sünnete dayalı İslâm ahlâkını söz konusu tarif ve tasniflerden faydalanan sistemli bir şekilde açıklamaya çalışmışlardır. Bkz; Mehmet Aydın, “Ahlak”, D.İ.A, c. II, s. 10.

³⁹³ İbn Sina, “Metafizik I, Kitabı’ş-Şifa”, s. 137. Ayrıca bkz; İbn Sina, “Metafizik II, Kitabı’ş-Şifa”, s. 112-113.

³⁹⁴ Rafiz Manafov, “a.g.e”, s. 186-187.

Tanrı bilerek ve isteyerek fiziksel kötülüğü yaratmaz. Bu tür kötülükler (bunlar da arızidir), zamanda olan varlıklardaki gücü serbest bırakmakla ilgilidir. Güç (kuvve) eksik olduğu için, madde kötüdür.³⁹⁵ Bil-kuvvelik kötülük ve eksiklik ifade etmektedir.³⁹⁶

İbn Sina, “İlk Müdebbir kötülükten uzak olduğuna göre, sadece salt hayrı mümkün kılamaz mıydı?” sorusunu kendine sormuş ve şöyle cevaplamıştır:

Kötülüğün sebebi ve kaynağı olarak Tanrıyı gösteremeyiz. Bu ise, kötülük için bir başka sebep ve kaynak aramamız gerektiği sonucuna götürür. Ancak İbn Sina böyle bir sebep gösterme konusunda açık değildir. Ona göre iyilik ve kötülük birbirinden farklı iki tabiat olmayıp, hayır ve iyilikle varlık’ın aynı olduğu söyleyince, kötülük de iyilik sınırlarına girer. Buna göre, Necip Taylan’ın ifadesiyle, “fail, varlığın iyilik ve hayra iştirakine engel değildir ve evrende şayet kötülük varsa bu, münfail olan varlıktaki bir istidat eksiliğinden kaynaklanmaktadır.”³⁹⁷ Mesela ateşin özelliği onun yakıcı olmasıdır. Fakirin elbisesinin yanıcı olması gibi zengininki de yanıcıdır. Ateşin yakıcı olması kişiden kişiye, toplumdan topluma, devirden devire değişmez. Şimdi ateş ve yanıcı varlık bir arada bulununca, ateşin yakma özelliği ortaya çıkar. Bu sıfat üzere bulunan eşyalarda farklı farklı hareketlerin bulunması, onunla birleşmesinin varlığını ortaya koyar. Mümkün varlıkların bell bir kısmında kötülüğün feyezani zorunludur. Ateşin ya da suyun olmadığı bir dünya düşünülemez. Çünkü bunlar insanların yararına olan şeylerdir. Ateşin ve suyun yaratılması insanlara eziyet vermek ve onları eleme sevk etmek için değil, hayatı devam ettirmek içindir.³⁹⁸

İbn Sina kötülüğü daha çok ahlaki ve metafizik kötülük olarak ele almaktadır. Bu ayrımdan hareketle kötülüğün hem bu dünyada hem de ahirette olmak üzere iki şeklinden bahsetmektedir. Dünyasal haz ve elemeleri, insanın iyi ya da kötü olarak değerlendirmesi idrak güçlerine göre açıklayan İbn Sina, idrak gücüne haz veren şeye, yetkinlik ve iyi (hayr), ona elem veren şeye ise, felaketler ve kötü (şer) demektedir.³⁹⁹

³⁹⁵ İbn Sina’ya göre, başlangıçta bulunmayan (fakat ona sonradan yüklenen) her anlama araz (arızı) dendiği ve bu anlamda kötülüğün de madde de güç ve kuvvenin eksik olduğu için ona kötülük dendiği hakkında ayrıca bkz; Enver Uysal, “Hudud Risalesi Çerçevesinde Kindi ve İbn Sina Felsefesinin Temel Kavramları”, Emin Yayınları, İstanbul 2008, s. 95.

³⁹⁶ İbn Sina, “Metafizik I, Kitabu’ş-Şifa”, s. 165-166.

³⁹⁷ Hilmi Ziya Ülken, “a.g.e”, s. 268

³⁹⁸ İbn Sina, “Metafizik II, Kitabu’ş-Şifa”, s. 163.

³⁹⁹ İbn Sina, “İşarat ve’t-Tenbihat”, nşr. Süleyman Dünya, Beyrut 1993, IV, 11-12. Naklen ; Mevlüt Albayrak, “a.g.e”, s. 120.

Ona göre, bizleri ebedi mutsuzluğa götüren ya da onun sebebi olan, metafizik bilgisizliktir.

Bütün bu açıklamalar ışığında Filozofumuz için asıl olan iki kötülük vardır. Metafizik ve ahlaki kötülük. “*Ebediyyen mutluluktan dışlanan, metafizik bilgiye sahip olmayan ve ahlaksız olanlardır.*” İbn Sina bu iki kötülük çeşidi yanı sıra az da olsa fiziksel kötülüklerden de bahsetmektedir. Her hangi bir teodise için asıl problem, fiziksel kötülüklerle ilgilidir. İbn Sina’ya göre bu düzen, hayır düzenidir. İyilik, var olan her şeyin özünde istediği ve varlığını onunla tamamladığı şeydir. Yani İlahi Hikmet gereği her şey olması gereken yerdedir. Bu durumda varlık iyiliktir ve varlığın yetkinliği ise varlığın iyiliğidir. Tanrı her yönden iyiliktir ve noksanlıktan, kötülükten uzaktır.⁴⁰⁰

14. Sudur Nazariyyesi ve Kötülük İlişkisi

Yoksunluk da İbn Sina felsefesinde bir tür (metafizik) kötülük olarak ele alınmaktadır. Ona göre hayır, varlığını kemali olarak bilinmelidir. Bu kemalin yokluğu ise, şerdir. Hakiki nizam, sırf hayır olan, “zati Baridir”. Alemin nizamı ve hayrı O’nun zatından südur etmiştir. Öyleyse, O’nun zatından südur eden her şey, nizamdır ve hayırdır.⁴⁰¹

İbn Sina’ya göre Tanrı, önce kendi zatını bilir, herşey O’ndan taşar (feyz) ve O’nun bilgisine uygun olarak gerçekleşir. Bu demektir ki Tanrı, imkanlar dünyasını ve oradaki hayır nizamını bilir ve bu bilgiye uygun olarak mümkün alem en yetkin biçimiyle kendisinden taşar. İşte bu, Tanrı’nın hikmetinin eseridir. Hikmetli bir belirlemeyi ifade eden evren, o sebeple tam bir kozmostur, onda şaşırtıcı bir düzen ve açık bir hükmün sergilediği görülür. Evren, bir tedbirin ve düzenleyicinin eseridir. Madde, bitkiler ve hayvanlar dünyasındaki olağanüstü duru, bir rastlantının sonucu olamaz. Bu durum, Tanrı’nın ezeli ilmi ile kastettiği hayır ve yetkinliğin sonucudur yani *evrensel nizam Tanrı’nın ilminde içkindir, buna inayet de denir.*⁴⁰² Bu anlamıyla Tanrı-alem ilişkisinin en önemli yönünü oluşturan İnayet; Tanrı’nın kuşatıcı bilgisine uygun olarak alemin en güzel biçimde bulunduğunu ifade eder. Felsefe tarihinde Tanrı’nın adaletini ve alemin mevcut durumunu anlatmak için kullanılan *Teodise (adl-i ilahi)* terimi de bunu ifade eder.⁴⁰³

⁴⁰⁰ İbn Sina, “Metafizik II, Kitabu’ş-Şifa”, s. 163. Ayrıca bkz; Mevlüt Albayrak, “a.g.e”, s. 122.

⁴⁰¹ Mahmut Kaya, “Sudur”, XXXVII, D.İ.A, s. 467. Ayrıca bkz; Rafiz Manafov, “a.g.e”, s. 187.

⁴⁰² İbn Sina, “a.g.e”, s. 160.

⁴⁰³ Necip Taylan, “a.g.e”, s. 155.

Kötülük konusundaki görüşlerini tanıtmaya çalıştığımız ve ontolojisinde Tanrı'nın en yüce kemal sahibi, her şeyin kaynağı ve O'nun ilmi konusundaki görüşleri, İbn Sina'yı Tanrısal bir determinizme götürmüştür.⁴⁰⁴

İbn Sina, Allah'ın mahlukatı yaratmasından ve buradaki amaç veya amaçsızlıktan bahsederken; Allahın, kendi varlığı için başka hiçbir varlığa gerek duymayan, yaratmasında en küçük bir amaç taşımayan, yarattıklarından hiçbir şeyi esirgmeden her varlık türünü en yetkin biçimde yaratan, bundan dolayı da kelimenin tam anlamıyla melik, gani ve cömert olduğunu söyler.

Böylece Allah varlığın bir ve tek ilkesidir. Bu ilkeden diğer varlıkların nasıl ortaya çıktığı sorusuna gelince, sudurcu filozoflar gibi İbn Sina'ya göre de⁴⁰⁵ Allah'ın ilim sıfatı son derece önemli olup bütün varlıklar O'nun bilgisinden doğmuştur. Şu halde oluş ne tabii bir süreçtir ne de Tanrı'nın amacıdır; oluş, yalnızca O'nun kendisini bilmesinin zorunlu bir sonucu olarak gerçekleşmektedir. Ancak bu durum, oluşun ilk varlığın irade ve rızasının dışında olduğu anlamına gelmez.

İbn Sina'ya göre, ilk varlığın zâtı gibi yetkin olan bilgisinin ve inayetin sonucu olarak alem olabilecek en mükemmel biçimde var olmuştur. Bundan daha mükemmel bir alemin olması, dolayısıyla oluşun başka türlü açıklanması düşünülemez.⁴⁰⁶

İbn Sina'ya göre, zorunlu varlıktan hiçbir şekilde somut kötülükler sudur etmez. Tanrı, tabiat kanunlarında doğal olarak var olan iyi ve kötülüğün imkanlarının çeşitlerini sunar ve düzenler. Geri kalan basit bir şekilde yaratıkların yapmaya karar verdikleri şeydir.⁴⁰⁷

15. Gaye Delili ve Bu Delilin Kötülük Problemiyle Münasebeti

İbn Sina alemde Allah tarafından verilmiş bir gaye bulunduğunu ve alemin mümkün alemlerin en iyisi olduğunu kabul etmiştir. Ona göre alemde aslolan, iyiliğin hakim olmasıdır; fakat bunun yanında maddeden kaynaklanan kötülük de mevcuttur. Aslında kötülüğün bulunması da iyidir. Zira kötü olmasaydı, iyi ve güzel anlaşılamazdı. İbn Sina bütün bunlara inayet adını vermekte ve optimizmin müjdecisi olmaktadır. Alemde, maddedeki noksanlıktan dolayı gaye vardır ve alem, mükemmel varlık olan Allah'a ulaşmayı hedef edinmiştir. Halbuki Allah'ta

⁴⁰⁴ Mahmut Kaya, "Sudur", XXXVII, D.İ.A, s. 468. Ayrıca bkz; Necip Taylan, "a.g.e", 158.

⁴⁰⁵ İbn Sina'nın hareket noktasının feyz ve sudur nazariyesi olduğu, aynı zamanda filozofun sudurcu bir yol izlediği hakkında ayrıca bkz; Hilmi Ziya Ülken, "İslam Felsefesi Tarihi", s. 279.

⁴⁰⁶ Ali Durusoy, "İbn Sina", D.İ.A, XX, 327.

⁴⁰⁷ Mevlüt Albayrak, "a.g.e", s. 247.

hiçbir noksanlık bulunmadığı için O'nun gayesi de yoktur. Buna rağmen Allah, alemini sırf bir lutuf, inayet olarak meydana getirmiştir.⁴⁰⁸

İbn Sina'ya göre Allah'ın alemini yaratmada bir gayesi bulunmasa da alemde mevcut her şeyi belli bir düzene göre yaratmıştır. Alemdeki bütün hareketler, oluş ve bozuluşlar, onlara verilmiş bir düzen doğrultusunda cereyan eder. Semavi varlıklar, hayvanlar, nebatlar, hülasa bütün varlıklardaki olağanüstü düzen asla inkar edilemez. Alemde tesadüfe yer yoktur.⁴⁰⁹

Vacibu'l-Vücut'da⁴¹⁰ bir gaye bulunmadığına göre, varlıkların yaratılması nasıl izah edilecektir? İbn Sina'ya göre Allah, alemini bir inayet olarak yaratmıştır. “Alemde tesadüfün bulunmayışı, belli bir düzenlemeyi gerektirir. Bunu anlamak için de inayeti bilmek gerekir. İnayet, Allah'ın kendi zatını ve kendi zatından dolayı alemde gerçekleşen iyilik (hayr) nizamını bilmesidir. Vacibu'l-Vücut, bu iyilik ve kemalin sebebidir; iyiliğin böyle gerçekleşmesinden de memnundur. Allah, iyilik nizamını, imkan dahilindeki en güzel şekilde düşünmüş, alem de O'nun bu düşüncesi doğrultusunda en güzel ve en mükemmel şekilde feyezan etmiştir. İnayetin manası budur.”⁴¹¹

Alem, mümkün olan en mükemmel ve en iyi şekilde meydana gelmiş olmasına rağmen, onda kötüye, noksan varlıklara da yer vardır. İbn Sina, üç türlü kötülükten bahseder:

- a. Cehalet, yaratılıştaki noksanlık ve zayıflık gibi noksanlık bildiren kötü,
- b. Elem ve gam gibi kötü.
- c. Kötülenmiş fiiller (günahlar)⁴¹²

Alemde bulunan bu kötülükler maddeden ve maddedeki noksanlıktan kaynaklanır. Bunlar, fertlerde bazen görülen, arızı durumlardır. Nevilerde ve türlerde ise kötünden iz yoktur. Esasen alemde kötünün bulunması bile bir gayeye mebnidir. Kötü, alemin gerçek gayesine,

⁴⁰⁸ İbn Sina, “el-İşarat ve't-Tenbihat” s. 145. Ayrıca bkz; H. Ömer Özden, “İbn-i Sina Descartes Metafizik Bir Karşılaştırma”, s. 237.

⁴⁰⁹ İbn Sina, “Metafizik II, Kitabı's-Şifa”, s. 30.

⁴¹⁰ İbn Sina, varlıkların meydana gelirken birbirilerine sebep-eser bağı ile bağlı olduklarını ifade ediyor. Allah'tan başka bütün varlıklar, öz itibarıyla mümkün oldukları için, varlıkların bir sebebin eseridir. Bu sebepler, sonsuz sayıda olabilir. Çünkü mümkün bir varlık, hem sebeptir, hem eserdir; dolayısıyla birbirilerinin sebep ve sonuncusudur. Mesela baba kendi çocuğu için sebeptir, ama kendi babası da onun için sebeptir. Böylece bir baba hem çocuğunun sebebi, hem de babasının eseri olur. Bunların hepsi de izafi, nisbi sebeplerdir. Bu durum hep aynı devam edecek olursa sebepler zinciri sonsuza uzayabilir; ama İbn Sina, teselsülü reddetmiştir. O halde bütün mümkün sebeplerin, kendisi eser olmayan bir sebepte durması gerekir ki bu, Vacibu'l-Vücut yani Allah'tır; Bkz: H. Ömer Özden, “a.g.e”, s. 217-218.

⁴¹¹ İbn Sina, “a.g.e”, s. 160. Ayrıca bkz; H. Ömer Özden, “a.g.e”, s. 135.

⁴¹² İbn Sina, “a.g.e”, s. 165.

mükemmelliğin anlaşılmasına bir yardımcı ve bir vesiledir. Kötü olmasaydı, iyinin ve güzelin değeri anlaşılamazdı.

Alemde mevcut her şey yüce aleme duydukları sevgiden dolayı Allah’a ulaşma arzusu içindedirler. Halbuki yüksek sebepler dünyevi ve insani gayeler doğrultusunda çalışmazlar. O halde gaye, aleme, insana mahsus bir durumdur. Çünkü gaye, bir noksanlıktır. Halbuki Allah, mükemmeldir. Bu itibarla Allah’ın gayesi yoktur.⁴¹³

Medem ki alemde her şey bir gayeye doğru gidiyor, o halde alemde birçok gaye sebepten söz edebiliriz. Fakat mevcut bütün gai sebepler sonludur; sonsuz olan tek gai sebep, Tam Sebep (İllet-i Tamamiye) olan Allah’tır. Bütün sonlu gai sebepler, gaye sebep oluşlarını, nihai gaye olan Allah’a borçludur.

İbn Sina alemde bulunan her şeyin belli bir gayeye ve düzene göre çalıştığı, gayesiz ve abes olarak nitelenebilecek hiçbir şeyin olmadığı görüşündedir. Alemde bulunan bu düzen Allah tarafından verilmiştir ve her şey bu kanuna göre hareket eder. İbn Sina’ya göre alemde iyilik ve güzellik hakimdir. Ama bunun yanında alemde kötü ve kötülük de bulunur. İbn Sina günah, üzüntü ve vücut yapılarında noksanlık bulunan (hilkat garibeleri) varlıkları kötü olarak değerlendirmiştir. O, alemdeki bu düzene inayet ismini veriyor.⁴¹⁴ Alemde çirkinin ve kötünün bulunması da aslında inayetin gereğidir. Kötü ve çirkin bulunmasaydı, iyi ve güzel anlaşılamazdı.

İbn Sina alemde mevcut gayeliliği kabul ederek finalist olmaktadır. Alemde kötülük bulunmasına rağmen bunun maddeden kaynaklandığını ve arızı olarak bulunduğunu, asıl olanın ise iyilik olduğunu kabul ederek de optimizmin ilk temsilcilerinden olmaktadır. Madde aleminde rastlanan kötülüğe, mana aleminde asla rastlanmaz.⁴¹⁵

16. Kainattaki Gayelilik Bağlamında Tesadüf’ün İmkansızlığı

Filozofumuza göre alemde, bazı ender durumlar hariç, şansa ve tesadüfe yer yoktur.⁴¹⁶ İbn Sina’ya göre sebep-sonuç arasında zaruri bir bağ bulunması, varlıkların Vacibu’l-Vücut’dan zaruri olarak sudur etmesi ve nihayet alemde tesadüfe yer vermemesi, onda bir determinizm

⁴¹³ İbn Sina, “el-İşarat ve’t-Tenbihat” s. 145.

⁴¹⁴ İbn Sina, “Metafizik II, Kitabu’ş-Şifa”, s. 160.

⁴¹⁵ İbn Sina, “a.g.e”, s. 164-165.

⁴¹⁶ İbn Sina, “a.g.e”, s. 30.

bulunduğu sonucuna götürüyor. İlgili konularda İbn Sina'nın zarureti nasıl esnek bir hale getirdiğinde bahsetmiştik. Burada tesadüfe nasıl izah getirdiğini izah etmeye çalışacağız.

Alemde tesadüfe yer olmayışı, ilk bakışta bir determinizme ve alemin mekanik olarak işlediği sonucuna ulaşmaya yol açıyorsa da, kuvvetli bir imana sahip olan İbn Sina'nın tesadüfe ve şansa yer vermemesi son derece normaldir. Esasen ona göre tesadüfmüş gibi görünen bir takım hadiseler meydana gelebilir. İşte bunlar, mucize ve kerametlerdir. Şifa ve Necat'ta mucizeyi derinlemesine inceleyen İbn Sina'ya göre⁴¹⁷ mucize, Allah'ın emri, izni ve isteği ile pergamberlere verilen özel durumlardır. Aynı şekilde kerametler de Allah'ın bazı insanlara (veliler) bahsettiği, alışılmış hadiselerle aykırı olan hallerdir.⁴¹⁸

İbn Sina, mucize ve keramete de yer vermekle, alemde katı bir determinizm⁴¹⁹ bulunmadığını, hele hele mekanizme hiç yer olmadığını açık bir şekilde göstermektedir. Ona göre her şeyin gerçek sebebi Allah'tır. Alemde mevcut düzen de, mucize ve kerametler de hep ilahi bir tertibe işaret etmektedir. Alemde faydasız ve boş hiçbir şeyin bulunmadığı aşıkardır. Bütün bunlar Allah'ın varlığının delilleridir.⁴²⁰

İbn Sina da alemin, Allah'ın kanunları çerçevesinde işlediğini kabul etmekle beraber, onda mekanizm yoktur. Çünkü İbn Sina, alemde cereyan eden düzenin bazen mucize ve keramet yoluyla bozulabileceğini kabul eder. İbn Sina tesadüf kabul etmez, zira her şey bir sebeple meydana gelir. Ama her sebep her zaman aynı sonucu vermeyebilir. Zira bazen alemdeki düzene muhalif olan hadiseler cereyan edebilir. Peygamberlerden sadır olan mucizeleri ve velilerle görülen kerametleri kabul eden İbn Sina, bu görüşüyle mekanizme de, determinizme de geçit vermez.

⁴¹⁷ İbn Sina, "el-İşarat ve't-Tenbihat" s. 193.

⁴¹⁸ İbn Sina, "a.g.e", s. 201-202, 203.

⁴¹⁹ Determinizm (belirlenimcilik) ayırım gözetmeksizin dünyadaki tüm olayların daha önce gerçekleşmiş başka olayların sonucu olduğunu, söz konusu bu olayların zorlamasıyla yeni olayların oluştuğunu savunan görüştür. Olaylar arasında nedensellik ilişkisi olduğunu savunan determinizmde (belirlenimcilik) gelecekte ortaya çıkacak olaylar, geçmişte ortaya çıkmış olayların kesinliği ve değiştirilmezliği oranında kesin ve değiştirilemez olaylardır. Ayrıca bkz; Abdullah Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun. Ümit Hüsrev Yolsal, (Heyet) "a.g.e", s. 189; Determinizmin (belirlenimcilik) tam karşıt kutbunu oluşturan indeterminizm (belirlenmezcilik), "determinism" düşüncesinin anlaşılması aracılığıyla daha iyi ortaya konabilir. Indeterminizm görüşü, olayların kendilerinden önce gelen olaylar ya da nedenler tarafından belirlenmediğini savunur. Kimi felsefeciler "indeterminism" terimini gelecekteki olayların ilkece kestirilemez olduğunu savunan görüşü nitelemek için kullanılmaktadır. Indeterminizm düşüncesine göre, birbirini izleyen olaylar hiçbir biçimde nedensel olarak bağlantılı değildir; yalnızca birbirini izleyen olaylar söz konusudur, o kadar. Ayrıca bkz; Abdullah Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun. Ümit Hüsrev Yolsal, (Heyet) "a.g.e", s. 190.

⁴²⁰ İbn Sina, "a.g.e", s. 201-203.

Bununla birlikte Allah'tan fiillerin sudurunu zaruri olarak kabul eden İbn Sina, bunun Allah'ın isteği doğrultusunda gerçekleştiğini kabul etmesine rağmen, yine de ilahi bir determinizmden söz edilebilir.⁴²¹

İbn Sina'ya göre, Tanrı'nın maksatları biz insanlarınkine benzemez. O, varlığı bütünü ile, biz ise cüz'ileriyle bilir ve kavrarız. Onun için İbn Sina hayır ve şerrin hikmetini anlama bakımından insanın, Hakk'ın hikmetini kavrayamayacağını savunur. Aslında insana iyiyi kötüden, yararlıyı zararlıdan, güzeli çirkinden ayırt etme yeteneği verilmiştir, ama ilahi hikmetlerin künhünü anlama yeteneği verilmemiştir.⁴²²

17. Yaratma ve Kötülük İlişkisi

İbn Sina'da oluş, meydana geliş, sudur demek olduğuna göre bu nazariyeye yaratma gözü ile bakabilir miyiz? İbn Sina, yaratmayı ifade edebilecek çeşitli terimler üzerinde durmakta ve yeri geldikçe bunları izah etmektedir.

Bu terimlerden biri 'halk' kelimesidir. Kur'an'da sıkça kullanılan bu kelime⁴²³ İbn Sina'ya göre birkaç anlam ifade eden müşterek bir isimdir. Birinci anlamda her hangi bir şekilde varlık kazandırmayı ifade eder, ikinci anlamda nasıl olursa olsun, madde ve şekilde meydana gelen varlığı ifade eder. Bu mana, varlıkta madde ve sureti gerekli görüp, kuvve halinde bulunan bir şeye varlık kazandırmayı anlatır. O halde İbn Sina'ya göre halk kelimesi, yoktan yaratma anlamında değildir.⁴²⁴

İbn Sina'nın çokça kullandığı diğer bir terim, ibda'dır. Ona göre ibda, var olmayan bir şeyi, bir sebebin vasıtasız olarak vücuda getirmesi, o şeyi tesis etmesidir. Öyle ise ibda'nın manası, halk kelimesinden daha şumullüdür. Çünkü ibda, mevcut olmayan, suretsiz ve maddesiz

⁴²¹ Mahmut Kaya, "Sudur", XXXVII, D.İ.A, s. 468. Ayrıca bkz; H. Ömer Özden, "a.g.e", s. 220; Ayrıca bkz; Necip Taylan, "a.g.e", 158.

⁴²² Cafer Sadık Yaran, "a.g.e", s. 152.

⁴²³ Kuran'ı Kerim'de "halaka" kelimesi geçen ayetler için bkz; Enam, 6/1; Nisa, 4/1; Muminun, 23/12; Araf, 7/11; Rahman, 55/15; Nahl, 16/17; Maide, 5/110; Ankebut, 29/17; Muminun, 23/14; Rad, 13/16; Nisa, 4/119; Rum, 30/30; Şuara, 26/166; Şuara, 26/137; Sad, 38/7; Kalem, 68/4; Bakara, 2/102. Ayrıca bkz; Rağib el-İsfahani, "Müfredat li Elfazil-Ku'ran", *halaka* maddesi, s. 296-297; Ayrıca bkz: Muhammed Fuad Abdulkaki, "Mucemul Mufehres Lielfazil Ku'ran'il Kerim", Darul Marife, Beyrut, Lubnan, 1414/1994, s. 307.

⁴²⁴ İbn Sina'ya göre "halk" kavramı, maddesi ve sureti olan varlığın meydana gelişini ifade ettiği gibi, herhangi bir maddesi olmayan varlığın yoktan yaratma yoluyla meydana gelişini de ifade etmektedir. Ancak İbn Sina bu "mevcut olmayanı, suretsiz ve maddesiz olanı, sureti ve maddesi ile ir bütün olarak var etme, yoktan yaratma, aracısız ve bir sebepten bağımsız olarak var etme" anlamını "ibda" kavramında daha net olarak vurgulamaktadır. Ayrıca bkz; İbn Sina, "a.g.e", s. 136-137. Ayrıca bkz; Enver Uysal, "a.g.e", s. 129-130. Bundan dolayı Farabi ve İbn Sina'nın da yaratmayı ifade etmek için "halk" yerine daha çok "ibda" kavramını tercih ettikleri anlaşılmaktadır. Bkz; Enver Uysal, "a.g.e", s. 130.

olanı, sureti ve maddesi ile bir bütün olarak var kılmayı anlatmaktadır. Bu yolla varlık kazanan şey, öz itibariyle varlığı bulunmayan (leys), varlığını (eys) başkasına borçlu olandır. O halde ibda, zat itibariyle mutlak olarak var olmayan bir şeyi her hangi bir alet, madde, zaman ve başka şeylerin vasıtası olmaksızın yaratmak demektir. Ona göre “bir şeyin varlığı mutlak olarak mevcut değilse, sonradan ise, bir sebepten sudur ediyor demektir. İşte bu sudur, ibdadır.”⁴²⁵

İbn Sina “leys” (yok) kelimesini kullanıyor. Bu kelime, zatı itibariyle mevcut olmayan, fakat bir sebepten sudur eden anlamını taşıyor. Yokluk manasına gelen “adem” kelimesini ise kullanmamaya gayret ediyor. Çünkü ona göre mutlak yokluk, bir şeyin var olmasına manidir. Böylece o, “yoluktan” demek yerine “yoktan” yani “yok iken” demeyi tercih ediyor.

İbn Sina’nın sözünü ettiği yok olma (leys) hali, var olma (eys) halinden öncedir. Ancak bu öncelik, zaman bakımından olan bir öncelik değil, zihinde zat itibariyle olan bir önceliktir. Dolayısıyla var olma halinin var olmama durumuna göre olan sonralığı da zaman bakımından değil zat bakımından olan sonralıktır.⁴²⁶

O halde İbn Sina, dört çeşit yaratma kabul etmektedir. Bunlardan, yoktan yaratma anlamına gelen ibdayı değerlendiren daha üstün kabul ediyor.⁴²⁷

Bilindiği üzere yaratmak, irade ile olur. Halbuki sudurda bir zaruret vardır. İşte İbn Sina bu zarureti sevgi ve rıza ile yumuşatmaktadır. Vacibu’l-Vücut aşk yani sevginin bizzat kendisi olduğu gibi, aynı zamanda hem açık (seven), hem de maşuk (sevilen)tur. Vacibu’l-Vücut’u kendisine yönelten ve zatı hakkında düşündüren de bu sevgi ve muhabbettir. Diğer taraftan Vacibu’l-Vücut’dan varlıkların sudur etmesine mani olacak hiçbir kuvvet yoktur. Varlıkların kendisinden taşması, O’nun bilgisi dahilinde ve O’nun rızası, isteği ile olmaktadır. Eğer Allah, varlıkların kendisinden sudur etmesine razı olmasaydı, hiçbir varlık meydana gelemezdi.

Böylece İbn Sina, Allah’ın iradesi ile varlıkların sudur ettiğine işaret etmekte, bununla birlikte ilerde izah edileceği üzere Allah’ın irade ve kudretini O’nun ilmi ile açıklamaktadır.⁴²⁸ Diğer taraftan “alemden mevcut olan nizam O’nun iradesi ile gerçekleşmiştir.” ifadesi de sudurdaki zarureti yumuşatmaktadır. Fakat Allah’ın iradesi, bizimki gibi değildir. O, zatından kaynaklanan bir irade sahibidir ve bu, sırf aklidir.

⁴²⁵ İbn Sina, “a.g.e”, s. 139-140.

⁴²⁶ İbn Sina, “a.g.e”, s. 138. İbn Sina, zat bakımından olan sonralığa şöyle bir misal vermektedir; “Zat bakımından olan sonralık, senin “elimi hareket ettirdim ve anahtar hareket etti” veya “sonra anahtar hareket etti” demene benzer. “Anahtar hareket etti ve elimi hareket ettirdim” veya “sonra elimi hareket ettirdim” demezsin. (Elin ve anahtarın hareketi) zaman bakımından beraber olsa da bu zat bakımından sonradır. Ayrıca bkz; İbn Sina, “a.g.e”, s. 138.

⁴²⁷ İbn Sina, “a.g.e”, s. 138-139.

⁴²⁸ Hayrani Altıntaş, “a.g.e”, s. 52-53. Ayrıca bkz; H. Ömer Özden, “a.g.e”, s. 90-91.

Alemde mevcut bulunan düzen de, O'nun iradesine delalet etmektedir. Çünkü O, alemdeki bütün iyilik düzeninin mebedidir.

Allah, iyilik ve nizamın feyzanındaki kemalin kendi zatından kaynaklandığını bilir. Sudurda, failden meydana gelen her varlık, faili için bir kemaldır ve istenen de budur. Bu sebeple fail, mürididir (isteyen). Dinde otaya konan da budur.⁴²⁹

İbda kelimesi, Kur'an'da "bedi" şeklinde vardır⁴³⁰ ve Allah'ın isimlerinden biridir. "Allah, semavat ve arzın Bediidir (en güzel ve eşsiz yaratandır)...⁴³¹ ayetinde geçen "bedi" kelimesine müfessirler maddesiz, zamansız ve benzeri bulunmaksızın yaratmak anlamın veriyorlar. O halde İbn Sina'nın bu konudaki ifadeleri ile Kur'an-ı Kerim'in açıklamaları bazı noktalarda birbirine benzemektedir. Bu da İbn Sina'nın İslami izahlara verdiği değeri göstermektedir.⁴³²

Diğer taraftan Kur'an-ı Kerim'de çok sık kullanılan "halk" kelimesinin de yaratmanın çeşitli türlerini karşıladığını görüyoruz. Bunlar içerisinde dikkatimizi çeken manalardan biri de mevcut bir şeyden yeni bir varlık icad etmektir. Muhtelif sureler içerisinde geçen bu ayetlere bir örnek vermek, meselenin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır: "Andolsun ki insanı kuru balçıktan, işlenebilen kuru topraktan yarattık. Cinleri de daha önce, dumansız ateşten yarattık."⁴³³ Bu ayette insan, daha önce yaratılmış olan topraktan, cinlerin ve başka bazı ayetlerde de şeytanın, ateşten yaratılmış olduğunu görüyoruz. Burada dikkatimizi çeken husus, insanın mevcut bir şeyden yaratılmış olduğudur. Fakat buna rağmen insan, daha önce insan olarak var değildir; önce yok iken, sonra var edilmekte, yaratılmaktadır.⁴³⁴

İbn Sina da daha önce açıkladığımız gibi "halk" kelimesine vasıtalı veya vasıtasız var etme anlamını veriyor. Aynı şekilde "halk" ona göre maddesi ve sureti ile var kılma manasıdır.

⁴²⁹ H. Ömer Özden, "a.g.e", s. 91.

⁴³⁰ "Bede" kelimesi, ilk defa yaratmaq, icad etmek, ilk defa ortaya çıkarmak, ilk eden, düzenlemek; İbn Manzur, "Lisanul-Arab", I-XIV, Daru-Sadir, Beyrut, t.y, XIII, 6-7. yarattığı şeyin benzeri olmamak, ettiği şeyi güzel bir şekilde etmek, bir şeyi ortaya çıkarmak; İbrahim Medkur "Mucemul-Vasit", I-II, Darud-Daave, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1986, I-II, 43-44. manaları vardır. Kur'an-ı Kerim'de "bede" fiili, göklerin ve yerin yoktan var edilmesi; Bakara, 2/117. ilk ve birinci olmak; Ahkaf, 46/9. manasına gelir; Rağib el-İsfehani, "Mufredat Elfazu'l-Kur'an", Daruş-Şamiyye, Beyrut, 1418/1997, "bede" maddesi, s. 110-111.

⁴³¹ Bakara, 2/101; Enam, 6/117.

⁴³² İbn Sina, "a.g.e", s. 138-139.

⁴³³ Hicr, 15/26-27; Bu ayetlerin sayısını artırmak mümkündür: Araf, 7/11-12, 54; Hacc, 15/5; Mü'minun, 23/12-14; Ankebut, 29/44, 61; Yasin, 36/77; Sad, 38/15-16; Mü'min, 40/67.

⁴³⁴ Enver Uysal, "a.g.e", s. 166. Ayrıca bkz; Hayrani Altıntaş, "a.g.e", s. 100-101.

Bu ifade Kur'an-ı Kerim'de geçen "Andolsun ki sizi yarattık, sonra şekil verdik..."⁴³⁵ ayetiyle birleşiyor.⁴³⁶

İbn Sina, "İbda" şeklinde olan yaratmayı akıllara, "halk"ı tabii varlıklara tahsis etmektedir. Bu suretle İbn Sina, sudur nazariyesi yoluyla alemde meydana gelmiş bulunan varlıkların nasıl meydana geldiğini, akli bir surette ve cesurca ele almış ve işlemiştir. Tabii olarak akli aşan bir konunun akla dayalı olarak çözülmeye çalışılması, birçok problemi de beraberinde getirmiştir. Sudurdaki zaruret tamamen ortadan kaldırılmadığı gibi varlığın yine bir varlıktan yani Allah'ın zatından taşması –her ne kadar yok iken var olmuşlarsa da- yoktan yaratmanın nasıl olduğunu izahta yeterli olamamıştır. Üstelik mümkün varlıkların zaman bakımından değil zat bakımından sonralığı da problemin artmasına ve Gazzali'nin bu hususta bilinen tepkilerine yol açmıştır.⁴³⁷

Gazzali'nin esas tepkisine yol açan husus, İbn Sina ve ondan önceki Meşşailerin zamanı kadim olarak kabul etmeleri ve varlıkların meydana gelişlerine zamanda bir başlangıç tayin etmemeleridir.⁴³⁸ Gazzali'nin bu konudaki tenkitleri haklı gibi görünüyor. Zira zamanın kendisine ve varlıklara zamanı bir başlangıç tayin etmemek, Allah'tan başka ezeli varlıkların bulunduğunu kabul etmek gibi bir sonuca götürür ki, bu İslam inancına aykırı bir durumdur.⁴³⁹

Filozofumuz, alemin zaman bakımından bir başlangıcının olamayacağını sebep-eser münasebetiyle de izah etmeye çalışır. İbn Sina, sebep ile sonuç arasındaki bağın zaruretiyle inandığı için, sebep ile eserin de mevcut olacağını kabul eder. Sebep varsa eser de var, sebep yoksa müsebbeb de yoktur. Sebep, eserinden zaman bakımından değil, zat itibariyle öncedir. Kısacası sebep ile sonuç (müsebbeb-eser) arasında zaman farkı olmadığı için, beraber bulunurlar. İbn Sina bunu el ile elde bulunan anahtar veya yüzüğün hareketini örnek göstererek izah eder. Eldeki anahtar veya parmaktaki yüzüğün hareketi, elin hareketine bağlıdır. Elde veya parmakta

⁴³⁵ Araf, 7/11.

⁴³⁶ H. Ömer Özden, "a.g.e", s. 92. Ayrıca bkz; Enver Uysal, "a.g.e", s. 129-130.

⁴³⁷ Mahmut Kaya, "Sudur", XXXVII, D.İ.A, s. 467-468.

⁴³⁸ İbn Sina, sudur nazariyesini, aynı zamanda hususiyle Gazzali tarafından ağır tenkitlere uğramış olan kainatın hadis değil, kadim olduğunu ve bunun da hangi tarzda olduğunu açıklarken şöyle demektedir: Birinci, varlık bakımından ikinciden Birinci, varlık bakımından kinciden *önce*'dir. Bundan dolayı akl, "Zeyd elini hareket ettirdiğinde anahtar da hareket eder" veya "Zeyd elini hareket ettirdi sonra anahtar hareket etti" sözlerimizi kesinlikle yadırgamaz. Ama her ne kadar aklın kendisi "anahtar hareket edince Zeyd'in elini hareket ettirdiğini anladık" dese de "anahtar hareket edince Zeyd elini hareket ettirdi" sözümüzü yadırgar. Zira iki hareket, zamanla beraberce var olsalar da akıl, birisi için öncelik diğeri için sonralık farz etmektedir; çünkü birinci hareketin varlığının sebebi, ikinci hareket değilken, ikinci hareketin varlığının sebebi, birinci harekettir. Bkz: İbn Sina, Metafizik I, Kitabu's-Şifa, Litera Yayıncılık, Çev: Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul 2004, s. 147.

⁴³⁹ Abdurrahim Güzel, "Karabağı ve Tehafüt ü", Acar Matbacılık, İstanbul 1991, s. 154-155.

bir hareket olduğu anda anahtar veya yüzük de harekete geçer. Burada anahtar ile elin veya parmak ile yüzüğün hareketleri sırasında aralarında zaman farkı olmamasına rağmen anahtarın ve yüzüğün hareketi, ele ve parmağa bağlıdır. Alem ile Allah arasındaki ilişki filozofumuza göre bu misaldeki gibidir.⁴⁴⁰

Taş ve toprak gibi cansızlar aleminde canlıların gelişme ve algılama özelliği görülmez. Bitkiler gelişir, ancak hayvanlar gibi algılama özellikleri yoktur. Hayvanların ise hem gelişme, hem algılama özellikleri vardır. Bütün bu özellikler onların varoluş aşamalarından, derecelerinde gelir. Yoksa tümünün önce aynı durumda olduğu, sonradan Yaratıcı'nın birisine algılama ve kavrama yeteneği ile birlikte gelişme yeteneği verdiği, birisine hiçbirisini vermediği, birisine de sadece birini verip diğerini vermediği söylenemez. İbn Sina bu konuya temas ettiği bir cümlesinde şöyle der:

“Ma ce'alallahu-l-mişmişete mişmişeh. Bel evcedeha” Yani Allah zerdaliyi zerdali kılmadı, onu icat etti.

Burada zerdali örnek olarak anılmaktadır. Kastedilen bütün varlıklardır. Allah, eşyayı yaratmıştır ve onlar özlerine birbirlerinden farklıdır. Allah zerdaliyi, elmayı, narı ve diğer şeyleri yaratmıştır. Ancak, bu, onların tümünün başlangıçta tekdüze olması ve sonradan Allah'ın onlar arasında farklılık ve aykırılık yaratmış olması demek değildir.⁴⁴¹

Kur'an-ı Kerim'in burada çok latif bir ifadesi vardır: Fir'avun, Hz. Musa'dan ve kardeşi Hz. Harun'dan, “sizin Rabbiniz kimdir?” diye sorar: Hz. Musa'nın ağzından şu cevap verilir:

“Rabbimiz, O'dur ki her şeye özel yaratılışını verdi, sonra da onu hedefe doğru hidayet etti, iletti.”⁴⁴²

Burada ilgi çekici nokta “halkahu” kelimesinde görülmektedir. Zamire yapılan izaften, “her şeye yaratılışını verdi” buyruluşundan anlaşılmaktadır ki, her şeyin özel bir yaratılışı vardır ve bu yaratılış kendine özgüdür, kendine aittir. Diğer bir deyişle her şey, varlık türlerinden, varoluş biçimlerinden yalnızca belirli, özel bir tanesini benimseyebilir. Başkasını değil.⁴⁴³

⁴⁴⁰ İbn Sina, “el-İşarat ve't-Tenbihat”, s. 138. Ayrıca bkz; İbn Sina, “Metafizik I”, s. 147.

⁴⁴¹ Murtaza Mutahhari, “a.g.e”, s. 164-165.

⁴⁴² Taha, 20/50.

⁴⁴³ Murtaza Mutahhari, “a.g.e”, s. 165.

18. “İyi ve Kötü Sorunu”nun Vahiy Işığında Çözülmesi

İbn Sina’ya göre hiç kimse akıl adına dini bilginin imkansız ve gereksiz olduğunu ileri süremez. Nitekim vahyin ışığı olmadan iyi ve kötü sorunu çözülemez; çünkü insan iyi ve kötü sorunu karşısında salt akıl düzeyinde kalamaz, objektif düşünemez ve objektif davranamaz. Bu değerlere ilişkin durumlarda duygular da harekete geçip İnsanı sübjektif yargılar vermeye ve hareket etmeye zorlar. İnsanı tutkuları konusunda uyararak onlara kapılmaktan koruma ve akla göre davranmaya yöneltmede dinin varlığı gerekli olup onun yerini başka bir şey tutamaz.⁴⁴⁴

⁴⁴⁴ Ali Durusoy, “İbn Sina”, D.İ.A, XX, 330.

SONUÇ

İbn Sina, kötülük problemiyle alakalı bilgi, izah ve açıklamalarını yazmış olduğu eserlerinin değişik bölümlerinde ele almıştır. Nitekim filozof bu problemi Allah'ın inayeti bağlamında, sudur nazariyesi çerçevesinde ve kaderle ilişkilendirerek ortaya koymuştur.

İbn Sina'nın felsefi düşüncesinde mutlak anlamda kötülük olmadığı için, filozof ahlaki ve doğal kötülüklerden hareketle kötülük problemini açıklamıştır. Nitekim İbn Sina, alemde ahlaken yasaklanan ahlaki kötülük, herhangi bir sebeple duyulan elem ve keder gibi fiziksel kötülükler, eşyada kemalin yoksunluğu anlamında olan metafizik kötülükler olmakla üç çeşit kötülükten bahseder.

Ayrıca İbn Sina'ya göre, eşyanın yetkinlikten mahrum oluşu bir kötülük çeşidi olduğu gibi, yetkin olan eşyanın yalnız ve eksik kullanılması da kötülüğün farklı bir çeşididir. Böylece İbn Sina, kötülüğün meydana gelmesinin sebeplerinden birinin maddenin kamillikten uzak olduğuna bağladığı gibi, aynı zamanda kamil ve tam olan maddenin (varlıkların) insan oğlu tarafından yalnız tarzda (yolda) kullanılmasının da kötülük türlerine gireceğini vurgulamıştır.

İbn Sina'nın kötülük problemi konusunda günümüze ışık tutan; “kamil ve tam olan maddenin (varlıkların) insan oğlu tarafından yalnız tarzda (yolda) kullanılması”nın kötülüğün bir çeşidi ve başlıcalarından olmasına misal olarak, atom enerjisinin milyonlarca insanın ölümüne sebep olmasını göstermek mümkündür. Nitekim İbn Sina'nın yukarıdaki ifadesiyle, atom enerjisinin milyonlarca insanın ölümüne sebep olması, onun (maddenin veya varlığın) kendiliğinden kötü olduğu için değildir. Madde ve varlık, yetkin olmakla beraber bu yetkinlik ve kamilliğin, (özgür irade sahibi insan tarafından) yanlış kullanılmasından kaynaklanmaktadır.

Filozof tabii kötülükler konusunda, bu tür kötülüklerin de müstakil varlığının olmadığını söyler. İbn Sina, tabii olaylarda kötülük olarak algılanan ve kötülüğe neden olan şeyin, tam ve kamil yaratılıştaki vuku bulan geçici bir noksanlık ve eksikliğin sebebiyet verdiğini ifade eder.

İlahi inayet açısından da kötülük problemini açıklayan düşünür Mutlak İyi olan Tanrı anlayışı ile mutlak kötülüğün bağdaşmayacağını belirterek, kötülüklerin geneli kuşatmadığını ve azınlıkta kaldığını, aynı zamanda genel düzen içerisinde azınlıkta kalan kötülüklerinde arızı (geçici) ve genel düzen içindeki bir eksiklik ve noksanlık sebebiyle kötülüğün var olduğunu vurgular. Bu anlamda İbn Sina'ya göre kötülüklerin varlığı yokluktan ibarettir ve onların kendi bağımsızlığı yoktur.

Genel olarak İbn Sina'nın kötülük problemine (ilahi kaderde şerrin varlığı meselesine) yaklaşımına baktığımızda İbn Sina kötülük probleminin, Tanrı'ya olan inancı irrasyonel kılacağı veya onu tamamen ortadan kaldıracağı güçte olmadığını (olamayacağını) açıklamış ve kendinden sonra gelen düşünürlerle de, kötülüğün iyimserci versiyonunda ilham vermiştir.

Felsefe literatüründe Leibniz'in Kötülük Problemi karşısında, iyimser bir tavır takınan ve iyimserliği savunan biri olarak öne çıkarılması ve hususiyle "iyimserlik" düşüncesinin Leibniz'e dayandırılmasının ve O'na bağlanmasının, sorgulanması gereken bir bilgi olduğu kanaatindeyim. Düşünce tarihine objektif olarak bakarsak Leibniz'den önce de birçok düşünürün Kötülük Problemi karşısında iyimser ve iyimserci olduğunu görmek mümkündür. Nitekim, tarihen Leibniz'den daha önceki asırlarda yaşayan, İbn Sina, Kötülük Problemi karşısında iyimserci bir düşünür ve filozof olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca konumuzla alakalı olarak, bazı felsefe sözlüklerinde dünyadaki şer ve kötülükler karşısında "iyimserlik" görüşünün savunulmasını, sadece Aydınlanma Dönemi ile sınırlandırmak, en iyimser bir tabirle İbn Sina gibi İslam Meşşai ekoluna mensub filozofları görmezlikten gelmek manasına gelmektedir.

Aynı zamanda Leibniz'in kötülük anlayışı ile İbn Sina'nın kötülük anlayışının mukayeseli olarak tahlil edilmesi ve karşılaştırmalı olarak araştırılması, Şer Problemini daha da aydınlatıcı mahiyette yeni bir çalışma olacağı kanaatindeyim.

İbn Sina Kötülük Problemini görelilik kavramıyla da irtibatlandırmıştır. Göreliliğin kendi başına düşünülemez ve müstakil bir varlık olmayıp bir şeye nispetle ifade edildiğini söyleyen düşünür, kainattaki kötülüklerin de "görelî" olduklarını ifade etmiştir. Bu bağlamda İbn Sina'ya göre kötülükler, kendi başına düşünülen bir şey olmayıp, daima bir şeye nispetle bir şey için düşünülen varlık ve durumlardır.

Ahlaki kötülüğün özgür irade veya insan hürriyeti ile bağlantılı olması, doğal kötülüğün de insanın ruhsal gelişimini tetikleme ve terbiye edici mahiyetle olmasıyla ilişkili görülmesi, kötülüğün teizm açısından büyük bir problem olmasını önlediğini söylemek mümkündür.

Sonuç olarak, dünyada kötülük olarak algılanan olay ve durumların varlığını kabul eden İbn Sina, mutlak kötülüğün mümkün olmadığını söylemektedir. Var olan kötülükler, insanın özgür iradesine, maddedeki noksanlıklara, maddenin yalın tarz ve üslupta kullanılmasına bağlayan filozof, dünyada gördüğümüz kötülüklerin, iyiliklere nazaran daha az (azınlıkta) ve arızı (geçici) olduğunu vurgulamaktadır.

Kötülük problemini tarihi geçmişi bakımından dikkate aldığımızda, her zaman için sorun oluşturduğu ve günümüzde de sorun olmasının devam ettiği gerçeği, onun gelecekte de böyle olmaya devam edeceğini söylemeye izin vermektedir. Zira insanlar var olduğu ve özgür olduğu sürece inanmaya, inandıkları sürece de sorgula(n)maya devam edeceklerdir. Kötülük, her ne kadar ateistlerce teizme karşı delil olarak kullanılıyor ise de, bu, problemle uğraşan herkesin illa da din karşıtı olduğu anlamına gelmemeli. İnanan biri de çok samimi olarak kötülüğün nedenlerini araştırabilir.

Sonunda İbn Sina'nın da iştirak edeceği bir değerlendirme ile tamamlamak istiyorum:

“Bizim acılarımızın ve dogmatik tutumlarımızın bir kısmı insan rasyonalitesinin yanlış yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Rasyonalitenin sınırlı olduğu plüralist bir dünyayı kabul etmek ve içinde yaşamak zorundayız. Ve bu, bir başarısızlık değildir.”

KAYNAKÇA

İBN SİNA'NIN KENDİ ESERLERİ

İBN SİNA, Cedel, Kitabu's-Şifa, Topikler, Litera Yayıncılık, Çev: Ömer Türker, İstanbul 2008.

İBN SİNA, el-İşarat ve't-Tenbihat, Litera Yayıncılık, Çev:Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, İstanbul 2005.

İBN SİNA, el-Kevn ve'l-Fesad, Kitabu's-Şifa, Litera Yayıncılık, Çev: Muammer İskenderoğlu, İstanbul 2008.

İBN SİNA, Fizik I, Kitabu's-Şifa, Litera Yayıncılık, Çev: Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı, İstanbul 2004.

İBN SİNA, Fizik II, Kitabu's-Şifa, Litera Yayıncılık, Çev: Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı, İstanbul 2005.

İBN SİNA, Kitabu's-Şifa, II. Analitikler “Burhan”, Litera Yayıncılık, Çev: Ömer Türker, İstanbul 2006.

İBN SİNA, Kitabu's-Şifa, Yorum Üzerine, “İbare” Litera Yayıncılık, Ömer Türker İstanbul 2006. (İbn Sina'nın be eserinden her ne kadar konumuzla alakalı olarak yararlanılmasa da, Düşünürümüzün bu eseri genel düşünce sistemini iyi anlama açısından okunmuş olduğunu belirtmek isterim.)

İBN SİNA, Metafizik I, Kitabu's-Şifa, Litera Yayıncılık, Çev: Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul 2004.

İBN SİNA, Metafizik II, Kitabu's-Şifa, Litera Yayıncılık, Çev: Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul 2004.

DİĞER ESERLER

ABDULBAKİ Muhammed Fuad, “Mucemul Mufehres Lielfazil Ku`ran`il Kerim”, Darul Marife, Beyrut, Lubnan, 1414/1994.

AKDOĞAN Yaşar, “Türkiye Türkçesi'nden Azerbaycan Türkçe'sine Büyük Sözlük”, Deniz Kitabevi, İstanbul 2000.

ALPER Ömer Mahir, “İbn Sina”, D.İ.A, XX, 319.

ALTINTAŞ Hayrani, “İbn Sina Metafiziği”, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985.

AY Mahmut, “Eş’arilik/Eş’ariyye”, Felsefe Ansiklopedisi, Ebabil Yayınları, Ankara 2007, c. V, s. 739-744.

AYDIN Mehmet S, “Din Felsefesi”, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, On Birinci Baskı, İzmir 2007.

AYDIN Mehmet, “Ahlak”, D.İ.A, c. II, s. 10.

AYVERDİ İlhan, “Misalli Büyük Türkçe Sözlük”, I-III, Kubbealtı yayınları, İstanbul 2008.

BAYRAKTAR Mevlüt, “İbn Sina ve Whitehead Açısından Tanrı-Alem İlişkisi ve Kötülük Problemi”, Fakülte Yayınları, Isparta 2001.

BERGER Peter L, “Dinin Sosyal Gerçekliği”, çev; Ali Coşkun, İnsan Yayınları, İstanbul 1993.

BOLAY Süleyman Hayri, “Adem”, D.İ.A, c. I, s. 359.

CABİRİ Muhammed Abid, “Felsefî Mirasımız ve Biz”, çev: Said Aykut, Kitabevi, İstanbul 2003.

ÇAĞRICI Mustafa, “Adalet”, D.İ.A, c. I, s. 341.

ÇAĞRICI Mustafa, “Ahlak”, D.İ.A, c. II, s. 4.

ÇAĞRICI Mustafa, “Gazzali”, D.İ.A, c. XIII, s. 497.

CAMUS Albert, “Başkaldıran İnsan”, çev. Tahsin Yücel, Varlık Yayınevi, Ankara 1967.

CAMUS Albert, “Düşüş”, çev, Yalçın Tuna, Varlık Yayınları, İstanbul 1993.

CEBECİ Lütfullah, “Kur’an’da Şer Problemi”, Akçağ Yayınları, Ankara 1985.

ÇELEBİ İlyas, “Mu’tezile”, D.İ.A, c. XXXI, s. 391-392.

CİN Recai, “Kavramlar Dizini,” I-II, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1971.

ÇINAR Aliye, “Leibniz’de Kötülük Problemi ve Teodise”, Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi Cilt: 14, Sayı: 1, Bursa 2005.

DALKILIÇ Bayram, “Bertrad Russel Yirminci Yüzyılda Bir Ateist Düşünür”, Kendözü Yayınları, Konya 2000.

DEMIRAY Kemal, ALAYLIOĞLU Ruşen, “Ansiklopedik Türkçe Sözlük”, İnkılap Kitabevi, Ankara 2004.

DODURGALI Abdurrahman, “İbn Sina Felsefesinde Eğitim”, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 1995.

DÖNDÜREN Hamdi, “İslam İlmihali”, Erkam Yayınları, İstanbul 1998.

DOSTOYEVSKİ Fyodor Mihayloviç, “Karamazov Kardeşler”, çev: Ergün Altay, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul 1969, c. II

DURMUŞ İsmail, “İstidrac”, D.İ.A, C. XXIII, s. 328-329.

DURUSOY Ali, “İbn Sina”, D.İ.A, XX, 322.

EFLATUN, *Timaios*, çev: Erol Güneş, Lütfü Ay, M.E.B., İstanbul, 1989.

EPIKTETOS, *Düşünceler ve Sohbetler*, çev: Nurhan Toprak, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1994.

ERDOĞAN Mehmet, “Fıkıh ve Hukuk Terimleri”, Ensar Neşriyat, İkinci Baskı, İstanbul 2005.

FARABİ, “Füsulu-l Medeni, çev: Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1987.

GAZALİ, İhyau “*Ulumi'd-Din*”, I-IV, Çev: Ahmed Serdaroglu, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1975.

GÖKBERK Macit, “Felsefe Tarihi”, Remzi Kitabevi, 17. Basım, İstanbul 2007.

GÖRGÜN Tahsin, “İbn Sina”, D.İ.A, XX, 358.

GÜÇLÜ Baki Abdullah, UZUN Erkan, UZUN Serkan. YOLSAL Ümit Hüsrev, (Heyet) “Felsefe Sözlüğü”, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2002.

GÜNDÖĞAN Ali Osman, “Albert Camus ve Başkaldırı Felsefesi”, Birey Yayıncılık, Erzurum 1995.

GÜRSOY Kenan, “Y.P. Sartre Ateizmi'nin Doğurduğu Problemler”, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987.

GÜZEL Abdurrahim, “Karabağı ve Tehafüt'ü”, Acar Matbacılık, İstanbul 1991.

HAKLI Şaban, “Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler”, Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 2, Çorum 2002.

HANÇERLİOĞLU Orhan, “İnanç Sözlüğü” (Dinler-Mezhepler-Tarikatlar-Efsaneler), Remzi Kitabevi, İstanbul 1975.

HANÇERLİOĞLU Orhan, “İslam İnançları Sözlüğü”, (İslam Deyim, Terim ve Akımlarını da Kapsar), Remzi Kitabevi, İkinci Basım, İstanbul 1994.

HUME David, “Din Üstüne” Çev: Mete Tunçay, İmge Kitabevi Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 1995

İBN MANZUR “Lisanul-Arab”, I-XIV, Daru-Sadir, Beyrut, t.y.

İBN RÜŞD, *Faslul-Maqal*, çev: Bekir Karlığa, İşaret yayınları, II baskı, İstanbul 1999.

İLHAN Avni, “Aslah”, D.İ.A, c. III, s. 495.

İMAMOĞLU Tuncay, “Seneca Felsefesinde Kötülük Problemi”, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, II, Sayı: 1, Samsun 2002.

İSFAHANİ Rağib, “Müfredatu Elfazi’l-Kur’an” (Kur’an Kavramları Sözlüğü), Çev: Yusuf Türker, Pınar Yayınları, İstanbul 2007.

İSFEHANİ Rağib, “Mufredat Elfazu’l-Kur’an”, Daruş-Şamiyya, Beyrut, 1418/1997.

İZMİRLİ İsmail Hakkı, “İslam`da Felsefe Akımları”, Kitabevi, İstanbul 1997.

KARLIĞA H. Bekir, “İbn Sina”, D.İ.A, XX, 345-346.

KAYA Mahmut, “Sudur”, XXXVII, D.İ.A, s. 467.

KILAVUZ Ahmet Saim, “Adl”, D.İ.A, c. I, s. 388.

KUTLUER İlhan, Akıl ve İtikad: Kelam-Felsefe İlişkileri üzerine Araştırmalar, İz Yayıncılık, İstanbul 1998.

LEAMAN Oliver, Ortaçağ İslam Felsefesi Tarihi, çev: Turan Koç, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.

MANAFOV Rafiz, “John Hick’in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise”, İz Yayıncılık, İstanbul 2007.

MEDKUR İbrahim, “Mucemul-Vasit”, I-II, Darud-Daave, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1986.

MUSTAFAYEV Nazim, “Əbu Həmid əl-Qəzzalidə Ağıl-İman Münasibəti”, Bakı İslam Universiteti, Elmi Məcmuə, № 05, Zaqatala 2010.

MUSTAFAYEV Nazim, “Gazzali’de Akıl-İman Münasebeti”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Semineri, Konya 2011.

MUSTAFAYEV Nazim, “İbn Rüşd Və Din Fəlsəfə Münasibəti Haqqındakı Görüşləri”, Bakı İslam Universiteti, Elmi Məcmuə, № 04, Zaqatala 2009.

MUSTAFAYEV Nazim, “İslam Düşüncəsində Din-Fəlsəfə Münasibətləri” Yayınlanmamış bitirme tezi, Zaqatala 2007.

MUTAHHARİ Murtaza, Adl-i İlahi, Çev: Hüseyin Hatemi, Kevser Yayınları, İstanbul 2005.

ÖNGÖREN Reşat, “Merkez Efendi”, c. XXIX, s. 200-201.

ORMSBY Eric Le, İslam Düşüncesinde “İlahi adalet” (Teodise) Sorunu: Gazzali’nin “Mümkün Dünyaların En İyisi” İfadesi Üzerine, çev: Metin Özdemir, Kitabiyat, Ankara 2001.

ÖZDEMİR Metin, “İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi” Furkan Kitaplığı, İstanbul 2001.

ÖZDEN H. Ömer, “İbn-i Sina Descartes Metafizik Bir Karşılaştırma”, Dergah Yayınları, İstanbul 1996.

ÖZDEN H. Ömer, “İbn-i Sina ve Leibniz’de Kötülük Problemi”, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 13, Erzurum 1997.

PETERS Francis E, “Antik Yunan Felsefsi Terimleri Sözlüğü”, Çev: Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2004.

PLATON, “Devlet”, çev: S. Eyüboğlu, A. Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul 1958.

PÜSKÜLLÜOĞLU Ali, “Öz Türkçe Sözlük”, Arkadaş Yayınevi, Ankara 1999.

PÜSKÜLLÜOĞLU Ali, “Türkçe Sözlük”, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1995.

RUSSEL Bertrand, “Batı Felsefe Tarihi (Ortaçağ)”, Çev: Muammer Sencer, Say Yayınları, Yedinci Basım, İstanbul 2000.

RUSSEL Jeffrey Burton, *Şeytan, Antikiteden İlkel Hıristiyanlığa Kötülük*, çev: Nuri Plümer, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1999.

ŞAHİN Naim, “Hegel Felsefesinde Kötülük Problemi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 1, Ankara 2004.

SENECA, *Ahlaki Mektuplar*, çev: Türkan Uzel, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1992.

TANMAN M. Baha, “Merkez Efendi Külliyesi”, c. XXIX, s. 202-204.

TAYLAN Necip, “Anahatlarıyla İslam Felsefesi, Kaynakları-Temsilcileri Tesirleri”, Ensar Neşriyat, Dördüncü Baskı, İstanbul 2000.

TAYLAN Necip, “Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu”, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1998,

TAYLAN Necip, “Gazzali’nin Düşünce Sisteminin Temelleri”, MÜİFV Yay, İstanbul 1989.

TAYLAN Necip, “İslam Düşünceinde Din Felsefeleri”, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1994.

TİRMİZİ, Ebi İsa Muhammed bin İsa bin Sure, “Camius-Sahih”, I-V, Daru Kutubul-İlmiyye, Beyrut, t.y.

TOPALOĞLU Aydın, “Teizm ya da Ateizm Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutu”, Furkan Kitaplığı, İstanbul 2001.

TOPALOĞLU Aydın, *Ateizm ve Eleştirisi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1999.

TOPALOĞLU Bekir, “Adl”, D.İ.A, c. 1, s. 387.

TOPALOĞLU Bekir, “Allah”, D.İ.A, c. II, s. 472.

TOPALOĞLU Bekir, “Matüridi”, D.İ.A, c. XXVIII, s. 154.

TÜMER GÜNAY, “ASLİ GÜNAH”, D.İ.A, C. III, S. 496.

TURHAN Kasım, “İnayet”, D.İ.A, XXII, s. 265.

ÜLKEN Hilmi Ziya, “İslam Düşüncesi”, Ülken Yayınları, İstanbul 1995.

ÜLKEN Hilmi Ziya, “İslam Felsefesi Kaynakları ve Etileri”, Cem Yayınları, İstanbul 1993.

ÜLKEN Hilmi Ziya, “İslam Felsefesi Tarihi”, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1957.

ÜLKEN Hilmi Ziya, “İslamFelsefesi: Kaynakları ve Tesirleri, Eski Yunandan Çağdaş Düşünceye Doğru”, İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1967.

UYSAL Enver, “Hudud Risalesi Çerçevesinde Kindi ve İbn Sina Felsefesinin Temel Kavramları”, Emin Yayınları, İstanbul 2008.

UYSAL Enver, “İhvan-ı Safa”, D.İ.A, c. XXII, s. 1.

VURAL Mehmet, “İslam Felsefesi Sözlüğü”, Elis Yayınları, Ankara 2003.

WERNER Charles, “Kötülük Problemi”, Çev: Sedat Umran, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2000.

YARAN Cafer Sadık, “Bilgelik Peşinde Din Felsefe Yazıları”, Araştırma Yayınları, Ankara 2002.

YARAN Cafer Sadık, “Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi”, Etüt Yayınları, Birinci Basım, Samsun 1997.

YARAN Cafer Sadık, “Kötülük ve Teodiseler: Batı ve İslam Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teistik Çözümler”, Vadi Yayınları, Ankara 1997.

YARAN Cafer Sadık, “Tanrı İnancının Akliliği”, Etüt Yayınları, Samsun 2000.

YAVUZ Yusuf Şevki, “Kader”, D.İ.A, c. XXIV, s. 58-59.

YAVUZ Yusuf Şevki, “Matüridiyye”, D.İ.A, c. XXVIII, s. 170.

YÜKSEL Emrullah, “Sistematik Kelam” İz Yayıncılık, İstanbul 2005.