İbn Sînâ ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi



Yaşar TÜRKBEN

elis

Yaşar TÜRKBEN

08.01.1974 Sungurlu/Çorum doğumlu. İlk ve orta öğrenimini Sungurlu'da tamamladı. 1998 yılında Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesini bitirdi. *Richard Swinburne'e Göre Vahiy* başlıklı yüksek lisans çalışmasını Prof. Dr. Turan KOÇ danışmanlığında yaptı. Aynı yıl güz döneminde Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde doktoraya başladı. 2008 yılında *Richard Swinburne ve Gazali'de Mucize Problemi* ismini taşıyan doktora çalışmasını Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM danışmanlığında tamamladı. Halen Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğretim üyesi olarak görev yapmakta olup, evli ve iki çocuk babasıdır.

Elis Yayınları: 57

© Ankara Okulu Basım Yayın San. ve Tic. Ltd. Şti.

İbn Sînâ ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi/Yaşar TÜRKBEN

Editör
Doç. Dr. Mehmet VURAL

Ofset Hazırlık
Zeynep Özger

Dizgi
Ankara Dizgi Evi

Kapak
Elis

Baskı, Cilt, Kapak Baskısı
SAGE Yay. Mat. San. Tic. Ltd. Şti.

Birinci Basım
Eylül 2012

ISBN: 978-975-8774-58-6

Elis Yayınları
İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı 48/81 İskitler/Ankara
Tel/faks: (0312) 341 06 90
web: www.ankaraokulu.com
e-mail: ankaraokulu@ankaraokulu.com

İbn Sînâ ve Thomas Aquinas'ta
Kötülük Problemi

Yaşar TÜRKBEN

Elis Yayınları
Ankara 2012

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ **7**

GİRİŞ **11**

BİRİNCİ BÖLÜM
KÖTÜLÜK PROBLEMİNİN TARİHSEL ARKAPLANI **19**
1.1 Platon 19
1.2 Aristoteles 26
1.3 Plotinus 36
1.4 Kur'ân ve Kitab-ı Mukaddes 45
1.5 Kelâm 54

İKİNCİ BÖLÜM
İBN SÎNÂ'DA KÖTÜLÜK PROBLEMİ **63**
2.1 Tanrı, İyilik ve Sudûr 63
2.2 Metafiziksel Kötülük 68
2.3 Fizikî Kötülük 81
2.4 Ahlâkî Kötülük 88
2.4.1 Nefsin Nebatî Güçleri 89
2.4.2 Nefsin Hayvanî Güçleri 90
2.4.3 Nefsin Aklî Güçleri 93

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
THOMAS AQUINAS'TA KÖTÜLÜK PROBLEMİ **105**
3.1 Tanrı, İyilik ve Mükemmellik 108
3.2 Tanrı ve Kudret 110
3.3 Metafiziksel Kötülük 112
3.3.1 Düalizm 120
3.4 Fizikî Kötülük 122
3.5 Ahlâkî Kötülük 132

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
İBN SÎNÂ ve THOMAS AQUINAS'IN
KÖTÜLÜK PPROBLEMİNE DAİR GÖRÜŞLERİNİN
DEĞERLENDİRİLMESİ ve SONUÇ 143

KAYNAKÇA 161

DİZİN 171

ÖNSÖZ

Kötülük probleminin günümüzde tartışıldığı formu, D. Hume'un *Dialogues Concerning Natural Religion* adlı eserinde yer alan bir diyalogdan aldığı büyük ölçüde kabul görmektedir. Bu diyalog özetle, dünyadaki kötülüklerin varlığı ile, her şeye kadir ve mükemmel bir Tanrı'nın varlığının birlikte savunulamayacağını dile getirmektedir. Ancak, Hume'un kendisinin de belirttiği gibi söz konusu "sorun" çok daha önceleri Antik Yunan'da Epiküros tarafından dile getirilmiş, oldukça kadim bir sorundur.

Özellikle teistik dinlerin ortaya çıkışıyla beraber kötülüğün varlığını izah etmek güçleşmekteydi. Başlangıçta bu tür problemlerin felsefenin konusu yapılmasına karşı çıkılmış olmasına rağmen, problem zamanla kaçınılmaz olarak tahkik ehlinin önüne geldi. Ortaçağ'da kötülük problemini etraflı bir şekilde inceleme konusu yapan muhakkiklerin ve filozofların başında İbn Sînâ ve St. Thomas Aquinas gelmektedir.

İbn Sînâ ve Aquinas, ilahî inayete kötülüğün nasıl karıştığını izah etmek için kökleri Antik çağda olan bir teodise ileri sürdüler. Onlar bu teodise ile kötülüğün ontolojik olarak bir tür yokluk ve yoksunluk olduğu iddiasını dile getirdiler. Kötülüğün bir tür yoksunluk olduğu düşüncesi çağdaş felsefede çok az düşünür tarafından sahiplenilmektedir. Ancak yine de son dönemde söz konusu teze ait Batı'da önemli çalışmaların yapıldığına şahit olmamıza karşın, ülkemizde yapılan çalışmaların azlığı dikkatimizi çekti. Bu yüzden, iki farklı teistik dine mensup olmalarına rağmen, aynı felsefî gelenekten gelen bu düşünürlerin konuya dair görüşlerinin ele alınmasının faydalı olacağını düşündük.

"İbn Sînâ ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi" adını verdiğimiz çalışmamızı, "Giriş" ve "Sonuç" kısımları hariç, dört bölüme ayırdık.

Birinci bölümde, kötülüğü yokluk ve yoksunluk olarak gören geleneği tasviri olarak vermeye çalıştık. Burada, sırasıyla Platon, Aristoteles ve Plotinus'un konuyla ilgili görüşlerini ele aldık. Ayrıca Kur'ân'ın, Kitab-ı Mukaddes'in ve Kelâm geleneğinin meseleye bakışını kısaca irdelemeye çalıştık. Bu bölümü "Giriş" kısmında ele almayı düşünmemize rağmen, konunun uzun olmasından dolayı ayrı bir bölümde incelemek durumunda kaldık. Buna rağmen, asıl konumuzdan uzaklaşmamak adına, bazı başlıkları yeterince detaylandıramadık.

İkinci bölüme, İbn Sînâ'nın konuyu izah ederken kullandığı kavramları tetkik etmekle başladık. Ardından geleneğe uyarak, İbn Sînâ'nın kötülüğün metafiziksel kökenine dair görüşlerine değindik. Ayrıca onun fizikî ve ahlâkî kötülüğe bakışını irdelemeye çalıştık. Ancak İbn Sînâ felsefesi o derece sistemli bir felsefe ki, bir konuyu ele almak için bazen sistemin diğer bölümlerini de ele almak durumunda kaldık. Sözgelimi, onun ahlâkî kötülük ile ilgili düşüncelerini tetkik etmeden önce nefs teorisini de verdik.

Üçüncü bölümde, Thomas Aquinas'ın kullandığı kavramları, kötülüğün kökenine dair görüşlerini, fizikî ve ahlâkî kötülükle ilgili düşüncelerini ele aldık. Bu bölümü ele alırken son dönem Aquinasçıların konuya bakışlarını da vermeye çalıştık.

Dördüncü bölümde, konuya dair değerlendirme yapmaya çalıştık. İbn Sînâ ve Aquinas'ın konuya ait düşünceleri büyük ölçüde paralellik gösterdiğinden, hatta bazen kullandıkları örnekler dahi aynı olduğundan başlıklar halinde bir karşılaştırmanın faydalı olmayacağını düşündük. Bunun yerine çağdaş düşünürlerin İbn Sînâ ve Aquinas'ın yaklaşımına dair eleştirilerini ele alıp irdelemeye çalıştık. Ayrıca düşünürlerimizin kötülük problemiyle ilgili düşüncelerinin günümüz tartışmaları bağlamında ne ifade ettiğini irdelemeye gayret ettik.

Bu çalışmaya hiç şüphesiz birçok değerli insanın katkısı oldu. Ancak akademik çalışmalarımda beni her zaman cesaretlendiren, hiçbir yardımını esirgemeyen değerli hocalarım Prof. Dr. Turan Koç'a ve Prof. Dr. Hüsamettin Erdem'e şükran borçluyum. Richard Swinburne'ün ve William Hasker'in, özellikle üçüncü bölümü yazarken önemli yönlendirmeleri oldu, kendilerine teşekkür ediyorum. Ayrıca metnin tashih edilmesinde emeği geçen tüm dostlara minnettarım.

Yaşar TÜRKBEN

GİRİŞ

Klasik kaynaklarda "kötülük" kelimesinin yerine genelde Arapça kökenli olan "şer" kelimesi kullanılmaktadır. Sözlükte "kötü olmak, kötülüğe meyletmek, kötülük yapmak" ve "kötü, en kötü, çirkin, zararlı" gibi anlamlara gelen şer, "hayrın" karşıtıdır. Kelimeye terim olarak "kimsenin hoşlanmayıp yüz çevirdiği, zararlı ve kötü şey; zararlı şeylerin yayılması; bir şeyin kendi tabiatıyla örtüşmemesi" gibi değişik anlamlar verilmiştir.[1] Aslında kelimeye verilen bu anlamların her biri insanların yaşadığı farklı tecrübelere işaret etmektedir.

Dünyada sıkıntı ve acıların varlığı bir vakıadır. Hayatında başına gelen olaylardan şikâyet etmeyen insan herhalde çok azdır. Bu acılardan bazıları daha kolay kabullenilirken, bazıları en dindar insanları bile isyan etme noktasına getirebilmektedir. Ayrıca bu acıların bir kısmı tek tek bireyleri etkilerken, bazıları bir toplumu bütünüyle etkilemektedir. Yaşanılan acılar ve sıkıntılar, onlara sebep olan doğal afetler, şiddet ve zulüm gibi insan kaynaklı kötülükler, insanları birtakım duygu ve düşüncelere sevk etmektedir. Bu felaketlere maruz kalan kimse, bir taraftan bunlardan kurtulmaya çalışırken, diğer taraftan bütün olan biteni zihinsel sorgulama çabası içine girmektedir.[2] Deprem, sel, kuraklık, kıtlık, hastalık, ölüm, savaş ve işken-

1 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, C. VII, Birinci Baskı, Beyrut 1996, s. 77; Fîruzabadî, *el-Kamusu'l-muhit*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1995, s. 374; Yusuf Şevki Yavuz, "Şer", *DİA*, C. XXXVIII, İstanbul 2010, s. 539.

2 Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 8; Çağdaş Batı felsefesinde insanlığın başına gelen en büyük felaket olarak *Holocaust* gösterilmektedir. Dünyada yaşanan birtakım hadiselerin bir şekilde yorumlanabileceğini ancak söz konusu olayda Tanrı'nın insanları kendi kaderine terk etmiş olmasının hiçbir gerekçesi olmadığını savunan agnostik ve ateist düşünürlere göre, bu olay teizmin iddialarının doğru olmadığının en büyük delilidir. Bkz. Muhsin Akbaş, *Yahudi Düşüncesinde Holocaust ve Tanrı*, Ayraç Yayınevi, Ankara 2002; Akbaş, "Holocaust Problemi ve Tanrı: Teolojik ve Felsefî Cevaplar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, cilt: XLIV, sayı: 1, ss. 173-186.

ce gibi olgular ve bunların neden olduğu acılar, ızdıraplar ve kederler insanın bütün bunları bir de Tanrı inancı açısından sorgulamasına kapı aralamaktadır.[3] Çünkü insan tecrübesi bölünme kabul etmediğinden, inandığı şeylerle, müşahede ettiği ve yaşadığı şeylerin bir terkibini yapmak durumunda kalmaktadır; zira zihin tutarsızlıktan rahatsız olmaktadır.

Kötülükler, din mensupları ve teistler için mutlaka izah edilmesi gereken fenomenlerdir; çünkü teist bu dünyanın Tanrı tarafından yaratıldığını ve O'nun sonsuz iyilik, bilgi ve kudret sahibi olduğunu iddia etmektedir. Diğer taraftan biraz önce belirttiğimiz değişik türden kötü ve acı verici durumların varlığı da ortadadır. "Mutlak bilgi sahibi ve mutlak iyi olan Tanrı'nın bu kötülüklere izin vermesi makul müdür?" sorusu teistlerin cevaplandırmaları gereken bir sorudur. Sorunun kaynağı olan, yani sorunun sorulmasına yol açan olay ve olgular son derece can yakıcı ve bir şekilde bütün insanları ilgilendirdiği için kolayca geçiştirilemez. Bu yüzden konu düşünce tarihinin her döneminde bir şekilde ele alınıp irdelenmiştir. Son dönemde din felsefesiyle ilgili tartışmaların canlanması ile beraber, bu konu ile ilgili özellikle Batı'da hararetli bir tartışmanın varlığı görülmektedir.[4] Pozitif ateistlerin dünyadaki kötülüğün varlığından hareketle teizmin iddia ettiği Tanrı'ya inanmanın makul olmadığı tezini sıklıkla dile getirmelerinin söz konusu canlılığın önemli nedenlerinden biri olarak görülebilir.

Kötülük problemiyle ilgili olarak başlıca iki farklı yaklaşımdan bahsedilebilir. Bunlardan ilki mantıksal tutarsızlık iddiasıdır. Bu iddiaya göre, teizmin iddia ettiği Tanrı tasavvuru ile kötülüklerin varlığı çelişki oluşturmaktadır. Dolayısıyla çelişkiye düşmeden Tanrı'nın varlığı iddia edilemez. Bu düşünceyi J. Mackie (1917-1891), A. Flew (1923-2010), D. Z. Phillips (1934-2006) gibi düşünürler ileri sürmektedir. Buna karşın, A. Plantinga (1932-) onların bu iddiasının yersiz olduğunu belirterek, *God, Freedom and Evil*, adlı eserinde kö-

3 Bkz. Yaran, *age.*, s. 9.

4 Andy F. Sanders and Kristof de Ridder, *Fifty Years of Philosophy of Religion: A Select Bibliography (1955-2005)*, Brill, Leiden, Boston 2007.

tülük ile Tanrı'nın varlığının birlikte savunulabileceğini iddia etmektedir. Ona göre, Tanrı kudret sahibidir. Ancak içinde ahlâkî iyinin bulunduğu ama ahlâkî kötünün bulunmadığı bir dünya yaratmak Tanrı'nın kudreti dahilinde değildir. Böylelikle Plantinga, Tanrı'nın kötülük yapmayı seçen hür varlıkların bulunduğu bir dünya yaratmasının mümkün olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla ona göre, Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün varlığı aynı anda kabul edilebilir ve bu bir çelişki doğurmaz.[5]

Diğer yaklaşımı dile getiren düşünürler, kötülüğün varlığı ile Tanrı inancı arasında bir çelişki olmadığını kabul etmektedirler. Plantinga gibi teistlerin, kötülüğün varlığı ile Tanrı'nın varlığı inancı arasında mantıksal bir çelişkinin bulunmadığına dair savunularından sonra bazı düşünürler, tartışmanın yönünü başka bir tarafa çevirdiler. Bundan böyle tartışma giderek delil problemine dönüştü. Delil problemi olarak kötülük "Özü itibariyle teistlere, Tanrı'ya inanmalarını dünyadaki kötülük vakıalarıyla uyuşturmaları yönünden bir meydan okumadır. Onların ithamı teizmin kendi kendisiyle tutarsız olduğu değil, fakat akla yatkın olmadığıdır."[6] Bu iddiayı ileri süren düşünürlerin başında P. Hare (1935-), E. Madden (1925-) ve W. Rowe (1931-) gelmektedir. Bunlara göre, yeryüzünde o kadar çok ve maksatsız kötülük bulunmaktadır ki bunlar böyle bir dünyanın cömert, kudretli, akıllı ve iyi bir varlık tarafından yaratılmasını ihtimal dışı bırakmaktadır. Rowe, bu iddiasını şu şekilde dile getirmektedir:

a) Mutlak kudret sahibi varlığın daha büyük bir kötülüğe izin vermeden engelleyebileceği kötü durumlar vardır.

b) Daha büyük bir iyiliğin kaybı söz konusu olmadıkça, mutlak iyilik ve kudret sahibi varlığın bunu engellemesi gerekirdi.

5 A. Plantinga, *God, Freedom and Evil*, William B. Eerdmans Publishing Company, New York 2002, ss. 9-34.

6 Bruce Reichenbach, David Basinger, Michael Peterson, William Hasker, *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim ACAR, Küre Yayınları, İstanbul 2009, s. 183.

c) Öyleyse, sonsuz iyilik ve kudret sahibi bir varlık yoktur.[7]

Teist düşünürler, teizmin savunduğu Tanrı tasavvurunun makul olduğunu, kötülüklerin varlığı ile, iyi ve kudretli bir Tanrı'nın varlığının birlikte savunulabileceğini göstermek için karşı argümanlar ileri sürdüler. Bunların özünü, Tanrı'nın maksatsız kötülük yaratmayacağı ancak meydana gelen kötülüklerin daha büyük bir iyilik için gerekli veya kaçınılmaz oldukları şeklindeki tez oluşturmaktadır. Kötülüklerin varlığının haklı gerekçeleri bulunduğunu ortaya koyan filozofların bu rasyonel çabalarına teodise denilmektedir. Sözgelimi, Rowe'un yukarıda dile getirdiği iddialara karşı, başta Richard Swinburne (1934-) ve John Hick (1922-2012) olmak üzere çağdaş teist filozoflar teodiseler ileri sürdüler.[8] Bu teodiselerin de kökleri büyük ölçüde Ortaçağ düşünürlerinin görüşlerine dayanmaktadır. İncelememizde bütün bu teodiseleri ele alma imkânımız bulunmamaktadır. Ancak İbn Sînâ (980-1037) ve Thomas Aquinas'ın (1225-1274) kötülük problemine dair görüşlerini ele alacağımız bu çalışmada bu teodiselerin birini görme imkanına sahip olacağız. Düşünürlerimiz İbn Sînâ ve Thomas Aquinas, kökleri Antik Yunan'a kadar giden bir teodiseyi benimsemektedirler. Bu teodise, kötülüğün yokluk ya da yoksunluk olduğu şeklindeki teodisedir.

Kötülük problemi İbn Sînâ'dan önce Müslüman düşünürlerin eserlerine konu olmakla birlikte, bu mesele üzerinde ciddiyetle duran, konuya ayrı bir ehemmiyet verip konuyla ilgili eserinde ayrı bir başlık açan düşünür İbn Sînâ olmaktadır. Onun kötülük problemine dair söylediklerinin kendisinden sonra gelecek birçok düşünür için ilham kaynağı olduğundan şüphe yoktur. Bu dünyanın "mümkün dünyaların en iyisi" olduğu düşüncesi Gazâlî (1058-1111) ile birlikte meşhur olmakla birlikte onun eserlerinde bu yaklaşım son derece açık ve nettir. Birçok insan, Gazâlî sonrası İslâm düşüncesinde

7 William L. Rowe, *An Introduction Philosophy of Religion*, Fourth Edition, Wadsworth Cengage Learning, Belmont 2007, s. 120.

8 Swinburne, *Providence and The Problem of Evil*, Clarendon Press, Oxford 1998; John Hick, *Evil and The God of Love*, London 1977.

filozofların görüşlerinin daha çok yer almaya başladığı hususunda hemfikirdir ve bunu büyük ölçüde Gazâlî'nin başta mantık olmak üzere Meşşailer'in kimi görüşlerini İslâm düşüncesine dahil etmesine bağlamaktadırlar.[9] Bu, doğru bir tespit olarak görülebilir; lakin Câbirî'nin (1936-2010) vurguladığı üzere,[10] İslâm düşüncesine Gazâlî tarafından taşındığı belirtilen bu görüşlerin büyük ölçüde İbn Sînâ'ya ait olduğunu belirtmek durumundayız.

Thomas Aquinas ise, hiç şüphesiz Katolik dünyanın tartışmasız en büyük düşünürlerinden biridir. Onun din mensupları üzerindeki etkisi düşünüldüğünde, İslâm dünyasında belki Gazâlî ile karşılaştırılabilir. Gazâlî için olduğu gibi, Aquinas'ın da bir filozof mu, yoksa bir teolog mu olduğu tartışması yapıla gelmektedir. Onun bir teolog olduğu doğrudur; ancak, Aquinas'ın Peripatetik felsefeyi özümsediği ve dinin temel önermelerini bu felsefenin yardımıyla izah ettiği de son derece açık bir hakikattir. Dolayısıyla İbn Sînâ ve Aquinas'ın hem kendi gelenekleri içerisinde etkili olmaları, hem de Peripatetik gelenekten gelmeleri ve kötülük problemine özellikle eğilmelerinden dolayı birlikte ele alınmalarının faydalı olacağı kanaatine ulaştık.

İbn Sînâ ve Aquinas, kötülüğü yoksunluk olarak nitelemektedir. Kötülüğün bir tür yoksunluk, yokluk olduğu söylendiğinde Aristoteles terminolojisi bilinmediği zaman, bu hemen kötülüğün reel olarak inkârı şeklinde yorumlanır. Çağdaş felsefede, özellikle teist olmayan din felsefecileri bu konuyu ele alırken alaya almaya varan bir tutum takınmaktadırlar.[11] Birtakım çağdaş teistler bile kötülüğe dair bu kadim izahı bir iki paragrafla geçiştirmeye çalışmakta, "iyilik gerçekse, kötü-

9 Bkz. Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, Oxford University Press, New York 2009, s. 7.

10 Bkz. Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. A. Said Aykurt, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2003, s. 89 vd.

11 J. L. Mackie, "Evil and Omnipotence" in *The Philosophy of Religion*, ed. Basil Mitchell, Oxford University Press, Oxford 1971, ss. 92-104; *The Miracle of Theism: Arguments for and Against the Existence of God*, University Press, Oxford 1982; D. Z. Phillips, *The Problem of Evil and The Problem of God*, Fortress Press, Minneapolis 2005.

lük de gerçek olmalı" gibi gerekçelerle karşıt tarafın eleştirilerine bir ölçüde hak vermektedirler. Bunda hiç şüphesiz kökleri Ortaçağ'da olmakla beraber, F. Bacon'la (1561-1626) başlayan paradigma değişikliğinin büyük ölçüde etkili olduğunu söyleyebiliriz. Daha önce dünyayı anlamak için ontolojiden hareket eden düşünürler, artık epistemolojiyi merkeze alan yorumlar, sistemler ileri sürmektedir. Elbette kötülüğü yoksunluk olarak gören bu yaklaşımın kötülük problemine getirdiği izah tarzı eleştiriden vareste değildir. Diğer taraftan, Müslüman ve Hıristiyan teologlarca ve *mutatis mutandis* Yeniçağ rasyonalistleri tarafından uzun yıllar boyunca savunulan bu yaklaşımın biraz daha yakın ilgiyi hak ettiği düşüncesindeyiz.

İbn Sînâ ve Thomas Aquinas'ın kötülük problemine dair görüşlerini ele alırken günümüz din felsefesinde yerleşmiş olan sınıflandırmayı esas alacağız. Filozoflar tarafından kötülükler genellikle, fizikî ve ahlâkî kötülükler diye ikiye ayrılmaktadır. Bunun yanı sıra bir de kötülüklerin ontolojik statüsü üzerinde durulmaktadır. Bu ayrım yapılırken büyük ölçüde insan iradesinin göz önüne alındığı anlaşılmaktadır. Din felsefecileri insanın kontrolü olmadan meydana gelen kötülüklere doğal ya da fizikî kötülükler, insanın iradesini kullanmasıyla ortaya çıkan "istenmeyen durumlara" ise moral veya ahlâkî kötülükler adını vermektedirler.

Ancak bu ayrımın çok açık seçik olmadığı iddiası ileri sürülebilir; çünkü bazen görünüşte insan iradesinden kaynaklanan ve iradenin özgürce seçim yaptığı varsayılan olaylarda aslında irade çok da rahat bir karar vermemektedir. Nitekim hukukta da bu göz önüne alınmakta mahkeme iradeyi zorlayan bu hadiseleri hafifletici sebep olarak görmektedir. Ayrıca İbn Haldun coğrafyanın kader olduğunu belirtmektedir.[12] Yaşadığımız coğrafyanın ve sosyal ortamın bilinçaltımızı nasıl etkilediğini tam olarak kestiremiyoruz. İnsanın karar alma süreçlerinde toplumun ve geçmişte yaşadıklarının büyük öl-

12 Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, çev. Zakir Kadiri Ugan, M.E.G.S.B, İstanbul 1986, ss. 193-194.

çüde belirleyici olduğunu iddia eden psikologlar ve sosyologlar bulunmaktadır.

"Fizikî kötülük" kavramı için de durum çok farklı değildir. İnsanlar genelde başlarına tabiî hadiselerden gelen felaketlerde kendi seçimlerinden kaynaklanan hataları görmezlikten gelme eğilimi içerisindedirler. Hastalıklar, depremler, seller, yangınlar meydana gelirken acaba insan faktörü göz ardı edilebilir mi? Yahut, bunların ortaya çıkışı bizim irademize bağlı değilse bile, bunların etkilerini azaltmak için yapabileceğimiz bir şey yok mu? Sözgelimi bir hastalık neden Pakistan'da, Afrika'da daha çok çocuk ölümlerine sebep olurken, gelişmiş ülkelerde çok az çocuğun ölümüne sebep olmaktadır? Depremler neden ülkemizde çok fazla tahribata yol açarken, Japonya'da daha az tahribata yol açmaktadır? AIDS hastalığına yakalananlar için sadece mikrobun kendisi suçlu kabul edilebilir mi?

Şüphesiz bu itirazlarda haklılık payının olduğu bir gerçektir; ancak söz konusu itirazlar yapılan kavramlaştırmanın yanlış olduğunu göstermekten ziyade, fizikî ve ahlâkî kötülükler arasında bir tür ilişkinin olduğuna dikkat çekmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM
KÖTÜLÜK PROBLEMİNİN TARİHSEL ARKAPLANI

1.1 Platon

Platon'un (M.Ö. 427-347) ortaya koyduğu "En Yüksek İyi" düşüncesi kendisinden sonra gelen düşünürleri büyük ölçüde etkilemiştir. Bu kavram onun ontolojisinin önemli ve tamamlayıcı bir bölümüdür. Varlığı *idealar âlemi* ve *duyular âlemi* olarak ikiye ayıran Platon, bütün idelerin "En Yüksek İyi"[1] den pay alarak varolduklarını belirtmektedir.

Platon, varlık konusuna "Hiç doğmadığı halde her zaman var olan nedir? Hep geliştiği halde hiç var olmayan nedir?" sorusuyla başlar. Ona göre, birincisi düşünüşün yardımıyla akıl tarafından sezilir. Çünkü o her zaman aynıdır. İkincisini ise, akla dayanmayan duyum tasarlar. Çünkü o doğar ve ölür, ama hiçbir zaman geçekten var değildir. Meydana gelen şeyin bir nedeni vardır; çünkü ne olursa olsun herhangi bir şey nedensiz doğamaz. Bu yüzden değişmeyeni ölçü alan sanatkârın ortaya koyduğu eser ister istemez güzeldir. Hâlbuki gözler duyusal olana, sonradan olana çevrildiği takdirde ortaya güzel bir şey çıkmayacaktır.[2]

Yaratıcının, evreni aklî olana göre mi, yoksa duyusal olana göre mi meydana getirdiği konusunu ele alan Platon, şöyle demektedir:

1 Platon felsefesinde yer alan "en yüksek iyi"nin "Tanrı" nın karşılığı olup olmadığı hususunda görüş birliği bulunmamaktadır. Sözgelimi Hüsamettin Erdem, bunun "Tanrı" anlamına geldiğini düşünürken, Ahmet Arslan bu konuda farklı düşünmektedir. Bkz. Hüsamettin Erdem, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, Sebat Ofset Matbaacılık, İlaveli 3. baskı, Konya 1998, s. 160; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, C. II, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2008, s. 388.

2 Platon, *Timaios*, çev. Erol Güney-Lütfi Ay, Sosyal Yayınları, İstanbul 2001, ss. 23-24.

> Evren güzelse, onu yapan iyi ise gözlerini ilksiz örneklerden ayırmamış olduğunda şüphe yoktur: Aksi halde, ki bunu farzetmeye bile hakkımız yoktur, doğmuş örneğe bakmış olacaktır. Halbuki yapıcının gözlerini ilksiz örnekten ayırmamış olduğunu herkes açıkça görür, çünkü evren doğmuş olan şeylerin en güzelidir, yapıcısı da nedenlerin en yetkinidir. Demek ki, evren bu şekilde yapılmışsa akılla mana tarafından sezilen, her zaman aynı kalan örneğe göre yapılmış demektir.[3]

Platon bilge insanların kabul ettiği şu ilkeyi aynen paylaştığını belirtmektedir: "Yaratan iyi idi, iyi olanda da hiçbir şeye karşı hırs uyanmaz. Hırs duymadığından her şeyin de elden geldiği kadar kendine benzemesini istedi."[4] Ona göre, Tanrı her şeyin elden geldiği kadar iyi olmasını, kötü olmamasını istediğinden hareketsiz olmayan, kuralsız düzensiz bir hareket içinde olan, gözle görünen şeylerin tamamını düzenin iyi olduğunu düşünerek düzensizlikten düzene soktu.[5] Böylelikle mükemmel olan varlığın yaratacağı nesnenin de en güzel olması beklenir. En güzel olanın da ruh ve zekâ sahibi olması gerekirdi. Böylece Tanrı ruh sahibi, iyi ve güzel evreni inayetiyle yarattı.[6]

Böylelikle metafiziksel kötülüğün bulunmadığı, "bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi" olduğu fikri Platon'da ortaya çıkmış görünmektedir. Platon, en iyi tarafından yaratılmış olan dünyanın işlevsel olarak da en uygun şekilde yaratıldığı kanaatindedir.

Ona göre, evren kurulurken dört öğenin dördünü de tamamıyla içine almıştır; çünkü Tanrı onu var olan mükemmel ateş, su, hava ve toprakla kurmuş, öğelerin bir tek parçasını, bir tek vasfını bile açıkta bırakmamıştır. Bundan maksadı,

3 Platon, *age.*, ss. 24-25.
4 Platon, *age.*, ss. 25-26.
5 "Bir şey iyi olduğu için mi Tanrı onu istedi, yoksa Tanrı istediği için mi o iyidir." meselesinin, teoloji ve felsefede hararetli tartışmalara neden olduğu bilinmektedir. Bu tartışmaların Platon'un diyaloglarında ele alındığını görmekteyiz. Bkz. Platon, *Euthyphron*, çev. P. Nail Boratav, İstanbul 1958; Oliver Leaman, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç, Rey Yayıncılık, Kayseri 1992; Hüsamettin Erdem, "Platon'un Din Anlayışı", *SÜİFD İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2004, Sayı: 18, ss. 7-15.
6 Platon, *age.*, ss. 25-26.

her şeyden önce mümkün olduğu kadar tam, kusursuz öğelerden kurulmuş bir canlı varlık vücuda getirmektir.[7]

Platon dünyanın şeklinin de en uygun şekilde yaratıldığı kanaatindedir. Tanrı, ona en uygun şekli, kendisiyle en çok ilgili olanı verdi. Ona göre, bütün canlıları içine alacak varlığa uygun şekil de şekillerin hepsini kendisinde toplayan şekildir. Bunun için Tanrı evrene her yanı, her yerde merkezden aynı uzaklıkta olan küre şeklini verdi. Bu yuvarlak şekil hepsinin en kusursuzu, kendi kendine en çok benzeyenidir. Tanrı da kendi kendine benzeyen şeklin benzemeyen şekilden daha güzel olduğunu düşünüyordu.[8] Bundan başka bütün dış yüzünü birçok sebepten ötürü yuvarlaklaştırdı. Dünyanın insanlara benzer organlara sahip olmayışını da şu şekilde izah etmektedir:

> Gerçekten evrenin ne gözlere, ne de kulaklara ihtiyacı vardı; çünkü kendinden başka ne görülür ne de işitilir bir şey kalmıştı. Çevresinde nefes almayı gerekli kılan bir hava da yoktu, yiyeceğini içine alıp yemek, yiyip özünü emdikten sonra kalanını dışarıya atmak için hiçbir organa da ihtiyacı kalmıyordu. Çünkü, kendi dışında bir şey olmadığından, ona ne bir yerden bir şey giriyor ne de bir yerinden bir şey çıkıyordu. Onun için ayaklar, yahut da yürümeye yarayan başka organlar gibi ona eller vermenin de lüzumsuzluğuna hükmetti. Ona zekaya en uygun hareketi verdi.[9]

Dünya Tanrı tarafından "En Yüksek İyi" ideası örnek alınarak yaratıldığına göre karşılaştığımız "kötü" olay ve olguları nasıl izah etmemiz gerekiyor?

Platon, bu konuda, pragmatist-rasyonalist bir tutumla yararlı gördüğüne iyi, zararlı gördüğüne de kötü diyerek, görünen evrende gözlemlediği ya da karşılaştığı fenomenleri ikiye ayırmakta, her bir grubu da anlam ve değeri ile bağdaşır güç ya da güçlere bağlamaya çalışmaktadır. Platon'u böylesi bir uğraşa iten şey, kuşkusuz, iyiliklerin varlığından çok, kıtlık, savaş, deprem, hastalık, günah gibi kötü sayılan fenomenler

7 Platon, *age.*, ss. 28-29.
8 Platon, *age.*, s. 29.
9 Platon, *age.*, s. 29.

ve bu fenomenlerin neden olduğu hayal kırıklıkları, saçmalıklar ve acı çekmeleridir.[10]

Platon böylelikle tabiî kötülüklerin kaynağı olarak onların oluşunu ele almak durumundadır. Biraz önce değindiğimiz gibi Tanrı, evreni en iyi olanı örnek alarak yaratmıştı. Ancak örnek alınarak oluşturulmuş evrenin aslı kadar mükemmel olması mümkün değildir. Hiçbir şeyin taklidi orijinali gibi olamaz. Dolayısıyla dünyanın tamamen "En Yüksek İyi" gibi mükemmel olamayacağını *a priori* olarak öngörmek durumundayız. Metafizik kötülüğün izahı özetle bundan ibaretken, tabiî kötülüğün izahı da büyük ölçüde bununla irtibatlıdır. *Theaitetos* diyalogunda Sokrates şöyle demektedir: "...fakat kötülük ortadan kalkamaz Theodoros. Zira daima iyiliğe karşılık bir şey bulunmalıdır. Fakat aynı zamanda kötülüğün tanrılar arasında bir yer bulmasına olanak yoktur, kötülük ölümlü tabiatlar ve şu topraklar üstünde hükmünü yapar."[11]

Tanrı evreni birtakım maddeleri kullanarak yaratmıştır. Birincisinde eksiklik olması söz konusu değildir. O zaman istenmeyen tabiî hadiselerin kaynağı olarak madde görülmelidir. Platon buna hastalıkların meydana gelişini örnek vermektedir. Vücudun yapısında kullanılan unsurların toprak, ateş, su ve hava olduğunu belirtmektedir. Bu öğeler tabiata aykırı olarak çok veya az olurlarsa, kendilerine ait yerlerden kendilerine ait olmayan yabancı yerlere geçerlerse, ateşle öteki öğeler çeşit çeşit olduğundan, bunlardan biri kendine uygun olmayan türü alırsa bu durumda karışıklıklar, hastalıklar baş gösterir.[12] Platon'a göre, bir öğe tabiata aykırı olarak özelliklerini veya yerini değiştirirse önceden soğuk olan kısımlar sıcak, nemli olan kısımlar kuru, hafif veya ağır olan kısımlar bunun karşıtı olurlar ve her yönden her türlü değişikliğe uğrarlar. Bu durumda bir nesne aynı nesne ile aynı şekilde, gereken oranda birleştiği, yahut da ayrıldığı zaman kendi kendinin aynı kalarak sağlam ve sıhhatli kalabilir. Bir

10 Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, Elis Yayınları, Ankara 2003, s. 66.
11 Platon, *Theaitetos (Diyaloglar içinde)*, çev. Macit Gökberk, Remzi Kitabevi, İstanbul 2009, s. 494.
12 Platon, *Timaios*, s. 95.

öğe başka bir öğeden ayrılırken ya da onunla birleşirken bu kurallardan biri yerine gelmemiş olursa, bu karışıklık her türlü bozukluklara, sayısız çöküntülere sebep olur.[13]

Evreni akıllı bir ruhun yerleştirdiğini belirten Platon, evrendeki nizam ve intizamın bunun sayesinde sağlandığını iddia etmektedir. O, dünyada meydana gelen bazı kötü olay ve olguları da maddenin uyumsuzluğuna bağlamaktadır. İnsanın işlediği birtakım ahlâkî kötülükleri açıklarken, Platon, insanı evrenin kendisine benzetmektedir. Başka bir deyişle, insanı "küçük âlem" olarak tasavvur etmektedir. İnsanda bir tarafta akıllı ruh bulunurken diğer taraftan madde bulunmaktadır.

Meydana gelen kötülüklerin büyük kısmının insandan kaynaklandığını belirten Platon, Tanrı'dan kötülük gelmediğini ifade etmektedir.[14] Ona göre Tanrı iyi olduğu için, insanların başına gelen her şey, çoğumuzun sandığı gibi, ondan gelmez. Yalnız iyi olan şeyler Tanrı'dan gelir.[15] İyi şeyler de kötülüklerden az olduğuna göre, Tanrı'dan çok değil, az şey gelir bize. Kötü şeyler için başka sebepler aranmalı, bunların Tanrı'dan geldiği söylenmemelidir.[16] Platon, kötülükleri insanın aklî bir varlık olmasına karşın aynı zamanda bedensel bir varlık olmasına bağlamaktadır.

> Ten akıl ile beraber oldukça, ruhumuz böyle kötü bir şeye bulaşmış bulundukça istememizin amacı olan şeyi, yani hakikati, hiçbir zaman elde edemeyeceğiz. Gerçekten tenimiz, kendisini beslemeye mecbur olduğumuz için, binlerce güçlüklere sebep olur. ....ten bizi her neviden istekler, tutkular, korkular, kuruntularla, bin türlü saçmalıklarla doldurur, öyle ki haklı olarak denildiği gibi, bir an olsun onunla gerçekten düşünmek mümkün olmaz. Kavgalar, geçimsizlikler, çabalamalar yalnız tenden ve onun isteklerinden değil nereden geliyor?[17]

13 Platon, *age.*, ss. 95-96.
14 Bkz. W. T. Jones, *Klasik Düşünce Batı Felsefe Tarihi*, C. I, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2006, s. 290.
15 Platon, *Euthyphron*, s. 38.
16 Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyupoğlu-M. Ali Cimboz, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2005, s. 66.
17 Platon, *Phaidon*, çev. Suat K. Yetkin- Hamdi R. Atademir, MEB Yayınları, İstanbul 1997, ss. 19-20.

Ahlâkî kötülüklerin kaynağı olarak insanı gösteren Platon, insanların kendi akılsızlıkları yüzünden alınlarına yazılı olandan daha çok acı çektiklerini belirtmektedir.[18] Tutkuların kontrol edilememesi insanın acı çekmesine sebep olmaktadır. Ona göre, "Acı ve haz doğal olarak fışkıran iki pınar gibidir. Bunlardan gerektiği yerde, gerektiği zaman, gerektiği kadar alan, devlet olsun, birey olsun, her canlı varlık mutlu olur, buna karşılık bilinçsizce ve zamansız alan, mutsuz yaşar."[19]

Platon'a göre, insan sahip olduğu güdülerin etkisinde kaldığı için doğru olanla yanlış olanı çoğu kez birbirine karıştırır. O, hocası Sokrates gibi kimsenin bilerek kötülük yapmayacağı kanaatindedir. Platon "İnsanların uğradıkları bunca felaketlerin sebebinin bilmezlik olduğunu anlıyorum."[20] demek suretiyle kötülüğün büyük ölçüde cahillikten kaynaklandığını belirtmektedir. İnsanlar haz ve elem duygularının aşırı tesirinde kalmak suretiyle "kötü" fiiller gerçekleştirmektedirler. Ona göre, ruhta iki türlü kötülük vardır. Biri genellikle bozulma diye adlandırılır ve hiç kuşkusuz bir ruh hastalığıdır, diğeri de bilgisizliktir. Platon, bunun tek çözüm yolu olarak "bilgisizliğe karşı öğrenme sanatının kullanılması" olduğunu belirtir.[21] Çünkü içimizde haz ve acı dediğimiz, birbirine karşıt ve akıldışı iki dürtü vardır. Bir de neyin iyi neyin kötü olduğuna karar veren akıl bulunmaktadır.[22] O, akıl ile hazlar arasındaki gerilimi şu şekilde vurgulamaktadır:

> Şunu biliyoruz ki, içimizdeki duygular, sanki birtakım sinirler ve ipler gibi bizi çekiştiriyorlar ve birbirlerine karşıt oldukları için bizi karşıt eylemlere sürüklüyorlar: İşte erdem ve kötülük arasındaki ayırım da burada bulunur. Akıl herkesin bunlardan birini

18 Platon, *İkinci Alkibiades*, çev. Suat Baydur, Maarif Matbaası, İstanbul 1943, s. 14.
19 Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna-Saffet Babur, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2007, s. 64.
20 Platon, *İkinci Alkibiades*, s. 14.
21 Platon, *sofist (Diyaloglar içinde)*, çev. Ömer Naci Soykan, Remzi Kitabevi, İstanbul 2009, ss. 563-564.
22 Platon, *Yasalar*, s. 76; ayrıca bkz. Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2008, ss. 65-66.

hep izlemesi, hiç peşini bırakmaması ve öteki sinirlerin çağrısına karşı koyması gerektiğini söyler.[23]

Ona göre, doğru bir eğitim almış olanlar iyi insan olurlar; eğitim de mükemmel insanların en güzel niteliklerinin başında geldiğine göre, onu hiçbir zaman küçümsememek gerekir.[24] İyi bir eğitim sayesinde kendimizi tanrılara benzetebiliriz; bu da ancak iyilik ve adaletle mümkündür. Tanrı kendisinde adaleti gerçekleştirmiştir. Öyleyse hiç kimse adaleti mümkün olduğu kadar çok uygulayandan daha çok ona yaklaşmış olamaz. Bunun için de insanın eğitilmesi gerekir.[25] Ancak "adalet" kavramının İlkçağ'da "kemal, ahenk, mükemmellik, kendini gerçekleştirme" anlamlarında kullanıldığını belirtmemiz gerekiyor.

Sonuç olarak, Platon, kötülüğün Tanrı'dan kaynaklandığına kesinlikle katılmamaktadır. Ancak bu dünyadaki varlıklar asıllarına bakılarak yaratıldığından asılları kadar mükemmel olmaları ontolojik olarak mümkün değildir. Ahlâkî kötülüklerin de eğitim yoluyla ve aklın tutkulara hâkim olmasıyla en aza indirilebileceği hususunda son derece iyimser görünmektedir. Ancak evrende meydana gelen bazı tabiî hadiselerin insanın mevzî bakışı sebebiyle yanlış değerlendirildiğini iddia etmektedir. Platon, mahdut bakış açısı nedeniyle insanların farkında olmadan Tanrı'dan kötü şeyleri bile isteyebildiklerini belirtmektedir.[26] Platon'a göre, evrenle ilgilenen Varlık, bütünün kurtuluşu ve mükemmelliği için her şeyi hazırlamıştır. Bunların her bir parçası da içindeki güce uygun olarak etken ve edilgen durumdadır. O en küçük etken ve edilgen duruma bakmak ve son hedefi en ince ayrıntısına kadar gerçekleştirmek üzere, bunların her birinin başına bir yönetici koymuştur. Bunlardan biri de insandır. İnsan sefil ve küçücük de olsa her zaman bütüne bakan, yönelen parçalardan biridir. O

23 Platon, *age.*, s. 76.
24 Platon, *age.*,s. 75; ayrıca bkz. Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 2001, s. 183.
25 Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H.Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul 1991, s. 64.
26 Platon, *İkinci Alkibiades*, s. 27.

nedenle insan dünyanın bir parçası olduğunu unutmamalı ve ona göre hareket etmelidir.[27]

Buraya kadar söylenenlerden hareketle şunları söyleyebiliriz:

a) Tanrı'da hiçbir şekilde kötülük bulunmamaktadır, O mahza iyiliktir; bu yüzden onda hiçbir şekilde kötülük bulunmaz.

b) Oluş ve bozuluş dünyasında her şey karşıtıyla birlikte varolmaktadır. Dolayısıyla bu alanda düzensizliklerin, daha açık bir tabirle, iyiliklerin karşıtı olarak kötülüklerin bulunması kaçınılmazdır; bu yüzden tabiî kötülüklerin varlığını kabul etmek gerekir.

c) Kötülüklerin bir kısmı, maddeye bulaşmış insanın kendisine Tanrı'yı örnek alması yoluyla aşılabilir. Bunun için kişinin uygun bir eğitimden geçirilmesi gerekir. Platon ahlâkî kötülüğün varlığını da kabul etmekte, bunu da insanda bulunan düalist yapıya bağlamaktadır. O ruhun terbiye edilmesiyle söz konusu kötülüklerden kurtulmanın mümkün olduğunu vurgulamaktadır.

Böylelikle günümüzde yapılan metafiziksel kötülük, tabiî kötülük ve ahlâkî kötülük ayırımının Platon'la beraber ortaya çıkmaya başladığı görülmektedir.

1.2 Aristoteles

Felsefe tarihi söz konusu olduğunda Aristoteles'ten (M.Ö. 384-322) bir şekilde etkilenmeyen filozof herhalde düşünülemez. Ondan sonra gelen ve felsefenin kadim problemlerine dair söz söylemek durumunda olan herkes, ya Aristoteles'i takip etmiş ya da onunla hesaplaşmak durumunda kalmıştır. İbn Sînâ ve Aquinas'ın sıkı birer Aristotelesçi oldukları hususunda zaten bir tartışma yoktur. Bu yüzden Aristoteles'in

27 Platon, *Yasalar*, s. 410.

görüşleri bilinmeden bu filozofların düşünceleri de yeterince anlaşılamayacaktır. Bundan dolayı onun kötülük problemiyle ilgili görüşlerine değinmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Aristoteles kötülüğün varlığını kabul etmektedir. Ancak onun kötülük yorumu büyük ölçüde "yoksunluk" kavramıyla ilintili olarak ele alınmak durumundadır. Bilindiği üzere Aristoteles felsefesi bir töz *(essence)* felsefesidir. Platon, formları bu dünyadaki tikellerin esrarengiz şekilde kendisinden pay aldığı ayrı varlıklar olarak düşünüyordu.[28] Aristoteles her tikelin bir formu olduğunu kabul ediyordu; ama bu form aşkın değil, içkin idi. Tek tek tikelleri ele alan Aristoteles, "töz" olarak kabul ettiği (Ahmet, koyun, at) bu varlıkların iki ayrı özelliğine dikkat çekmektedir. Bunlar, diğer tikellerle paylaştıkları ortak nitelikler olduğu gibi, sadece kendi türüne ait nitelikler de olabilir. Sözgelimi insanın at, koyun ve benzer diğer varlıklarla birtakım ortak yönleri olabilir. Bunun yanı sıra "düşünmek" gibi sadece kendine özgü niteliği de vardır. Varlıkların bu kendilerine özgü niteliklerine onların doğaları diyebiliriz. Ama "doğa" kavramı bazen daha geniş anlamda kullanılmaktadır. Sözgelimi Ahmet'in sahip olduğu eli, kulağı, gözü vs. onun doğasının bir parçası olarak görülebilmektedir. Aristoteles'in belirttiği gibi bu durumda " her bir şey, bir tür töz" olmaktadır.[29]

Aristoteles'e göre, dış dünyada gördüğümüz varlıklar form ve maddeden oluşmaktadır. "İyi" formdur, formun tamlığıdır. Form maddede bulunan kendini gerçekleştirme enerjisi veya aşkıdır. Aristoteles "yoksunluk"u şu şekilde izah etmektedir:

> Güçsüzlük, kuvvetsizlik ve imkânsızlık, tanımladığımız şekilde kuvvetin, gücün zıddı olan yoksunluktur; öyle ki bir aynı özne ile ilgili olarak ve bir aynı kuvveye her bakımdan her kuvveye, onun karşılığı olan bir kuvvetsizlik (güçsüzlük) tekabül eder. İmdi yoksunluk da birçok anlama gelir; çünkü o belli bir niteliğe sahip olmayanın yanında bu niteliğe doğal olarak sahip olması gerektiği halde sahip olmayanın da durumudur. Bu da ya mutlak olarak

28 Jones, *age.*, s. 325.
29 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 1996, s. 243.

> veya doğal olarak ona sahip olunması gerektiği zamanda ona sahip olmama olarak ikiye ayrılır. Bu son durumda yoksunluk iki türlü olabilir. Muayyen bir biçimde ona sahip olmama, örneğin ona tam olarak sahip olmama veya ona hiçbir şekilde sahip olmama. Nihayet şeylerin kendileri için doğal olan şeylere sahip olmalarının zorla engellendiği durumlarda da bu varlıkların bir yoksunluğa maruz kaldıklarını söyleriz.[30]

Burada iki farklı yoksunluktan söz edilmektedir. Birincisi, bir varlığın kendi tabiatına ait olmayan bir şeyden yoksun kalması, ikincisi ise, kendi tabiatına ait olan bir şeyden yoksun kalmasıdır. Yoksunluğun birinci şekli için masanın görme niteliğinden yoksun olması verilebilir. Asıl önemli olan ikinci tür yoksunluk ise değişik şekillerde karşımıza çıkabilmektedir. Sözgelimi bir kedinin görme niteliğinin olmaması gibi. Kedi görme niteliğini doğuştan kaybetmiş olabileceği gibi, sonradan bir darbe sonucu da bunu kaybetmiş olabilir. Bunun yanı sıra buradaki yoksunlukta bir azlık ve çokluk da söz konusu olabilmektedir. Kedinin tek gözü kör olabileceği gibi, her iki gözü de kör olabilir veya her iki gözü zedelenip normalden daha az bir netlikte de görebilir. Aristoteles bu iki yoksunluğa *Metafizik*'in başka bir bölümünde iki çeşit yoksunluk daha eklemektedir.[31] Ona göre, bir niteliğe belli bir zamanda doğal olarak sahip olması gereken bir varlığın, bu zamanda ona sahip olmamasıdır. Örneğin körlük bir yoksunluktur; ancak bir varlık her yaşta kör değildir. Eğer doğal olarak görmesi gereken bir yaşta ona sahip değilse kördür. Ayrıca ona göre herhangi bir şeyin birinin elinden zorla alınmasına da yoksunluk denir.[32] Sonradan değindiğimiz yoksunluklar, ilk ikisinin kapsamı içerisinde değerlendirilebilir; fakat birinci tür yoksunluk kötülük olarak görülemez. Yani masanın konuşamaması masa için bir kötülük değildir. Çünkü masanın *formu* ayakta devrilmeden durabilmesidir. Eğer darbe almış ve ayaklarından biri kırılmış ise, zorlama sonucu onda yoksunluk meydana çıkmış veya formunu ortaya koya-

30 Aristoteles, *age.*, s. 395.
31 Aristoteles, *age.*, s. 278.
32 Aristoteles, *age.*, s. 278.

mamış denilebilir. Ama tekrar belirtecek olursak, asıl kötülük bir varlığın sahip olması gereken niteliklerin birinden mahrum kalmasıdır.

Burada ortaya çıkan bir diğer sorun ise kuvve-fiil meselesidir. Aristoteles'e göre, varolan, form kazanmış olan maddedir. Ama madde ile form arasındaki ilinti görelidir; daha aşağısına göre form olabilen şey, daha yukarısına göre maddedir.[33] Bu durumda kuvveden fiile çıkan her şey iyi midir? Yoksa bazı şeylerin hiç olmaması daha mı iyidir? Aristoteles'e göre, bilkuvve iyi olanın bilfiil olması iyi, bilkuvve kötü olanın bilfiil olması ise kötüdür. O, bunu şu şekilde izah etmektedir: İyi'nin fiilinin de iyi'nin kuvvesinden daha iyi ve daha değerli olduğunun kanıtı, bir şeyi yapma gücüne sahip olduğunu söylediğimiz bütün varlıklarda bu güç zıtları yapma gücüdür. Sözgelimi, sağlıklı olma gücüne sahip olduğunu söylediğimiz varlık, aynı zamanda hasta olma gücüne de sahip olan varlıktır. O her iki güce de aynı zamanda sahiptir. Ama zıtların kendileri aynı zamanda mevcut olamazlar. Hastalık ve sağlığın aynı anda var olmaları mümkün değildir. Bunun zorunlu sonucu olarak diyor Aristoteles, bilfiil iyinin iki zıttan biri olmasına karşılık, kuvve aynı zamanda hem biri, hem diğeri veya aynı zamanda ne biri, ne de diğeridir. O buradan "iyi'nin fiili, iyi'nin kuvvesinden daha iyidir." sonucuna varmaktadır.[34]

"Kötü"ye gelince, onun gayesi veya fiili, zorunlu olarak kuvvesinden daha kötüdür. Çünkü bilkuvve varlık, aynı zamanda iki zıddın kuvvesidir. Bundan ötürü kötünün duyusal şeylerden bağımsız olarak varolmadığı açıktır. Zira, *kötü* doğası gereği kuvveden sonra gelir.[35]

Aristoteles'in metafiziksel kötülük görüşünü ele alırken onun varlık katmanları anlayışına değinmek durumundayız. Çünkü bu anlayışta varlık katmanlarında yukarıya doğru çıkıldıkça varlıktaki kemal nitelikler de artmaktadır. Aristoteles'e göre dört basit cisim, yani su, hava, ateş ve toprak birbiriyle

33 Gökberk, *age.*, s. 75.
34 Aristoteles, *age.*, ss. 413-414.
35 Aristoteles, *age.*,s. 414.

farklı biçimlerde ve oranlarda birleşerek ilk olarak "karışık", ama mineraller gibi aynı türden cisimleri meydana getirirler. Bitkilerin ve hayvanların en basit, en az organlaşmış kısımları, yani "dokular" da bu tür cisimlerdir. Aristoteles dokuların, bitkilerin ve hayvanların daha üstün işlevlerini, duyum ve yer değiştirme hareketini yerine getirmek üzere organlaşmış olan kısımların oluşumu için gerekli maddeyi sağladıklarını iddia etmektedir. Ona göre, bunlara ayrı türden kısımlar veya organlar denir. Ancak karmaşık cisimlerin yapısı daha da gelişmiştir. Organlar bir araya gelmekle canlı varlığın maddesini oluşturacak organizmayı oluştururlar. Bu şekilde oluşan organizmaya hayvan denilmektedir. Hayvanlar içinde en yüksek derecede organlaşmış veya teşekkül etmiş varlık ise "insan"dır. Ay-altı âlemde insanla birlikte en yüksek dereceye ulaşılmış olur.[36]

Böylece Aristoteles'te ay-altı âlemde dört unsurdan başlayan ve insanda nihayete eren bir varlıklar hiyerarşisi ortaya çıkmış olmaktadır. Bu aşamaların en altında, salt maddeyi saymazsak, kendisinden daha geriye gidilmesi mümkün olmayan dört unsur, en yukarıda ise kendisinden daha yukarı gidilmesi sözkonusu olmayan insan bulunur. İnsanın bedeni onun maddesi, aklı ise onun sureti olmaktadır.[37] Varlık mertebesinde ay-üstü âlemde ise ruh sahibi mükemmel varlıklar bulunmaktadır. Bunların hareketleri doğrusal değil, daireseldir. Bu varlık tabakasının en üstünde artık "Salt Form" olan Tanrı bulunmaktadır. O hiçbir şekilde maddeye bulaşmamıştır ve sırf akıldır; salt akıl olduğu için onun nazarında suje-obje ayrılığı söz konusu değildir. Dolayısıyla o hem akıl, hem âkil ve hem de ma'küldür. Bu anlamda Tanrı kendisi için bilkuvve hiçbir şeyin tasavvur edilemeyeceği en mükemmel varlıktır; başka bir söyleyişle, O sırf kemaldir.

Ancak, mademki Tanrı mükemmeldir o halde kötülükler neden var? sorusu Aristoteles'in cevapladığı bir soru değildir.

36 Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, C. III, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2007, s. 146.
37 Arslan, *age.*, s. 147.

Çünkü Antik Yunan'da Tanrı tasavvuru teistik dinlerin Tanrı tasavvurundan son derece farklıdır. Antik mitolojide kozmoloji, tanrılardan daha önce vardır ya da onlarla koşut olarak var olmuştur; hatta doğa Tanrı'dan bağımsız olarak vardır; evren veya onun maddesi, daha evvel mevcuttur.[38]

Kötülüğün metafiziksel kökenine dair görüşleriyle kendisinden sonraki filozoflar üzerinde büyük etki uyandıran Aristoteles'in, ahlâkî kötülüğe dair düşünceleriyle de halefleri üzerinde önemli tesirler bıraktığı bir gerçektir.

Aristoteles, insan için en yüksek iyinin mutluluk olduğunu iddia etmektedir.[39] Ama insan bunu nasıl elde edecektir? Daha önce değindiğimiz gibi Aristoteles'te her varlık, her birey madde ve formdan oluşmaktadır. Buna bağlı olarak her varlığın bir doğası bulunmaktadır. Kendi doğasını en iyi şekilde gerçekleştiren varlık, bir başka deyişle, kuvvesini fiiliyata döken varlık gayesine ulaşmış olmaktadır.

İnsan bedeni biyolojik ve kimyasal birtakım unsurlardan meydana gelmektedir. Ama bu unsurları harekete geçiren, hissetmesini, düşünmesini sağlayan bir form vardır. Aristoteles'e göre bu, ruhtur. Bu ruh'un da üç ayrı düzeyi bulunmaktadır. Bunlardan ilki, insan varlığının bitkilerle paylaştığı özellik ve eylem tarzlarından meydana gelen bitkisel ruh olup doğma büyüme ve beslenme fonksiyonlarını yerine getirir.[40] İkinci düzey, insanın hayvanlarla paylaştığı niteliklerden oluşan hayvani ruhtur. Bu ruh duyum alma, hareket etme, hissetme, belli şekillerde tepki verme ve isteme gibi işlevlere sahiptir.[41]

İnsan ruhunun üçüncü düzeyi ise sadece insana özgü olup, onu tüm diğer varlıklardan ayıran, onu her ne ise o ya-

38 Aliye Çınar, *Felsefeye Giriş*, Emin Yayınları, Bursa 2010, s. 41.

39 Recep Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1996, s. 19; David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 293.

40 Aristoteles, *Ruh Üzerine (De Anima)*, çev. Zeki Özcan, Birleşik Kitabevi, Ankara 2011, ss. 83-84.

41 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayınları, Ankara 2009, ss. 27-28; Cevizci, *Etiğe Giriş*, s. 67.

pan akıldan meydana gelir. Aklın da, nazarî ve amelî iki yönü bulunmaktadır. Nazarî akıl kendisine değişmez, ezelî-ebedi nesneleri konu alır, varlığın ve bilginin ilk ilkelerini araştırır, şeylerin niçin oldukları gibi olduklarını gösterir. Amelî akıl, gündelik yaşamın ayrılmaz parçası olan dünyevî işlerle uğraşan, bedensel istek ve arzuları yönlendiren, tutkuları kontrol eden akıldır.[42]

Ruhun ilk iki düzeyi irrasyoneldir. Onun üçüncü düzeyi olan nazarî ve amelî akıl ise onun rasyonel bölümünü oluşturmaktadır. Aklın insan ruhunda bulunması, onu, hayvanla Tanrı arasında orta bir varlık yapmaktadır. Duyarlılığıyla, algısıyla, belleğiyle, insan hayvanlarla aynıdır. Akılla Tanrı'ya benzemektedir. Ahlâkî varlık olarak onun orijinalliğini oluşturan bu çift vasıftır.[43] Bu iki prensibi birlikte taşımadığı sürece insanın ahlâkîliğinden bahsedilemez. Aristoteles, insanın ahlâkî fiillerinin isteme ve akıl yetisiyle meydana geldiğini belirtmektedir. Akıl, istek olmadan tek başına harekete sebep olmazken, istek, akıl yürütmenin dışında hareket ettirebilir. Ancak, akıl her zaman haklı, muhayyile bazen haklı bazen de haksızdır. Bundan dolayı, istenen, harekete sebep olduğunda insan bunu iyi olduğu için yapar. Ne var ki, bu iyilik gerçek iyilik olduğu gibi, görünüşte iyilik de olabilmektedir.[44]

Buna göre, Aristoteles nazarında insan için en yüksek iyi, zihinle insanî unsur arasında doğan mutluluktur. Bu denge de erdemdir. Aktif zihinle pasif zihin arasındaki ahenk, zihinsel erdemdir. Zihinle irade arasındaki ahenk de etik erdemdir.[45] Görüldüğü gibi Aristoteles'e göre, bir fiilin erdem olarak görülebilmesi için iradeye dayalı olarak işlenmesi gerekir. Bunun en önemli koşulu, bilerek ve isteyerek yapılması, "zorlama" altında gerçekleştirilmemiş olmasıdır.[46] Aristoteles, Sokrates ve Platon gibi, ahlâkî eylemi sadece bilgiye ve akla tâbi kılmamakla, onda aynı zamanda arzunun da rolü olduğu-

42 Cevizci, *age.*, s. 67.
43 Weber, *Felsefe Tarihi*, ss. 85-86.
44 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 174.
45 Weber, *age.*, s. 86.
46 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 44; Kılıç, *age.*, s. 26.

nu söylemekle önemli bir ilerleme gerçekleştirmekte, böylece ahlâkî eylemlerde özgürlüğün imkânına bir yer açmaktadır. Ona göre arzu, tam aklî bir şey değildir. Öte yandan o, arzuyla seçim arasında bir ayrım yapmakla özgürlüğün alanını biraz daha genişletmektedir. Nihayet seçimin konusu, ne imkânsız, ne de zorunlu şeyler olmayıp mümkün şeyler olmaktadır.[47]

Erdemler iyi duygulara sahip olmamızı ve eylemleri iyi bir şekilde yapmamızı sağlayan huylardır. Onlar elimizde olan şeyler, gücümüz dâhilinde olan şeylerdir ve isteyerek elde edilirler.[48] Erdemli etkinlikler seçime dayanan etkinliklerdir. Bu seçim ise *pratik akıl* tarafından yönlendirilmesi sonucu ortaya çıkar.[49] Aristoteles, gerek duygular gerekse eylemlerle ilgili olarak ahlâkî erdemi "ortada olma", "ortayı amaçlama" olarak tanımlamaktadır. Fakat "orta"nın ne olduğu çok açık değildir. Orta yol "iki aşırı uç arasındaki yer" şeklinde tarif edilmektedir ki bu aynı zamanda ölçülülük anlamına gelmektedir. Ama Aristoteles "orta yol"un göreceli bir kavram olduğunu kabul ediyor. Bu yüzden bazı davranışların ortasının iyi olduğunun söylenemeyeceğini belirtmektedir. Örneğin hasetlik, arsızlık, kıskançlık; eylemler içinde de zina, hırsızlık, adam öldürme böyledir. Çünkü bütün bunların ve bu gibi şeylerin aşırılıklarının veya eksikliklerinin değil, bizzat kendilerinin kötü olduğu söylenir. O halde bunlarda isabetli olmak olanaklı değildir, hep yanlışa düşmek söz konusu olmaktadır. Bunların iyi olup olmaması, zina konusunda olduğu gibi, kimle, ne zaman yapmak gerektiği söz konusu değildir; bunlardan birini yalnızca yapmak yanlış yapmak olur.[50] Aynı şekilde haksızlık yapmak, korkak olmak, haz peşinde koşmak konusunda da orta olma ve aşırılık, eksiklik olduğunu ileri sürmek söz konusu değildir.[51] Ancak, ona göre, haz ve acı veren birçok fiilin ortası düşünülebilir. Sözgelimi, korkma, cesaret etme, arzu etme, öfkelenme, acıma ve genelde

47 Arslan, *age.*, s. 258.
48 Aristoteles, *age.*, 35.
49 Arslan, *age.*, s. 260.
50 Aristoteles, *age.*, s. 38; Arslan, *age.*, s. 262.
51 Aristoteles, *age.*, s. 38; Arslan, *age.*, s. 262.

haz alma ya da acı duymada daha az ve daha çok olur, her ikisi de iyi değildir. Oysa gerektiği zaman, gereken şeylere, gereken kişilere karşı gerektiği için, gerektiği gibi bunları yapmak orta olandır ve en iyidir, bu da erdeme özgüdür. Aynı biçimde eylemlerde de aşırılık, eksiklik ve orta söz konusudur. Erdem ise aşırılığı yanlış olan, eksikliği yerilen, ortası övülen ve isabetli olan etkilenimlerle ve eylemlerle ilgilidir. Övülmek ve isabetli olmak da erdeme özgüdür. Demek ki erdem bir tür orta olmadır; ortayı amaç edinir.[52] Erdemlerin elde edilmesi, pratik bilgelik sayesinde gerçekleşmektedir. Aristoteles, bunu "phronesis" *(practical wisdom)* olarak isimlendirmektedir.[53] Pratik bilgelik, insan için iyi olan davranışta bulunma istidadıdır ve bu yetide basiret önemli bir rol oynamaktadır. Basiret, tercih edilen bir gaye için ortayı bulma melekesi olarak adlandırılmaktadır.[54]

Ahlakî erdem, alışkanlığın bir sonucu olarak ortaya çıkar. Ahlakî erdemlerden hiçbiri bizde doğa gereği bulunmaz; çünkü doğa gereği varolan hiçbir şey kendi doğasına karşıt bir alışkanlık oluşturamaz. Örneğin, doğa gereği aşağıya doğru hareket eden taş, onu binlerce kez yukarıya atıp alıştırmaya çalışsanız bile yukarıya doğru hareket etme alışkanlığı kazanamaz. O halde, erdemler bizde ne doğa gereği ne de doğaya karşıt olarak doğabilir; daha ziyade biz onları doğa gereği almaya ayarlanırız ve alışkanlıkla onları mükemmelleştiririz.[55]

Böylece Aristoteles'e göre ahlâkî iyinin ne olduğu ortaya çıkmaktadır. Ahlâkî iyi, iştihalara ve akla sahip olan insanın iradesiyle yaptığı işlerde akla uyarak ifrat ve tefride kaçmadan ölçülü hareket etmesidir. Bu durumda kötülük de kişinin arzu ve tutkularına yenilmesi anlamına gelmektedir.[56] Diğer bir ifadeyle, ahlâkî kötülük büyük ölçüde insanın iradesinden kaynaklanmaktadır.

52 Aristoteles, *age.*, s. 37; Kılıç, *age.*, ss. 23-24.
53 Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, translated and edited by Roger Crisp, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 111/1142a.
54 Kılıç, *age.*, s. 29.
55 Jones, *age.*, s. 407.
56 Aristoteles, zekâların bazen imgeler tarafında karartıldığını belirtmektedir. Bkz. *Ruh Üzerine*, s. 149.

Toparlayacak olursak, metafiziksel bir ilke olarak Tanrı, varlık hiyerarşisinde en mükemmel olandır. Onda madde-form ayrılığı bulunmadığı gibi o mahza hayırdır; ne var ki O dünyayı yaratmamıştır. O sadece mükemmelliği ile âlemi harekete geçirendir. Bu oluş esnasında dört unsurdan meydana gelen tabiî âlemde birtakım oluş ve bozuluşların meydana gelmesi kaçınılmazdır. Aristoteles meydana gelen bu hadiseleri insanlara olan etkilerinden çok, bunların kendi özlerini yani doğalarını en uygun bir şekilde gerçekleştirmeleri bakımından ele almaktadır. Onun ahlâkî fiillere dair düşünceleri de "doğa" *(essence)* anlayışı ile doğrudan ilgilidir. Ay-altındaki diğer canlılardan akıllı bir ruh sahibi olmakla ayrılan insan, aklına uyup, tutkularına kapılmadan mutedil hareket edebilirse "iyi", aksini yaparsa "kötü" davranmış olacaktır. Dolayısıyla burada sorumluluk büyük ölçüde iradesini doğru yönde kullanmayan insanın kendisinde görünmektedir.

Kötülük probleminin özünü Tanrı'ya atfedilen iyilik, kudret ve bilginin, dünyada bulunan kötülüklerle tutarsızlık gösterdiği iddiası oluşturmaktadır. Platon ve Aristoteles evrenin yaratılmasını ve orada meydana gelen hadiseleri izah etmektedirler. Ne var ki, onların Tanrı'sı teistik dinlerin Tanrı'sı gibi evreni yoktan var eden bir Tanrı değildir. Onlar bazen Tanrı bile değildir. M. Aydın'ın da belirttiği gibi, onların metinlerinde bazen Tanrı'dan bazen tanrılardan bile bahsedilmektedir.[57] Hatta bazen daha sonra doğacak tanrılardan bahsedilebilmektedir.[58] Platon'un ve Aristoteles'in tanrısı evreni ve onun üstündeki nizamı var ederken bir anlamda ezelî olan maddeye bağlı bulunuyorlardı ve bu yüzden kudreti bir anlamda sınırlanmış durumdaydı. Dolayısıyla teizmin Tanrı tasavvuruna sahip olmayan düşünürler için "oluş ve bozuluş hadiselerinin insanlar için ortaya çıkardığı kötü durumların güçlü ve iyi Tanrı tasavvuru ile bağdaşmayacağı" problemi henüz söz konusu değildir.

57 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara 1996, ss. 1-2.
58 Platon, *Timaios*, s. 30.

Nitekim, Aristoteles düşüncesinde, teistik dinlerin dünya görüşünün çok önemli bir yönü olan tanrısal öngörü, yani inayet diye bir şey yoktur. Jones'in söylediği gibi, Aristoteles'in Tanrı'sı, insanı dikkate alan bir Tanrı değildir. O, insan için tasalanmaz ve insanı kayırmaz. Aristoteles'in nazarında, Tanrı metafizik bir zorunluluktur. Tanrı bir tapınma nesnesi değildir, aşkın ve uzaktadır.[59] Başka bir söyleyişle, Aristoteles'in kabul ettiği Tanrı, İlk Muharrik, sadece insanın aklına ve düşüncesine hitap eden bir Tanrı'dır. O insanın gönlüyle, duygularıyla ve yönelişleriyle ilgilenmemektedir.[60]

Aristoteles'in fikirleriyle Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi Müslüman, Musa İbn Meymun gibi Yahudi ve Thomas Aquinas gibi Hıristiyan düşünürleri büyük ölçüde etkilediği bilinmektedir. Bu düşünürlerin, onun Tanrı anlayışını mensubu oldukları dinin Tanrı tasavvuruna uygun olarak yorumlamaya çalıştıkları görülmektedir. Aristoteles'in mantık, ahlâk ve doğa felsefesinden oldukça etkilenen düşünürlerin onun metafiziğini görmezden gelmeleri beklenemezdi. Ancak onun ve biraz sonra ele alacağımız Yeni Plâtoncuların metafiziğe dair düşüncelerinin kabulü büyük tartışmaları da beraberinde getirdi.

1.3 Plotinus

Plotinus'un (M.S. 205-270) kötülük problemine yaklaşımını onun genel felsefi sisteminden ayrı düşünmek mümkün değildir. Bu yüzden onun "kötü"den ne anladığını görebilmek için varlık anlayışına değinmek gerekir.

Plotinus'un varlık felsefesi, her şeyin "Bir" veya "Tanrı" olarak adlandırılan bir şeyden çıktığı, bu şeyin veya ilkenin kendini üç farklı ana düzlemde veya aşamada ortaya koyduğu tezine dayanmaktadır.[61] Plotinus mutlak anlamda tinsel

59 Jones, *age.*, ss. 342-343.
60 Murtaza Mutahharî, *Adl-i İlâhî*, çev. Hüseyin Hatemi, İşaret Yayınları, İstanbul 1998, s. 59.
61 Bkz. İbrahim Hakkı Aydın, *Farabi'de Metafizik Düşünce*, Bil Yayınları, İstanbul 2000, s. 162.

bir yapıya sahip olduğunu ileri sürdüğü varlığın içinde bulunduğu veya kendisini gösterdiği bu aşamaların her birini teknik bir deyimle "hipostaz" olarak isimlendirmektedir.[62] Bu aşamalar varlığın ortaya çıkışını izah ederken, aynı zamanda onun ortaya attığı sudûr teorisinin de bölümlerini oluşturmaktadır. Fuller'in belirttiği gibi Plotinus'un sistemi baştan sona monistik bir yapıdadır.[63] Plotinus'a göre sudûr doktrini, her şeyin Bir'den taşması hiyerarşisidir.[64] Fakat bu hiyerarşi mantıksal bir sıralama olup, varlığın zamansal ve kronolojik bir sıralaması değildir. Plotinus bunu, ışık ve taşma analojisiyle açıklar. O, bütün varlıkların ilk kaynağının, bir kaynaktan bir şeyin çıkıp taşması ve tekrar ona geri dönmesine veya bütün ışıkların bir ışık kaynağından çıkmasına benzetilebileceğini ileri sürer. Bir olan varlık, ışığını kendi kaynağından yaymaktadır ve diğer varlıklar bu kaynaktan uzaklaştıkça aldıkları ışık azalır.[65]

Plotinus'a göre Gerçek, yaratılmamış, yok olmayacak, değişmeyen, hareketsiz, bölünmeyen bu yüzden de dağılmayacak olan, çeşitlilik, çokluk ve değişme ile bozulmaksızın nitelik ve mahiyet bakımından basit olan varlıktır. Onun nazarında Mükemmel Gerçeklik, Bir'dir.[66] Bir; mutlak, basit, bölünmeyen, homojen, değişmeyen, yaratılmamış ve yok olmayacak olan Birlik'tir. Bir'in asıl mahiyeti, "Saf Varlık" ve "Mutlak Neden" olmasıdır. Bir, aynı zamanda, her sonlu şeyin kendisinden çıkıp ve tekrar ona döneceği iyi bir varlıktır. O'nun hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. Hatta Bir için var olmak bile düşünülmemelidir. O, varoluşun ve iyiliğin ötesindedir ve aynı zamanda herhangi bir şeye ihtiyaç duymayan Faal Güç'tür. Bir'i,

62 Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, C. V, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2010, s. 79.

63 B. A. G. Fuller, *The Problem of Evil in Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge 1912, s. 66.

64 Bkz. İbrahim Hakkı Aydın, "Plotinus ve İki İslâm Mütefekkirinde (Fârâbî ve İbn Sînâ'da) Sudûr Nazariyesinin Karşılaştırmalı Bir Değerlendirmesi", *İslâmî Araştırmalar*, Sayı: 14, 2001, s. 173.

65 Mohammed Noor Nabi, "Plotinus ve İbn Sînâ'nın Felsefî Sistemlerinde Sudûr Nazariyesi", çev. Hacı Ömer Özden-Osman Elmalı, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:33, 2010, ss. 221-227.

66 Aydın, agm., s. 173.

yani Gerçek'i tanımladıktan sonra Plotinus, çokluğu açıklar. Ona göre Bir'den ilk sudûr eden varlık, Nous *(akıl)* veya ilahî akıl veya evrensel akıldır. Daha sonra Nous'tan Dünya Ruhu, bundan da bireysel ruhlar ve en son olarak da fiziksel dünya taşmıştır.[67]

Tanrı'dan ilk çıkan şey olan Nous, âlemde bulunanların en büyüğüdür. Bundan sonra taşanlarda mükemmellik gittikçe azalmaktadır. Böylelikle yaratma tanrılığın düşmesi, gittikçe azalmasıdır. Nous da Tanrı'nın mutlak birliği, tam anlamıyla Nous ve anlaşılır âlem, suje ve obje diye ikiye ayrılır. Bununla beraber, cisimlerle karşılaştırıldığında, Nous yine de mutlak bir birlik olarak görülebilir. Hiç değilse, anlaşılır âlem ve onu temaşa eden akıl zamanda ve mekânda birbirinden ayrılmamışlardır.[68]

Plotinus'a göre, Nous da kendi kopyası olarak, yine taşma ve sudûr yoluyla ruhu doğurur. Ruh, aklın içeriği olan ideler dünyasını temaşa ile kavrar ve bu temel örneğe uygun olarak maddeden tecrübe edilen dünyayı oluşturur. Böylece Ruh, her iki dünyaya katılır, her ikisine de yöneliktir. Ruh bileşik olamaz, o bölünmez bir birliktir. Üstelik kendi kendisiyle özdeştir. Hatırlamaları sebebiyle hep kendi kendine aynı kalır. Ruh bedenden önce de varlığa sahipti. Ruh olmasaydı cisimler dünyasında etkin bir ilke de olmazdı. Çünkü her cisim belli bir biçim almış olan bir birliktir. Bu biçimi kazandıran "nedenler" olmadığı zaman cisim de meydana gelemez. Bu canlı güçler de ruhi nitelikte olmalıdır. Bu yüzden ruh cismi örgütleyen güçtür, nedendir. Ruh olmasaydı ne hareket ne oluş meydana gelirdi.[69] Bunun yanı sıra ruhun bir diğer özelliği de aracı rolünü yerine getiren varlık olmasıdır. Çünkü Nous özü bakımından bir ve bölünmezdir. Madde ise, doğası gereği çokluğu ve bölünmeyi kabul etmektedir. Bunların arasında bir etkileşimin olması için Ruh'a ihtiyaç vardır. Ruh'un karmaşık, hatta bir ölçüde çelişik bir yapısı olduğu görülmek-

67 Nabi, agm., ss. 221-227.
68 Weber, *age.*, s. 113.
69 Gökberk, *age.*, ss. 118-119.

tedir. O, bölünmez olana yani Akıl'a çok yakın olup, ondan türemiştir, ama aynı zamanda maddeyle ilişki halindedir. Maddeyle ilişkisi, ona girmesi, onun özü bakımından sahip olmadığı bir bölünmeye maruz kalmasına neden olmaktadır. Ama bu maddenin kendisinin bölünmesi anlamında bir bölünme anlamına gelmemektedir. O kendisini kabul eden şeyin her noktasında bulunmak bakımından bölünebilir. Ancak bu şeyin her parçasında bütünüyle bulunması anlamında da bölünemezdir.[70] Böylece ruh için, "O cismin her yerindedir." denilebildiği gibi, "O Cismin hiçbir yerinde değildir." de denilebilmektedir.[71]

Böylelikle Ruh Madde ile Nous arasında olağanüstü bir iş yerine getirmektedir; Nous'a bakan yönü ile bir ve tek iken, maddeye bakan yönü ile çokluk taşımaktadır. Başka bir tabirle Ruh, birliği ve çokluğu kendi içinde barındırmaktadır.

Cisim ise, her şeyin kaynağı olan Bir'den uzak olmasına karşın yine de Tanrı'nın izini taşımaktadır. Plotinus, Platon'a bağlı kalarak bu dünyayı, gerçek duyuüstü dünyanın gölgeli bir kopyası olarak kabul eder.[72] Bununla beraber, onu ortaya koyan, kendi aslî özelliklerini ona benimseten Ruh olduğundan, ondaki her şey sayılara ve idealara göre tertip edilmiştir ve şeylerin doğaları olan yaratıcı idealar tarafından oluşturulmuştur. Bu nedenle maddî dünya ne kadar güzel olması mümkünse ancak o kadar güzeldir.[73] Cisimsel âlem mütemadiyen bir oluş ve bozuluş âlemidir. Bir taraftan Ruh onu etkileyip forma sokmaya çalışırken madde onun bu faaliyetine direnir. Plotinus'a göre bu çekişmeyi en yoğun yaşayan varlık insandır. İnsan cisim ile ruhtan oluşmuştur. İnsanın maddeye bulaşması onun aynı zamanda maddede tutsak olması

70 Arslan, *age.*, s. 129.

71 Henry J. Blumental, "On Soul and Intellect", *The Cambridge Companion to Plotinus*, ed. by Lloyd P. Gersons, Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 84.

72 Eyjolfur Kjalar Emilson, "Cognition and Its Object", *The Cambridge Companion to Plotinus*, ed. by Lloyd P. Gersons, Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 233; Zeller, *age.*, s. 342.

73 Zeller, *age.*, s. 343.

demektir.[74] Ancak sudûr sürecinde bu yaşanması gereken bir aşamadır.

Nous, Ruh yoluyla maddeyi etkilemektedir. Bunun en yüksek mertebesini de insan ruhu oluşturmaktadır. Çünkü insan ruhu bedene düşmekle beraber her ne kadar bedene tutsak olsa da, bu yolla cisimlere form verme imkânını elde etmektedir. Üstelik o, bunu yaparken kendisine ideaları örnek almaktadır. Böylelikle idealara göre şekillenmiş olan dünya daha iyi bir dünya olmaktadır. Tanrı'nın nurunu cisme yayma işi bir anlamda insan eliyle gerçekleşmektedir.

Plotinus'a göre, sudûr sürecinde "taşma"nın en alt basamağını cisimler oluşturmakta idi. Cisimler dünyasının en üst basamağında da insan bulunmaktadır. Cisimler dünyasından daha aşağıda ise artık varlıktan payı olmayan salt madde bulunmaktadır. Madde cisim dünyası değildir. Maddenin kendisinin hiçbir niteliği yoktur. Başka türlü söyleyecek olursak madde bir "hiç"tir. O iyinin tam karşıtıdır. Cisimler bir şekilde Bir'den gelen nuru yansıtabiliyorlardı. Bir'den gelen nurdan maddeye hiçbir pay düşmez, artık madde tam bir karanlık dünyadır. Bir'den parlayan ışıltı, öteki varlık alanlarından azala azala sonunda maddede tam bir karanlığa varır. Onun için madde, Bir'in her bakımdan tam karşıtıdır.[75]

Kötülük problemine dönecek olursak, Plotinus'a göre kötülüğü bilmek isteyenler, öncelikle iyiliğin doğasının ne olduğunu bilmek zorundadırlar. Çünkü aynı cinste olanlardan üstün türler aşağı türlerden önce gelirler ve aşağı türler öncelikle üstün türlerden yoksundurlar.[76] Sudûr süreci ele alınırken değinildiği üzere salt iyilik, bütün varlıkların bağlı oldukları, hepsinin arzu ettikleri, onların ilkeleri olan ve hepsinin muhtaç oldukları realitedir. İyilik, hiçbir şeye ihtiyacı olmadığı ve kendi kendine yeterli olduğu için, her şeyin

74 Bkz. Weber, *age.*, s. 117.
75 Gökberk, *age.*, s. 120.
76 Plotinus, *Dokuzluklar I*, çev. Zeki Özcan, Aktüel Yayınları, Bursa 2006, I.VIII. I.

ölçüsü ve sınırdır.[77] Gerçekte kötülüğü anlamak için onunla iyi arasındaki ilişkiyi göz önüne getirmeliyiz. Ölçünün yokluğu ile ölçü, sınırlanmamışla sınır, biçimsiz ile biçimli neden, sonsuza dek yetersiz olanla kendi kendine yeten arasında ne gibi orantı varsa, kötülükle iyilik arasında da böyle bir orantı vardır. Kötülük her zaman belirsizdir, kararsızdır ve pasiftir.[78]

Bu izahlardan sonra kötülük nereden kaynaklanmaktadır? şeklindeki soruya Plotinus'un cevabı kısa ve açıktır: madde. Maddenin varlığından dolayı kötülük zorunludur. Çünkü iyilik yalnız başına var olmadığı için, ondan çıkan ya da daha doğrusu ondan inen ve ondan uzaklaşan nesnelerden sonraki durum için bir kavram bulunması gerekir.[79] Böylelikle ona göre bütün varlık Bir'den sudür ettiği için varlıkta bir bütünlük söz konusu iken, diğer taraftan sırf hayır olan Bir ile madde arasında da bir düalizm görülmektedir.[80] Cisim dahi, içerdiği maddenin payından dolayı kötüdür; fakat o, ilk kötülük değildir. Ondaki biçim gerçekten ona ait değildir. O hayattan yoksundur. Cisimler hareketlerinin düzensizliklerinden dolayı, birbirlerini yok ederler; onlar ruhun etkinliğine bir engeldirler, mütemadiyen akış halinde olduklarından varlığın sürekliliğinden kaçınırlar.[81]

Ruha gelince, o, gerçekte bizzat kötü değildir. Plotinus kötü ruhu tarif ederken Platon'a başvurmaktadır. Ona göre, ruhun kötü olan kısmı irrasyonel bölümüdür. Bu bölüm, ölçüyü, ahengi yakalamadığı zaman kötülüğü kabul eder. Aşırılık, tembellik ve diğer bütün kötülüklerin kaynağı, başka bir ifadeyle, yanlış kanaatlerin nedeni ruhun irrasyonel bölümüdür. Ruhun bu kısmı maddeye bulaşmış durumdadır. Ancak onun bizzat kendisi kötü değildir. Ruhun kötülüğü ile ilgili olarak Plotinus şu kanaate varmaktadır: Sonuç olarak kötü ruh, ölçünün yokluğuyla karışmış olarak bulunur; o,

77 Plotinus, *age.*, I. VIII. II; Fuller, *age.*, s. 67.
78 Plotinus, *age.*, I. VIII. III.
79 Plotinus, *age.*, I. VIII. VII.
80 Dominic J. O'Meara, *Plotinus: An Introduction to the Enneads*, Oxford University Press, New York 1993, s. 80.
81 Plotinus, *age.*, I. VIII. IV.

düzen ve ölçü veren biçimden payını almaz; çünkü o, cisimle karışmıştır ve cisim maddîdir.[82]

Kısaca, Plotinus, metafizik kötülüğün sadece madde için söz konusu edilebileceğini, lakin bunun da bir zorunluluktan kaynaklandığını iddia etmektedir. Ancak bu, yeryüzünde meydana gelen "kötü" durumları yeterince açıklamamaktadır.

Plotinus, dünyada meydana gelen bazı olayların "kötü" olarak görülmesini yapılan eksik değerlendirmelerden kaynaklandığını iddia etmektedir.[83] Bir sanat eserinde bütüne bakmayıp sadece bir parçasına bakıldığında ondaki güzellik fark edilemez, hatta onun aksine ahenkten yoksun olduğu kanaatine bile varılabilir. Tabiattaki bazı sel ve deprem hadiselerine bakıp bütündeki uyum gözden kaçırılmamalıdır.[84] Ayrıca bu dünya çokluklar dünyasıdır. Bu dünyada bazı şeyler meydana gelirken, bazı şeyler yok olur. Dünyanın kendisinden meydana geldiği Nous'tan daha az mükemmel olması mantıksal bir zorunluluktur. Mükemmel bir şeyden çıkan şeyin kendisinin, nedeni olan şey kadar mükemmel olması mümkün değildir. O halde mükemmel bir doğanın eseri olan şey, onun kadar mükemmel olmayacaktır. Böylece Akıl'dan çıkan dünyanın, onunla yani Akıl'la aynı doğaya, aynı güce sahip olmamasında bir kötülük yoktur.[85] Üstelik dünyada meydana gelen bazı yangın, sel ve diğer tabiat olaylarının bazı şeyleri tahrip ettikleri görülse bile, bizim bildiğimiz veya bilmediğimiz birçok faydalı oluşlara da yol açmış olurlar. Canlı varlıkların birbirlerine karşı mücadele içerisinde olmaları onların türlerinin korunmasına yol açtığı gibi, zaten kalıcı olmadıkları için bu mücadele esnasında birbirlerini yok etmeleri de kötülük olarak görülmemelidir.[86] Tabiî hadiseler neticesinde meydana gelen ölümlerin de kötü olmadığını belirten Plotinus, ölümün bir tiyatro oyuncusu-

82 Plotinus, *age.*, I. VIII. IV.
83 Fuller, *age.*, s. 135.
84 Plotinus, *The Six Enneads*, translated by Stephen MacKenna, Kessinger Publishing, B. S. Page, Chicago 2004, III. II. III.
85 Arslan, *age.*, s. 220.
86 Plotinus, *age.*,III.II.IV; Arslan, *age.*, s. 220.

nun kıyafet değiştirmesinden farksız olduğunu belirtmektedir. Reenkarnasyona inanan düşünüre göre, bu sahneyi terk eden kişi tekrar farklı bir yerde nasıl olsa yeniden bir sahneye çıkacaktır. Hayvanların birbirlerini yemesi de ona göre bir kötülük değildir. Çünkü eğer bu durum olmasa bile bir hayvan belli bir süre yaşadıktan sonra ölecektir. Tabiî olarak ölmektense bir başka hayvanın varlığına katkıda bulunarak yok olması neden kötü olsun?[87]

İnsanların çevrelerindeki kişilerin iyi veya kötü olmalarını genelde sahip oldukları statü, maddî imkân ve yaptıkları işle değerlendirdiklerini belirten Plotinus, buradaki yanılgıyı göstermek için Stoacıların ortaya attıkları "tiyatro oyunu" benzetmesini kullanır. Bu oyunda zengin insanlar bulunduğu gibi kötü insanların da bulunması kaçınılmazdır. Efendi olduğu gibi köle de olacaktır.[88] Ancak burada neden bazı insanlar efendi olduğu halde diğerleri köle olmaktadır? vs. sorular sorulabilir. Plotinus'a göre insanların mevki ve makamlarının onlar için iyi olup olmadığı göreceli bir durumdur. Oysa asıl olan erdem sahibi olmaktır. Bunun için de sahip olunan konumun çok fazla önemi bulunmamaktadır.[89]

Yaratılışta kötülüğün değil, belki eksikliğin bulunduğunu söyleyebileceğimizi belirten Plotinus'a göre, eğer bir kötülükten bahsedilecekse bu, insanın yol açtığı kötülüktür. Bütün varlıklardan farklı olarak insana tercih imkânının verildiğini belirten Plotinus, bunun sayesinde diğer varlıklar mütemadiyen benzer şeyler ortaya koydukları halde insanlar olaylara değişik tepkiler verebilmektedirler. Bunu insanın ontolojik özelliğine bağlayan Plotinus, ruh ve bedenden oluşan insanın sürekli gerilim yaşadığını belirtir. İnsan bazen tanrısal inayetin gereğini yerine getirirken, bazen maddeye bakan yönünün tesirinde kalabilmektedir. O, bunu şu şekilde vurgulamaktadır:

87 Plotinus, *age.*,III. I. XV; Arslan, *age.*, s. 222.
88 Plotinus, *age.*,III. I. XI; Arslan, *age.*, s. 221.
89 Emile Brehier, *The Philosophy of Plotinus*, translated by J. Thomas, University of Chicago Press, Chicago 1962, s. 164.

> Çünkü eğer insan basit olsaydı yani sadece yapılmış bir şey olsaydı, eylemleri ile deneyimleri sadece bunun sonucu meydana gelseydi, diğer canlı varlıklardan farklı olarak ahlâkî bakımdan bir kınamanın muhatabı olmazdı. Ancak, kötü insan haklı olarak kınanabilir; çünkü o sadece yapılmış bir şey değildir, aynı zamanda bir başka, özgür ilkeye sahiptir. Bu ilke inayetin veya bütünün akılsal ilkesinin dışında kalan bir şey değildir.[90]

Plotinus burada insanın, varlık hiyerarşisinde bulunan diğer varlıklardan farkını ortaya koymakta ve onun kendisini akla uygun tercihlerde bulunarak geliştirebileceğine vurgu yapmaktadır. Burada insanın bir mecburiyet altında bulunmadığını belirten Plotinus, onun kendi fiillerinin faili olduğunu ileri sürmektedir.

Plotinus'un kötülük problemi ile ilgili düşünceleri değişik açılardan ele alınıp eleştirilmiştir. Fuller'in belirttiği gibi, Plotinus'un ileri sürdüğü ontolojik anlayışa göre, tabiî kötülük ve ahlâkî kötülük bir şekilde metafiziksel kötülükle doğrudan ilintili görünmektedir. Mantıksal olarak bu sistemde kötülük sudûr sürecinin başlangıcında bulunmaktadır. Oysa Plotinus, kötülüğün tamamen maddeden kaynaklandığını iddia etmektedir.[91] Ayrıca Plotinus bir tarafta sudûr nedeniyle evrende mükemmel bir düzenin varlığından bahsederken, diğer taraftan insanların dünyayı mükemmelleştirmelerinden bahsetmektedir. Mademki dünyadaki düzende bir nizam ve uyum var, o halde insanların müdahalesine niye gerek duyulsun? Şüphesiz bu soruya aynı meyanda başka sorular eklenebilir. Plotinus'un savunduğu mistik-rasyonalist bakış açısının birtakım açmazlarla karşı karşıya kaldığı kesindir. Rasyonalizmin gereği olarak ele aldığı bir kavram veya önermeden çıkan uzantıları savunan Plotinus'un izahları, reel dünyayı açıklamakta yer yer yetersiz kalmaktadır.

90 Plotinus, *age.*, III.II. IV. Aktaran Arslan, *age.*, s. 223-224.
91 Fuller, *age.*, s. 83.

1.4 Kur'ân ve Kitab-ı Mukaddes

Kur'ân'da kötülüğü ifade eden pek çok kavram vardır. Bunların başında "musibet", "bela" ve "şer" gelmektedir. Hiç şüphesiz Kur'ân musibetlerin zaman zaman insanların başına gelebileceğini ve insanların bundan dolayı sıkıntı yaşayabileceklerini açıkça belirtmektedir. Hatta öyle ki, İslâm öğretisinin özeti olarak kabul edilen bir surede iman ve salih amelden hemen sonra insanların birbirine sabrı tavsiye etmeleri şiddetle önerilmektedir.[92] Bu, insanların bazen arzu etmedikleri şeylerle karşılaşabileceklerini göstermektedir. Bu musibetlerin çok farklı sebeplerinden bahsedilmekte ve bunlar bazen bir kavmi cezalandırmak için olabildiği gibi, bazen onları imtihan etmek için de olabilmektedir. Bütün bunlara karşın, Kur'ân'da, iyiliğin asıl olduğu ve Tanrı'nın sürekli yarattığı varlığa karşı müşfik ve rahmetle muamele ettiğini belirtilmektedir.[93]

Kur'ân'a göre, yaratılan her şeyde çeşitli hikmetler bulunmaktadır. Salt kötülük olması hasebiyle kötü olgu ve olaylar yaratılmamıştır. Ayrıca dünyada tam bir uyum, gökyüzünde tam bir düzen hâkimdir. Onda hiçbir noksanlık görülemez. Bu durum şu şekilde ifade edilmektedir: "...O ki, birbiri ile âhenktar yedi göğü yaratmıştır. Rahman olan Allah'ın yaratışında hiçbir uygunsuzluk göremezsin. Gözünü çevir de bir bak, bir bozukluk görebiliyor musun? "[94]

Kur'ân, insanın biyolojik olarak da mükemmel olarak yaratıldığını vurgulamakta; insanın göz, kulak, dil ve dudaklarına varıncaya kadar bütün organların son derece düzenli olarak yerleştirildiğine işaret etmektedir.[95] İnsan bu biyolojik üstünlüklerinin yanı sıra, birtakım başka üstün yetilerle de donatılmıştır ve sahip olduğu bu yetilerle yeryüzündeki diğer canlılardan ayrılmaktadır. Bu yetiler "akıl" ve "irade" olarak

92 Asr, 103/ 1-3.
93 Bkz. Adnan Aslan, "Kötülük Problemi: Spekülatif-Teorik Yaklaşıma Karşı Dinî-Pratik Yaklaşım", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2008, sayı: 19, ss. 103-104.
94 Mülk, 67/3-5.
95 Beled, 90/8-10.

karşımıza çıkmaktadır. Bu donanımları sayesinde diğer varlıkların aksine yeryüzünde "halife" olma üstünlüğünü de elde etmektedir. Ancak, tür olarak üstün bir şekilde yaratılmış olan "insan", bu kemale kendiliğinden, yani emek harcamaksızın ulaşamamaktadır. Başka bir deyişle, biyolojik olarak dünyaya gelen ve büyük bir potansiyeli kendinde bulunduran insanın bunu fiile çıkarması için sahip olduğu yetilerini kullanması ve geliştirmesi gerekir. Peki, bu nasıl gerçekleşecek? Bu yollardan birisi "imtihan"dır.

Kur'ân, son tahlilde meydana gelen, bazı bela ve musibetleri "kötülük" olarak görmemektedir. Aksine bu hadiseleri insanların ruhen olgunlaşmaları ve imtihan vesilesi olduklarını söylemektedir. Böylelikle Kur'ân'da tabiî kötülüklerin Tanrı'nın rahmetiyle uyuşmadığı iddiasına karşı ortaya koyduğu ilk savunma, bunun imtihan ya da ruhi olgunlaşmanın gereği olduğu şeklindedir. Ancak burada "imtihan"ı nasıl anlamamız gerekiyor? Bununla ilgili olarak Kur'ân'da pek çok ayet bulunmaktadır. Bunlardan en bilineni Mülk Suresi'nin ilk ayetleridir. Burada "Mutlak hükümranlık elinde olan Allah, yüceler yücesidir ve O'nun her şeye gücü yeter. O ki, hanginizin daha güzel davranacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratmıştır. O, mutlak galiptir, çok bağışlayıcıdır."[96] denilmektedir. Başka ayetlerde imtihan ile ilgili olarak, "O, hanginizin amelinin daha güzel olacağı hususunda sizi imtihan etmek için, Arş'ı su üzerinde iken, gökleri ve yeri altı günde yaratandır."[97] ve "Gerçek şu ki, biz insanı katışık bir nutfeden yarattık; onu imtihan edelim diye, kendisini işitir ve görür kıldık."[98] şeklinde ifadeler yer almaktadır.

Bütün insanların bir şekilde imtihandan geçirileceği şu şekilde belirtilmektedir: "Andolsun ki, biz onlardan öncekileri de imtihandan geçirmişizdir. Elbette Allah, doğruları ortaya çıkaracak, yalancıları da mutlaka ortaya koyacaktır. Yoksa kötülükleri yapanlar bizden kaçabileceklerini mi sandılar?

96 Mülk, 67/1-2.
97 Hud, 11/7.
98 İnsan, 76/ 2.

Ne kadar kötü (ne yanlış) hüküm veriyorlar!"[99] Bu imtihanın nasıl yapılacağı yine Bakara suresinde cevabını bulmaktadır. "Andolsunki sizi biraz korku ve açlık; mallardan, canlardan ve ürünlerden biraz azaltma ile deneriz. Sabredenleri müjdele!"[100]

Yukarıdaki ayetlerde, içinde yaşadığımız dünyanın değişik yönlerine vurgular yapılmakta ve farklı tespitlere yer verilmektedir. İlk olarak Tanrı'nın kudretine vurgu yapılmış olması önemlidir. Burada insanlar için can yakıcı olabilen hadiselerin, imtihanın hikmetine binaen bu şekilde yaratıldıkları vurgulanmaktadır. Aynı şekilde insanların bu dünyada yaşadıkları refah, sağlık ve diğer birtakım görünüşteki eşitsizliklerin hepsinin belli bir gaye için yaratıldığı belirtilmektedir. Bu gaye ise, kimin "güzel amel" işlediğinin ortaya konulmasıdır.[101]

Kur'ân'da imtihan vesilesine bazen "musibet" denilir ve şer için kullanıldığında, insanın malı, nefsi ve ailesine isabet eden, hoşnut olmadığı her şey, manasınadır. Hoşnutsuzluğu az olsun, çok olsun değişmez. Hatta, ayağına diken batması, sivri sineğin onu ısırması, hep birer musibettir. "Belâ" ve "ibtilâ" da aynı mahiyetteki Kur'ân terimlerindendir. Arapçada "belâ", imtihan ve tecrübe etmek manasınadır. Hem hayır ile hem de şer ile yapılan imtihanlar için kullanılır. Nitekim Kur'ân'da da: "Her canlı, ölümü tadar. Bir deneme olarak sizi hayırla da, şerle de imtihan ederiz. Ve siz, ancak bize döndürüleceksiniz."[102] ayetinde de aynı şekilde kullanılmıştır. Fakat imtihan, ister hayr, ister şer olsun, her durumda bir sıkıntıyı gerektirdiğinden daha ziyade meşakkatli şeyler için kullanılmıştır.[103]

Bu imtihanın niçin gerekli olduğu sorusuna Kur'ân'da "Andolsun ki içinizden cihad edenlerle sabredenleri belir-

99 Ankebut, 29/2-4.
100 Bakara, 2/155.
101 Yaran, *Kötülük ve Theodise*, s. 115.
102 Enbiya, 21/35; ayrıca benzer ifadeler için bkz. A'raf, 7/168.
103 Lütfullah Cebeci, *Kur'an'da Şer Problemi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1985, s. 133.

leyinceye ve haberlerinizi açıklayıncaya kadar sizi imtihan edeceğiz."[104] şeklinde cevap verilmektedir. Ancak Cebeci, "imtihan" kelimesinin harfî harfine alınmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre, "bela" genellikle iki anlamda kullanılır: Biri, bir şeyin gizli olan halini öğrenmeyi istemek, diğeri de o şeyin iyilik ve fenalığını ortaya çıkarmaya çalışmaktır. Birinci anlam Tanrı için düşünülemez, bu yüzden O'nun için ikinci anlamı düşünmek durumundayız.[105]

İnsanların imtihanıyla Tanrı'nın imtihanı arasındaki fark şudur: İnsanlar, hakkında bilgi sahibi olmadıkları bir kişiyi, aradıkları özellikleri taşıyıp taşımadığını öğrenmek için onu teste tâbi tutarlar. Mutlak bilgi sahibi olan *(omniscience)* Tanrı için cehalet imkânsız olduğundan, O'nun imtihanı, insanı, güzel bir sonuca ve mutluluğa çağırması bakımından genel ve eğitmeye yönelik bir imtihandır. Çünkü, O, terbiyeyle insanın özgürlüğünü hangi yönde kullanacağını açığa çıkartır. Bundan dolayı Tanrı kendisinden olan bu ilâhî tasarrufu "belâ", "ibtilâ" ve "fitne" diye isimlendirmiştir.[106]

"Fitne" kelimesi, bir şeyin cevherini posasından ayırmak için ateşle muameleye tâbi tutmak, içindeki yabancı maddeleri ayırabilmek için altını eritmek manasına gelir. "Belâ" da insanların cevherini, nefsinin kirlerinden ayırıp saf olarak ortaya çıkardığı için fitne diye adlandırılmıştır. Bundan dolayı Tanrı, emirlerine uymak ve günahlardan kaçınmak suretiyle saf altının ateşle elde edilmesi gibi, seçtiği kullarının ruhlarını imtihanlarla olgunlaştırmaktadır.[107]

Ancak Yaran'ın belirttiği gibi,[108] bu ifadeler, meseleyi vahyi teoloji ve tefsir bağlamında ele alan eserler için veya mutmain olmuş bir "mü'min" için yeterli olabilir. Zira, bu açıklamalar insanın niçin yaratıldığı sorusuna bir cevap teşkil etse de, Tanrı böyle bir imtihana neden ihtiyaç duydu? sorusunun tatminkar

104 Muhammed, 47/31
105 Cebeci, *age.*, s. 212.
106 Cebeci, *age.*, s. 214.
107 Cebeci, *age.*, s. 215; Hucurât, 49/3.
108 Yaran, *age.*, s. 115.

bir cevabının hala verilemediği görülmektedir. Ancak bu soruların muhatabı doğrudan Tanrı'nın kendisi olduğundan ve O'nun vahyi olan kutsal metinlerde de açık bir cevap bulunamadığı için bu soru bugün ne şekilde cevaplandırılırsa cevaplandırılsın tartışmaları bitiren bir cevap olmayacaktır. Ancak yaşanılan sıkıntı ve acı verici durumların ruhsal bakımdan olgunlaşmamıza büyük katkılar sunduğunu günümüzde Hick ve Swinburne gibi çağdaş düşünürler de kabul etmektedirler.

Tabiî kötülüğün veya doğal afetlerin bir bölümünün insanın kendi eliyle yol açtığı birtakım aşırılıkların karşılığı olarak meydana geldiği hususuna Kur'ân'da işaret edilmektedir. Nitekim Kur'ân'da "İnsanların kendi işledikleri (kötülükler) sebebiyle karada ve denizde bozulma ortaya çıkmıştır. Dönmeleri için Allah, yaptıklarının bazı (kötü) sonuçlarını (dünyada) onlara tattıracaktır"[109] denilmektedir. Böylece Kur'ân, imtihan amaçlı bazı sıkıntıların yanı sıra, insanların tabiatın dengesini bozmaları sonucu yol açtıkları dengesizliğin kaçınılmaz olarak bir karşılığının olacağını söylemektedir.

Kur'ân, dünyada müşahede edilen kötülüklerin büyük bir kısmını ceza olarak göstermektedir. Kur'ân'a göre, kötülüklerin cezası ahirette verilebileceği gibi, onların karşılığı bu dünyada da verilebilir. Bu cezaları da ikiye ayırmak mümkündür. a) Günahkâr veya bozguncuların yeryüzünde toplumsal ve ahlâkî kuralları ihlal etmeleri sonucu meydana gelen felaketler: Lut kavmi vb. kavimlerin başına gelen hadiseler buna örnek olarak verilebilir.

> Eğer onlara acıyıp da içinde bulundukları sıkıntıyı giderseydik, iyice körleşerek azgınlıklarında direnirlerdi. Andolsun, biz onları sıkıntıya düşürdük de yine Rablerine boyun eğmediler, tazarru ve niyazda da bulunmuyorlar. En nihayet üzerlerine, azabı çok şiddetli bir kapı açtığımız zaman, bir de bakarsın ki onlar orada şaşkın ve ümitsiz kalmışlardır! O, sizin için kulakları, gözleri ve gönülleri yaratandır. Ne de az şükrediyorsunuz! Ve O, sizi yeryüzünde yaratıp türetendir. Sırf O'nun huzurunda toplanacaksınız.[110]

109 Rum, 30/41.
110 Mü'minun, 23/75-79.

Ancak, Lut kavminde olduğu gibi toplu cezalandırmalarda masum insanların da zarar görüyor olmaları "Tanrı adildir." iddiasıyla ilgili sorgulamaları da beraberinde getirmektedir. Söz konusu cezalandırmaların "toplumun diğer kesimlerine ibret olsun" diye yapıldığı savunması, itiraza son derece açık görünmektedir. Ancak burada Kur'ân bir hususa dikkat çekmektedir. Bu, meydana gelen felaketlerin vukuunda toplumun değişik kesimlerinin doğrudan veya dolaylı sorumluluğu ile ilgilidir.[111] Kur'ân'daki kıssalar incelendiğinde meydana gelen felaketlerin büyük ölçüde sosyal çürümüşlükten ileri geldiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, bazı kimseler bu çürümede aktif olarak yer almasalar da pasif olarak katkı verdiklerini düşünebiliriz. Bu bir derece kabul edilebilir bir izahtır. Sözgelimi dünyada bir bölgede karışıklık meydana geldiğinde buna müdahale etmekte isteksiz davranan ülkelerin tavrı yüzünden, o savaş tüm dünyaya yayılabilir. Bu yüzden sorumluluğun önemli ölçüde onlara ait olduğunu belirten Kur'ân, "Allah onlara zulmedecek değildi, fakat onlar kendi kendilerine zulmetmekte idiler."[112] demektedir.

Fakat burada hala açıklama bekleyen bazı noktalar bulunmaktadır. Sözgelimi savaşlarda genelde en savunmasız kesimler zarar görmektedir. Özellikle de masum olduklarında şüphe bulunmayan kadınlar ve çocuklar en büyük mağduriyeti yaşamaktadır. Dahası, savaşlarda atılan bombaların orman yangınlarına bile neden olduğu görülmektedir. Bu yangınlar hayvanların da ölümüne neden olmaktadır. Bütün bunların sadece bazı insanların günahının karşılığı olduğunu savunmak güç görünmektedir. Kur'ân, insanlara dokunan gerek doğal gerekse ahlâkî kötülüklerden kaynaklanan acı ve ızdırapların, bazı durumlarda ilahî bir cezalandırma olduğunu belirtmekte ve buna dair örnekleri de sıralamaktadır.[113] Fakat burada sorumluluğun kötülüğü yapan insanlarda olduğunu vurgulamakta ve masumların yaşadıkları sıkıntıların karşılığının öbür dünyada bir şekilde verileceği belirtilmektedir.

111 Enfal, 8/25.
112 Tevbe, 9/70.
113 Yaran, *Kötülük ve Theodise*, s. 131.

Bowker'a göre, acı çekme, Kur'ân'da teorik bir problem olmaktan daha çok değişik bağlamlarda ele alınmaktadır. Bunların başında, çölde yaşayan o dönemdeki insanların çektiği birtakım sıkıntıların dile getirilmesidir. Kur'ân'da yer yer geçen "kötülük" ile ilgili ayetler bu fiili durumu yansıtmaktadırlar.[114]

b) Cezaların bir kısmı ise daha çok disiplin amacıyla, yani Müslümanları eğitmek maksadıyla meydana gelen bazı sıkıntı verici olaylardır. Şüphesiz buna verilebilecek en can alıcı hadise Uhud savaşıdır. Bu savaşta Müslüman askerler savaş disiplinine uymadıkları için onlara yenilginin acısı tattırılmıştır. Bu durum şu şekilde ifade edilmektedir: "Bedir'de iki katını (düşmanınızın) başına getirdiğiniz bir musibet, (Uhud'da) kendi başınıza geldiği için mi "Bu nasıl oluyor!" dediniz? De ki: O, kendi kusurunuzdandır. Şüphesiz Allah'ın her şeye gücü yeter."[115] Ayrıca bir başka ayette "Başınıza gelen herhangi bir musibet, kendi ellerinizle işlediklerinizden yüzündendir. (Bununla beraber) Allah çoğunu affeder."[116] denilmektedir. Bu ayetlerde anlaşıldığı üzere Tanrı acı ve üzüntü veren bazı musibetlerle insanların davranışlarına çeki düzen vermelerini sağlamaya çalışmaktadır.[117]

Bu dünyada mutlak adaletin bulunmadığı gerçeğini kabul eden Kur'ân, asıl büyük hesaplaşmanın ahirette olacağını vurgulamaktadır. "Biz, kıyamet günü için adalet terazilerini kuranız. Artık kimseye, hiçbir şekilde haksızlık edilmez. (Yapılan iş) bir hardal tanesi kadar dahi olsa, onu (adalet terazisine) getiririz. Hesap gören olarak biz yeteriz."[118] Diğer bir tabirle, son hesap, ölümden sonra olacaktır, kötüler cezasını, iyiler iyiliklerinin ve çektikleri acılarının karşılığını alacaklar ve insanlar arasında denge sağlanacaktır.[119]

114 John Bowker, *Problem of Suffering in Religions of the World*, Cambridge University Press, Cambridge 1970, s. 101.
115 Al-i İmran, 3/175.
116 Şura, 42/3.
117 Bowker, *age.*, s. 112.
118 Enbiya 21/47.
119 Yaran, *age.*, s. 132.

Netice itibariyle, Kur'ân açısından bakıldığında, kötülüklerin ve musibetlerin nedenini tek sebebe indirgemek mümkün gözükmemektedir. Özellikle doğal afetler neticesindeki fiziksel kötülükler insanların imtihan edilmeleri, eğitilmeleri ve olgunlaştırılmaları, ibret almaları ve tanınmaları gibi amaçlara hizmet eden gerekli araçlar durumundadırlar. Söz konusu musibetlerin aracılığı olmasa, belirtilen amaçlar da bu tarzda gerçekleşemezlerdi. Bazı özel durumlarda da onlar bir uyarı, disiplin veya cezalandırma aracı olabilmektedirler. Ahlâkî kötülüklerse, yine insanın yapısının gereğidirler ve özellikle de insanın özgür iradesini iyi kullanamamasından kaynaklanmaktadır. Ancak, Kur'ân dünyada karşılığını bulmayan ödül ve cezaların karşılığının mutlaka verileceğini, kimseye hiçbir şekilde haksızlık yapılmayacağını belirtmektedir.

Bunların yanı sıra Kur'ân, insanları, başlarına gelen ve ilk bakışta ızdırap verici görünen olaylar karşısında hüküm vermede acele etmemeleri konusunda uyarmaktadır. Musa-Hızır kıssasında belirtildiği üzere, başlangıçta kötü, yani şer görünen birçok hadisenin aslında içinde birçok iyiliği taşıyabileceği belirtilmektedir.[120] Böylelikle de bazı olgu ve olayların kötü görülmesinin bizim bakış açımızın darlığına, yani "resmin tamamını görememize" bağlayan teistlerin argümanını destekleyen bir bakış açısını Kur'ân'da bulmak mümkün gözükmektedir.

Kitabı Mukaddes'teki bakış açısı büyük ölçüde Kur'ân'ın bakış açısıyla benzerlik göstermektedir. İncil'de öncelikle insanların olayları ele alırken indî birtakım değerlendirmeler yaptıkları, bu yüzden çabuk ve kestirme hükümler verdikleri belirtilmektedir. Oysa, insanların bakış açısına göre "kötü" olarak görülen olgu ve olaylar, bütüncül bir bakış açısıyla mütalaa edilmeleri durumunda kötü olmadıkları anlaşılabilir.

Kur'ân'da olduğu gibi, Kutsal Kitap da meydana gelen bazı acı ve ızdırapların insanların günahlarına karşılık olduğu ve aynı zamanda bu vakıaların başka insanlar için ibret oluş-

120 Aslan, agm., s. 105.

turduğu vurgulanmaktadır. Meydana gelen musibetler ölümlü olan insanların günahlarından dolayı pişman olmadıkları takdirde öbür dünyada karşılaşacakları cezaların da habercisi olarak görülebilir. Kitab-ı Mukaddes'te bu durum şu şekilde ifade edilmekted "O sırada bazı kişiler gelip İsa'ya bir haber getirdiler. Pilatus'un nasıl bazı Celileliler'i öldürüp kanlarını kendi kestikleri kurbanların kanına kattığını anlattılar. İsa onlara şöyle karşılık verdi: "Böyle acı çeken bu Celileliler'in, bütün öbür Celileliler'den daha günahkâr olduğunu mu sanıyorsunuz? Size hayır diyorum. Ama tövbe etmezseniz, hepiniz böyle mahvolacaksınız. Ya da, Şiloah'taki kule üzerlerine yıkılınca ölen o on sekiz kişinin, Yeruşalim'de yaşayan öbür insanların hepsinden daha suçlu olduğunu mu sanıyorsunuz? Size hayır diyorum. Ama tövbe etmezseniz, hepiniz böyle mahvolacaksınız."[121] Bir başka ayette "Bu nedenle cesaretimizi yitirmeyiz. Her ne kadar dış varlığımız harap oluyorsa da, iç varlığımız günden güne yenileniyor. Çünkü geçici, hafif sıkıntılarımız bize, ağırlıkta hiçbir şeyle karşılaştırılamayacak kadar büyük, sonsuz bir yücelik kazandırmaktadır. Gözlerimizi görünen şeylere değil, görünmeyenlere çeviriyoruz. Çünkü görünenler geçicidir, görünmeyenlerse sonsuza dek kalıcıdır."[122] denilmektedir.

Bazen de Tanrı'nın varlığını unutup yeryüzünde ahlâk kurallarını hiçe sayan kimselere bir hatırlatma olması bakımından birtakım üzüntü verici olaylar kaçınılmaz olur ve acı o insanların kendilerine gelmelerine ve iradelerinin güçlenmesine neden olur.[123] Bu durum Zebur'da şu şekilde ifade edilmektedir: "İyi oldu acı çekmem; çünkü kurallarını öğreniyorum."[124] Kitab-ı Mukaddes'e göre, bazen Tanrı kullarını denemek için onları şeytanla veya cinlerle imtihan edebilir.[125]

Kitab-ı Mukaddes'te meydana gelen bazı acı olaylara insanların sabır göstermesi gerektiği, aksinin haddi aşmak an-

121 Luka, 13:1-5.
122 2. Korintliler, 4:16-18.
123 Bowker, *age.*, s. 75.
124 Mezmurlar, 119:7.
125 Eyüp, 1-2.

lamına geleceği kuvvetli bir şekilde vurgulanmaktadır. "Kendine biçim verenle çekişenin vay haline! Kil, topraktan yapılmış çömlek parçası, kendisine biçim verene, "Ne yapıyorsun? Yarattığın nesnenin tutacağı yok" diyebilir mi? Babasına, "Dünyaya ne getirdin?" Ya da annesine, "Ne biçim şey doğurdun?" diyenin vay haline!"[126]

Kitab-ı Mukaddes'te acı çekmeler aynı zamanda Tanrı'nın gücünü, büyüklüğünü, yardımını göstermenin vesilesi olarak takdim edilmektedir.[127] İnananlar için inançlarının samimiyetini ölçen bir test olmaktadır. Bu yüzden birçok peygamber kendisine bir musibet dokunduğu zaman bunu Tanrı'nın kendisiyle kişisel olarak ilgilendiği şeklinde yorumlamıştır.[128] Eyüp peygamberin durumunda olduğu gibi Tanrı'ya sadece verdiği nimetlere karşılık olarak değil, O'na olan aşkın bir ifadesi olarak da musibetlere sabredilir.[129] Hakeza, bazı acı durumlar insanların birbirlerine yardım etme, başkalarına karşı olan sevgisini gösterme imkânını ortaya çıkarırlar.[130]

1.5 Kelâm

Son dönem İslâm kelâmcıları, kötülükleri tabiî, manevî ve cismanî olmak üzere üçe ayırmaktadır.

Tabiî Şer: Tabiî olarak varlıkların eksik yaratılmış olmasıdır. Onlara göre, aslında bu hakiki bir şer değildir. Yaratılmış olan şeylerin eksik olması kaçınılmazdır. Zira, Allah illet, yaratıklar ma'lûldür. Yaratılan varlıkların her yönden mükemmel olmaları durumunda, o zaman illet ile ma'lûl arasında bir farktan bahsedilemezdi. Âlemin eksik olarak var olması hiç yaratılmamasından daha iyidir. Son tahlilde, bütün varlıklar var olmak itibariyle iyidirler, hayırlıdırlar, güzeldirler, asla şer değildirler. Bundan olayı onlara göre, metafizik şer aslında şer değildir.

126 Yeşeya, 45:9-10.
127 Eyüp, 9:1-3.
128 1. Petrus, 1:7.
129 Eyüp, 1:9-11.
130 1. Korintliler, 12:26; Galatyalılar, 6:2.

Manevî Şer: Günah manevî şerdir. Bu, gerçek bir şerdir. Ancak bu şer, insandaki cüz'î iradeden kaynaklanmaktadır. İnsanın cüz'î irade sahibi olması olmamasından daha iyidir. Aslında insan söz konusu iradeye sahip olmasaydı günah işlemezdi. Bu durumda da fazilete ve sevaba layık bir kimse olmazdı. Cüz'î iradesini kötüye kullanarak kötülük işleyen kimsenin kusuru kendisindedir, Allah'tan değildir. Onun için manevi ve ahlâkî şer insandandır.

Cismanî Şer: Elem, acı, ızdırap demektir. Âlemde elem, acı ve ızdırap vardır. Bunların da aslında cüz'î iradeye dayandığı söylenebilir. İzmirli'ye göre, lezzet ve elem incelendiğinde şunu rahatlıkla görebiliriz: Her ne zaman ilâhî kanunlara riayet edilirse, sonuçta haz hâsıl olur; aksine her zaman tabiat kanunlarına ve sünnetullaha uyulmazsa, o zaman da elemler ortaya çıkar. Kısacası elem, ilâhî kanun ve eseri ihlal edip bozan fasit, kötü iradeden doğar. Çünkü âlemdeki doğal düzen güzeldir, ondan elem ve şer doğmaz. Netice itibariyle âlemi güzel olarak yaratan Allah'tan elem, acı ve ızdırap gelmez. Cismanî şerrin kaynağı da bizzat insanın kendisindedir.[131]

Son dönem kelâmcıların yapmış olduğu bu ayırım, aslında filozofların yaptığı, metafiziksel, tabiî ve ahlâkî kötülüklerin farklı isimlerle dile getirilmesinden ibaret görünmektedir.

Kelâm tarihinde bu problemin ele alınışına bakıldığında, meselenin ortaya çıkışında düalist Tanrı anlayışına sahip Mecusilerin iddialarına cevap verme saikinin önemli bir yeri olduğu görülmektedir. Evrendeki bazı "kötü" durumlara işaret eden düalistler salt iyilik olan Tanrı'nın bunları yaratmayacağına göre bunların bir yaratıcısının olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. "Kötülükleri" yaratan bir şer tanrısı olduğunu iddia eden Mecusilere karşı, Müslüman kelâmcıların tevhit inancını korumak amacıyla birtakım karşı argümanlar geliştirdiklerini görmekteyiz. Tanrı'nın bir tek ve sonsuz kudret

131 İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, Darülfünun İlahiyat Fakültesi Neşriyatı, İstanbul 1340-1342, ss. 222-223; Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, Tekin Dağıtım, Konya 2001, s. 290.

sahibi olduğuna inanan Müslümanlar zorunlu olarak dünyada meydana gelen bütün olay ve olguların yaratıcısının bir tek olduğunu savunmak durumundaydılar. Ancak aynı zamanda O'nun "bütünüyle iyi" olması meydana gelen bazı hadiselerin izahını güçleştiriyordu. Mu'tezile dünyadaki kötülüklerin çoğunun insanın sorumluluğu altında olduğunu iddia etmiş; Tanrı'nın sorumluluğu ile ilgili olan kısımlarla alakalı olarak değişik yorumlar ileri sürmüştür.[132]

Mu'tezile, acı ve ızdırabın ilahî adalet açısından bir sorun oluşturmadığını göstermek için, tabiî kötülükle ahlâkî kötülüğün arasını ayırmaktadır. Ahlâkî kötülükte sorumluluk tamamen insana aittir. Mu'tezile tabiî kötülük olarak görülen birçok hadisenin de büyük ölçüde insanların fiillerinden kaynaklandığını ileri sürmektedir. Sözgelimi, deniz doldurularak yapılan binaların zamanla suyun altında kalması, deprem bölgelerine yapılan uygun olmayan evlerin yapımı gibi olgular bu çerçevede görülebilir. Onlara göre, Allah'tan gelen acılar ise aslında kötülük değildir. Çünkü kötülük, ızdırap ve acı gibi dış dünyada gerçekliği olan bir olgu olmayıp maddenin davranışlarının ve insanî fiillerin sonuçlarından kaynaklanan arazî bir niteliktir. Yoksa, asla eşyanın özünde yatan ve onun ayrılmaz bir parçası olan aslî bir unsur değildir.[133]

Kıtlık, kuraklık ve ekinlerin telef olması gibi tabiattaki ilahî yasaların işleyiş tarzından kaynaklanan felaketlere gelince, bunlar Mu'tezilî bakış açısından, mecazî anlamda kötülük olan, gerçekte ise iyi ve hayır olan şeylerdir. Allah bunları onlara acıdığı için yapar. Çünkü onlar başlarına gelen bu şeylere sabretmekle sonsuza kadar cennette kalmaya hak kazanırlar. Ayrıca, Allah başlarına gelen bu tür felaketlerle onlara kıyametin şiddetli olaylarını ve azabını hatırlatır. Böylece onlar isyandan el çekerler ve o günün azabından emin olurlar. O halde cehennem azabından kurtarıp cennetlerde

132 Watt, W. M., *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Şa-to Yayınları, İstanbul 2001, ss. 295-296.

133 Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkankitaplığı Yayınları, İstanbul 2001, s. 80.

ebedî yaşama varis kılmak kötülük değildir. Gerçekte bu, iyi, faydalı ve hayırlı bir iştir.[134]

Özetle, Mu'tezile Tanrı'nın yarattığı birtakım bela ve musibetlerin insanların ahiretteki durumlarının daha iyi olması için verildiğini, üstelik bunların daha fazla hayrın ortaya çıkması için kaçınılmaz olarak ortaya çıkan durumlar olduğunu vurgulamaktadır.

Mu'tezile farklı varlıkların bir karışımı olan evrendeki genel nizama dikkat çekmekte, bunun zıtların uyumu sayesinde gerçekleştiğini vurgulamaktadır. Onlara göre, evrendeki bu göz alıcı bütünlükte, zararlı olarak görünen her şey, nihayetinde bir yararla sonuçlanır. Gerçekten de Allah, en büyük yararı, karşıt unsurları tek bir bütünlük içerisinde birleştirmek suretiyle güvence altına almaktadır. İlahî inayet, farklı şeylerin birlikteliği sayesinde mükemmel olmuştur. Bundan dolayı, evrenin her bir parçasının ayrı bir önemi vardır ve hiçbir parça, bütüne zarar vermeden ortadan kaldırılamaz. Birinin yokluğu, hepsinin düzeninde birtakım ciddi değişikliklere yol açar. Başka bir söyleyişle, evren, yaşayan bir organizmaya benzemektedir. Onun bütüne zarar vermeden bir parçasını değiştirmek son derece zordur.[135]

Kötülükleri büyük ölçüde ahlâkî kötülüğe indirgeyen Mu'tezile'nin, bu defa çocukların ve vahşi hayvanların ızdırabını açıklamakta güçlük çektiği görülmektedir. Çünkü belli bir yaşın altındaki çocukların yükümlülükleri bulunmamaktadır. Onlar bu durumu aklileştirmek için değişik izahlar getirme yoluna gittiler. Bunlar karşılıklarını cennette alma, büyüdükleri zaman günahkâr veya kâfir olacakları bilindiği için bunun önüne geçildiği veya büyüklerin ibret almaları için bunun gerekli olduğu şeklindeki argümanlar ileri sürdüler. Bu düşünürler tarafından, hayvanların çektiği cezaların karşılığının cennette verileceği dahi iddia edilmiştir.[136]

134 Özdemir, *age.*, s. 66.
135 Özdemir, *age.*, s. 86.
136 Watt. *age.*, s. 296.

Şüphesiz bütün bunlar birçok açıdan eleştiriye tâbi tutulabilir. Ancak bu çalışmanın sınırları buna imkân tanımamaktadır. Lakin ortaya konan çözümler aslında karşı karşıya olunan problemin güçlüğünü anlamak için oldukça dikkat çekicidir. Watt'ın belirttiği gibi insanların kaderlerindeki farklılığı açıklama hususunda aklın yetersizliği bir kere daha kendini insanlara hatırlatmaktadır.[137]

Eş'arîler kötülük sorununa ve düalist Tanrı tasavvuruna sahip olan kimselerin iddialarına cevap verme, ya da "onları etkisiz kılma" gayretiyle anlaşılması güç teoriler ileri sürdüler. Eş'arîyye'ye göre, "adl" sıfatı Tanrı'nın fiilinden soyutlanarak elde edilmiş, bu işlem yapılırken de bu fiilin "ilâhî" oluş niteliği göz önünde tutulmuştur. Bu topluluğun görüşüne göre, bir şeyin "adl" kapsamına girmesi, ilahî fiil olmasından dolayıdır. Dolayısıyla bu görüşe göre, hiçbir fiil başlı başına "adl" veya "zulm" sayılamaz. Ayrıca, ne bağımsız ne de bağımlı olarak, Tanrı dışında "fail" yoktur. Bir fiil "adl" kapsamına girdiği için ilâhî fiil sayılacak değildir, aksine ilâhî fiiller "adl" kapsamına girerler.[138] Bu durumda "zulm"ün de anlamı kalmaz. Dolayısıyla insan bir fiilin iyi, yahut kötü olup olmadığına karar verecek durumda değildir. Bunun yanı sıra Eş'arîlere göre "ilahî fiillerin hiçbir maksadı ve sebebi yoktur." Tanrı bütün evreni hiçbir sebep ve zorlayıcı hiçbir faktör olmaksızın yaratmıştır.[139]

Hiç şüphesiz Eş'arîlerin ahlâkî kötülüklere dair düşünceleri onların değerlerin nesnel bir gerçekliğe sahip olmadıkları inancının bir uzantısıdır. Eş'arîler, neyin doğru neyin yanlış olduğu hususunda Tanrı'dan bağımsız olarak bir hüküm veremeyeceğimizi iddia etmektedir. Çünkü onlara göre, bu durumda biz bağımsız bir bakış açısıyla Tanrı'nın fiillerini yargılamış oluyoruz. Dolayısıyla yaptığımız şey, O'nun bildirdiği ahlâkî hükümleri değerlendirmeye yeltenmekten başka bir şey değildir. Bu yüzden ahlâkî değerlerin belirle-

137 Watt, *age.*, s. 296.
138 Mutahharî, *age.*, s. 62.
139 Özdemir, *age.*, s. 113.

yicisi Tanrı olmak durumundadır.[140] Bu durumda şayet iyi ve kötünün objektif bir değeri yoksa, kötülük problemi diye bir şeyden de bahsetmek güç görünmektedir. Çünkü "Tanrı niçin kötülüklerin varlığına izin veriyor." sorusunu sorabilmek için kötülüklerin bilinebileceğini önceden kabul etmek gerekir.

Mâtürîdiyye, Eş'arîlerin aksine, iyi ve kötünün aklî olduğunu ileri sürmektedir. Onlara göre, Allah'ın yarattığı her şeyde hikmet, illet ve menfaat bulunmaktadır ve bunlar insan aklı tarafından idrak edilebilir. Zararlı olan unsurlar anlamsız ve boş yere yaratılmamışlardır. Âlemde öyle şeyler vardır ki, ilk bakışta zararlı ve faydasız görünebilirler. Fakat bunlar dikkatli bir şekilde araştırıldığında bilinmeyen birçok faydası ortaya çıkacaktır. Bazı zararlı hayvanların ve bitkilerin durumunun böyle olduğu bilinmektedir. Bu anlayışa göre, varoluş sebebini kavramakta güçlük çektiğimiz gerek varlıkları, gerekse vakıaları hemen kötü veya faydasız olarak görmemeliyiz. Böyle bir değerlendirme eksik bir değerlendirmedir. Çünkü bir şeyin hikmet, illet ve faydasının insan aklı tarafından anlaşılması ve kavranması başka, bunların gerçekte var olmaları daha başkadır.[141] Mâtürîdî, "Allah niçin bu âlemi yarattı da başka türlü bir âlem yaratmadı"? sorusunun çok anlamlı olmadığı kanaatindedir. Çünkü bu soruyu soran öznenin tasavvur ettiği dünya yaratılmış olsaydı yukarıdaki soru yine de sorulacaktı.[142]

Fahreddin Razi (1149-1209), hastalık, keder üzüntü gibi hadiselerin bu dünya da var olmasına karşın sağlığın daha çok olduğunu iddia etmektedir. Makul olarak düşünüldüğünde, tamamen kötülükten ayrı olarak bu dünyada salt iyiliği yaratmak imkânsız olunca, az kötülükten dolayı çok iyiliği terk etmek Tanrı'nın hikmetine uymayacağı için bir miktar

140 Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, s. 169.

141 Bkz. Seyyid Bey, *Usul'i-Fıkıh Desleri*, II, ss. 28-36 aktaran Süleyman Uludağ, Taftazânî, *Şerhu'l-akâid* (içinde), Dergâh yayınları, İstanbul 2010, s. 196.

142 Ebu Mansur Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, Ankara 2005, s. 124.

kötülüğün bulunması iyidir. Ona göre, iyilik ve kötülük murat edilir, ancak sadece iyilik beğenilir ve irade edilir. Kötülük de zorunlu veya dolaylı olarak murat edilir ama özü bakımından beğenilmez.[143] Razi bu düşünceleriyle, birazdan ele alacağımız filozofların düşüncelerine büyük ölçüde yaklaşmış olmaktadır.

Sonuç olarak, Ehli Sünnet'e göre, Allah'tan başka yaratıcı olmadığından hayrın olduğu gibi şerrin yaratıcısı da Allah'tır. Ancak Allah bunları kötülük olması için değil, bizim bildiğimiz veya bilmediğimiz iyiliklerin ortaya çıkması için yaratmıştır. Başka bir deyişle, Tanrı'nın yarattığı her şey, insanlar ve evrenin tamamı için, muhtevasında sonsuz hayırlar bulunduran hikmetli işlerdir. Ancak insanlar sınırlı bir bakış açısına sahip oldukları için bunu kötülük olarak nitelendirebilmektedirler. Müslüman düşünürlerin ilk dönemden itibaren "kötülük" ile ilgili değişik değerlendirmelerde bulunmakla birlikte, Tanrı'nın yarattığı her şeyde nihayetinde bir hayır bulunduğu ve O'nun hiçbir şeyi boş yere yaratmayacağı hususunda görüş birliği içerisinde oldukları görülmektedir.

Buraya kadar, kötülüğü bir tür yoksunluk olarak gören, âlemde iyiliğin asıl, kötülüğün âraz olduğunu belirten belli başlı düşünürleri, sistemleri ve teistik dinlerin bakış açılarını ele almaya çalıştık. Zira bunlara temas edilmeden İbn Sînâ ve Aquinas'ın düşüncelerini yeterince anlamak kolay olmayacaktı. Düşünürlerimizin kendi mensubu oldukları dinden etkilendikleri muhakkaktır. Bunun yanı sıra onların bahse konu ettiğimiz Antik Yunan geleneğinden etkilendikleri de bir gerçektir. Ancak düşünürlerimizin özellikle İbn Sînâ'nın onları olduğu gibi tekrarladığı iddiası hakikati yansıtmamaktadır. Onun, Peripatetik felsefenin kavramlarını kullanmış olması onları olduğu gibi tekrarladığı anlamına gelmez. İbn Sînâ'nın, söz konusu kavramlarla hangi temel düşünceleri temellendirmeye çalıştığına dikkat kesilmek gerekir. Bir düşünür ödünç aldığı kavramlarla son derece farklı düşünceleri temel-

143 Fahreddin Razi, *el-Muhassal/Kelâma Giriş*, çev. Hüseyin Atay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002, s. 221.

lendirmeye girişebilir. Dolayısıyla filozoflarımızın yaptığı da kanaatimizce budur.[144] İbn Sînâ ve Aquinas, Antik Yunan'ın kavramlarıyla vahyin getirdiği bir anlayışın izahını, temellendirmesini ve savunusunu yapmaktadırlar. Şimdi onların kötülük problemine dair düşüncelerini ele alıp anlamaya ve irdelemeye çalışalım.

144 Hiç şüphesiz bir genelleme yapmak yanlış olmakla beraber, Batılı araştırmacıların İslam felsefesine ve hatta tasavvufuna bakışı son derece sorunlu gözükmektedir. Onların genel kanaati Müslümanların bir felsefesi olamayacağı şeklindedir. Dolayısıyla Müslüman filozofların yaptığı ya Antik Yunan'ı olduğu gibi taklit etmek ya da felsefe görünümü altında teoloji yapmaktır. Müslüman düşünürlerle ilgili olarak ileri sürülen bir diğer iddia ise, yeterli özgürlük olmadığı için onların gerçek fikirlerini gizledikleri, bunun yerine inanmadıkları halde dinî naslara uygun görüşler dile getirdikleri şeklindedir. Bkz. T. J. de Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Anka Yayınları, İstanbul 2001; Shams C. Inati, *The Problem of Evil: Ibn Sînâ's Theodicy*, Global Publication, New York 2000; Barry S. Kogan, "The Philosophers al-Ghazâlî and Averroes on Necessary Connection and the Problem of the Miraculous", *In Islamic Philosophy and Mysticism*, edited by Parviz Morewedge, Delmar, NY: Caravan Books, 1981, ss. 113-132.

İKİNCİ BÖLÜM
İBN SÎNÂ'DA KÖTÜLÜK PROBLEMİ

İbn Sînâ; Platon, Aristoteles ve Plotinus geleneğine bağlı olarak iyilik ve kötülüğü ontolojik düzlemde ele almaktadır. O kendisinden önce bu düşünürler tarafından dile getirilen "Varlık, bizzat var olması itibariyle iyidir, hayırdır." kabulünü aynen benimsemektedir. Zaten kendisi de eserlerinde kadim Aristotelesçi öğretiyi kendi kişisel sezgisine dayanarak daha doğru yorumlamaktan bahsetmektedir.[1]

Bilindiği üzere kötülük problemi, Tanrı'nın iyilik ve kudret sahibi olması ile dünyadaki kötülüklerin uyuşmazlığından kaynaklanmaktadır. Kötülük ve kötülüğün varlığının gerekçelerine geçmeden önce İbn Sînâ'nın iyilikten ve Tanrı'nın iyi ve kudretli olmasından ne anladığını irdelemeye çalışalım.

2.1 Tanrı, İyilik ve Sudûr

İbn Sînâ'ya göre, Tanrı âlimdir ve irade sahibidir. O, Tanrı'nın iradesinin bilgisiyle ilişkili olduğunu belirtmektedir. Ona göre, Tanrı bilendir. O'nun "bilen" olması, O'ndan meydana gelen fiilin, kendisinin bilgisine uygun olduğu anlamına gelir. "el-Evvel", varlıkların eksiksiz ve tam bir bütün halinde, sağlamlık, kusursuzluk ve devam açısından en güzel şekilde var olmasının sebebi ile diğer varlıklardan ayrılmaktadır. Tanrı, aynı zamanda irade ve kudret sahibidir. Ancak O'nun irade ve kudret sahibi olması "en yetkin varlık" olmasının bir gereğidir. İbn Sînâ'ya göre, bunun böyle anlaşılması durumunda, Tanrı'nın "Kâdir olmasının, O'nun fiilinin kendisinin iradesine uygun olan manasına geldiği de anlaşılmış

1 Bkz. İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul 2001, s. 57.

olur.[2] Kâdir, dilerse yapan, dilemezse yapmayandır. Ancak ona göre, buna bakarak, dilemesiyle iradesinin mutlaka farklı olması, dolayısıyla bazen dileyip bazen dilememesi gerekmez. Zira iradelerin farklı olması, gayelerin farklı olmasındandır. Hâlbuki O'nun fiillerinde hiçbir gayesi yoktur. O hâlde Tanrı'nın dilemesiyle iradesi bir demektir. Zira, diyor İbn Sînâ, "Bu, şartlı bir önermedir". O hâlde, "Dilerse yapar." sözümüzden O'nun mutlaka dilemesi ve yapması gerektiği hâlde; "Dilerse yapar, dilemezse yapmaz." sözümüzden, mutlaka dilememesi ve yapmaması gerekmez. Çünkü O, iyilik düzenini en mükemmel ve üstün bir şekilde bilir, O'nun dilemesi ve iradesi değişmez."[3] Dolayısıyla İbn Sînâ nazarında bir ölçüde bilgi, irade ve kudret birleşmektedir. Bu durumda bilgi, irade ve kudret sahibi varlığın meydana getirdiği varlık da sadece nötr bir gerçeklik değildir. Aksine bizâtihî varolmanın kendisi bir değer ifade etmektedir. Bu bakış açısına göre var olmak iyidir. Yokluk ise iyi değildir.

İbn Sînâ'ya göre, Zorunlu Varlık, varlığı tam olandır. Çünkü O'nun varlığından, varlığının yetkinliğinden hiçbir şey eksik değildir. Tanrı'nın varlığının cinsinden hiçbir şey varlığının dışında kalıp başkası için var olmaz. Buna karşın, Tanrı dışındaki varlıklar için aynı şeyi söyleyemeyiz. Zira başkalarının varlığının cinsinden olan şeyler, onların varlığının dışında kalır. Sözgelimi insanın varlığının yetkinliklerinden pek çok şey, onda eksik olduğu gibi, aynı zamanda onun insanlığı başkasında bulunur. Zorunlu Varlık mükemmeldir. Çünkü, O, sadece kendisine ait varlığın sahibi değil, bütün varlık da O'nun varlığından çıkmıştır.[4]

İlk İllet, zatı ile mutlak ve salt iyidir. Bundan dolayı kendine gerçek varlık denilmektedir. Ve varlığı olan herhangi bir şeyin gerçeğinde mutlak surette bir iyilik vardır. Sonra, İbn Sînâ'ya göre, iyilik, ya zatî ve mutlaktır, yahut alınmış kazanılmış olur. İlk İllet iyidir. Zira, İlk İllet'in kendi kendinde zatî

2 İbn Sînâ, *age.*, s. 55.
3 İbn Sînâ, *age.*, 55.
4 İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifa: Metafizik II*, çev. Muhittin Macit-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005. s. 100.

olmayan ve var oluşunda zaruri bulunmayan bir iyiliği alması ve kazanması imkânsızdır; çünkü İlk İllet'in kendi zatında iyiliğin kemalini elde etmiş olması lazımdır.[5] Zira İlk İllet'in zatı, kendilerine iyilik işareti ve alameti verilmesi ve kendisine nispet edilmesi ile gerçek olan ve varolma imkânı bulunan bütün iyileri hep birden içine almasaydı, onları kendinden başka birinden almış olurdu. İyiliği başkasından alması onun başkasına muhtaç olması, kemal sahibi olmaması anlamına gelir.[6]

Âlemdeki her şey varoluşa yönelir. Eğer mevcut ise yetkinliğe şevk duyar, ona yönelir. Daha yetkin varlık olmak, varolmaya yönelişin bir tarzıdır. Bir tohumun filize durması, bir kozanın kelebeğe, yahut bir yavrunun erişkinliğe yönelmesi kısaca bir potansiyelin harekete geçerek fiilî gerçeklik, yahut yetkinlik kazanmaya çalışması aslında iyiye doğru bir yöneliştir. Filozof bu yönelişi şevk terimiyle ifade ederken, onun matlup, arzulanan, amaçlanan bir şey olduğunu belirtmiş oluyor.[7]

Buradan hareketle İbn Sînâ'nın vurgulamak istediği şey, yalnızca varolmanın iyi olduğu değil, aynı zamanda varolan her şeyin Kendisiyle Zorunlu Varlık'a *şevkle* yöneldiğidir. Bu sonuca İbn Sînâ şu şekilde varmaktadır:

> Özü gereği Zorunlu Varlık sırf iyiliktir. İyilik, kısaca her şeyin arzuladığı şeydir. Her şeyin arzuladığı şey ise, varlıktır veya varlığın varlık açısından yetkinliğidir. Yokluk yok olması bakımından arzulanmaz, bilakis o, kendisini bir varlığın veya varlık yetkinliğinin izlemesi bakımından arzulanır. Dolayısıyla bu durumda gerçekte arzulanan, yine "varlık"tır. Binaenaleyh varlık, sırf iyilik ve sırf yetkinliŞu halde iyilik, özetle, her şeyin arzu duyduğu ve varlığının kendisiyle tamamlandığı şeydir. Buna göre, varlık iyiliktir. Varlığın yetkinliği ise, varlığın iyiliğidir.[8]

5 İbn Sînâ, *Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale (Risâle fî mahiyyeti'l-ışk)*, nşr. ve çev. Ahmet Ateş, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul 1953, s. 13; *Metafizik II*, s. 101.

6 İbn Sînâ, *Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale*, s. 14.

7 İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 141.

8 İbn Sînâ, *age.*, s. 101.

Şu halde iyilik, özetle, her şeyin arzu duyduğu ve varlığının kendisiyle tamamlandığı şeydir. Buna göre, varlık iyiliktir. Varlığın yetkinliği ise, varlığın iyiliğidir.[9]

İbn Sînâ, varlığın oluşumunu Plotinus'ta olduğu gibi Sudûr süreciyle izah etmektedir.[10] Ona göre, bütün varlıklar bu sırf iyilik olan Varlık'tan meydana gelmektedir. Bu oluş süreci her şeyin el-Evvel'den taşması yoluyla meydana gelmektedir. İlk var edilen, İlk Sebeb'in doğrudan ve zorunlu sonucudur. İbn Sînâ buna İlk Akıl adını vermektedir.[11] İbn Sînâ'ya göre, ilk varlığa geliş aşamasında ortaya çıkan ilk semavi akıl ontolojik açıdan zorunlu olarak varlığa gelen öteki varlıklar gibi düşünülmemelidir. Onun nazarında "el-Evvel"in gerek sayıca, gerekse madde ve surete bölünmesi anlamında 'çok' olması mümkün değildir."[12] Çünkü eğer Evvel'in varlığı, madde-suret gibi, cevheri itibariyle iki ayrı şeyi gerektirseydi, zâtında bir bölünmüşlük söz konusu olacaktı.[13]

Bu sudûr süreci Tanrı'nın zatını bilmesiyle alakalıdır. Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti aynı olduğu ve kendisinde hiçbir şekilde çokluk bulunmadığı, her yönden bir ve tek hakikat olduğu için bilgisinin konusu da tektir, yani kendi zâtıdır. Bu yaratma fiilinde ne irade, ne kasıt ne de herhangi bir infial şekli vardır. Oluş sürecini başlatan da O'nun kendini bilmesinden başka bir şey değildir. O'nun kendi varlığı hakkındaki bu bilgisi, "Birden ancak bir çıkar." ilkesi gereğince, bir tek varlığı gerekli kılar ki, bu da, kendisi gibi bir olan İlk Akıl'dır. Bu akıl, maddede bulunmayan bir surettir ve mufarık akılların ilkidir. Tanrı'ya nispetle zorunlu, kendi özü itibariyle mümkün bir varlıktır.[14] Bununla beraber kendini kavraması belli bir ikiliği gerektirdiğinden, yaratıcısının aksine akletme-

9 İbn Sînâ, *age.*, s. 101.
10 Aydın, "Plotinus ve İki İslâm Mütefekkirinde (Fârâbî ve İbn Sînâ'da) Sudûr Nazariyesinin Karşılaştırmalı Bir Değerlendirmesi", s. 172.
11 İbn Sînâ, *age.*, s. 148; ayrıca Fârâbî'de sudûr süreci hakkında bkz. Aydın, *Farabi'de Metafizik Düşünce*, s. 164 vd.
12 Bkz. İbn Sînâ, *age.*, s. 148.
13 Bkz. İbn Sînâ, *age.*, s. 148; Kutluer, *age.*, s. 199.
14 Bkz. İbn Sînâ, *age.*, s. 150 vd.; Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, İsam Yayınları, İstanbul 2008, s. 96.

deki bu farklılık sebebiyle onda çokluk bulunmaktadır. Çünkü o kendisinin özü itibariyle mümkün ve yaratıcısı itibariyle zorunlu olduğunu kavrar.[15]

İlk Aklın Tanrı'yı düşünmesiyle onun altındaki ikinci akıl meydana gelir. Zatını akletmesiyle en uzak feleğin sureti ve yetkinliği yani birinci göğün nefsi ve özünde mümkün varlık olduğunu düşünmesinden de birinci göğün cismi meydana gelir. İkinci aklın da Tanrı'yı düşünmesinden üçüncü akıl, kendisinin başkasıyla zorunlu ve özünde mümkün varlık olduğunu düşünmesi sonucunda ise, ikinci feleğin, yani sabit yıldızlar küresinin nefsi ve maddesi meydana gelir. Bu şekilde her akıl kendinden sonra aklı ve nefsiyle birlikte bir gök küresi oluşturur. Bu süreç silsilenin son bulduğu en alttaki küreye kadar, yani güneş sistemindeki gezegenlerin sayısınca devam ederek ay küresinin aklı olan, onu idare eden Faal Akıl'a gelinceye kadar tekrarlanır.[16]

O hâlde el-Evvel'den çıkan her şey belli bir sıraya göre ve belli aracılar vasıtasıyla çıkmıştır. Bu yüzden önce gelen sonra; sonra gelen de önce gelemez. Çünkü onları önce ve sonra yapan O'dur. Bu aracılardan önce olanla sonra olanın bir arada olması mümkün değildir. el-Evvel'den ilk çıkan varlık en şerefli olandır. Bundan sonra en şerefliden daha az şerefli olana inilir ve nihayet en değersiz olanda son bulur.[17]

Özetleyecek olursak, Zorunlu Varlık'ın akletmesinin zorunlu bir sonucu olarak feyezan başlamakta ve aynı şekilde devam etmektedir. Bu süreç rûhânî ve cismânî yönleriyle âlemin gerçek ve evrensel bir iyilik düzeni oluşturacak şekilde varlık kazanmasını sağlamaktadır. Bu varlık ve düzen Kendinde Zorunlu Varlığın zorunlu kılması olmaksızın açıklanamayacak bir imkândır.[18]

15 Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1987, s. 123; krş. Aydın, agm., s. 177.
16 Alper, *İbn Sînâ*, s. 96.
17 İbn Sînâ, "er-Risaletu'l-Arşiyye", *Risaleler*, çev. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşoğlu, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2004, ss. 60-61.
18 Kutluer, *age.*, s. 203.

Her şey İlk İllet'ten ve Sırf İyi olandan taşma yoluyla meydana geldiğine göre bu durumda kötülüğü nasıl açıklayacağız, nasıl anlayacağız? Bilgisi, kudreti ve iyiliği sonsuz olan bu Yüce Varlık'tan bu kötülükler sadır olmaktadır? İbn Sînâ bu problemin farkındadır. O, inayetin iyi anlaşılması durumunda bu soruların da cevabını bulacağını iddia etmektedir.

İbn Sînâ *kötülük* olarak adlandırılan durumların üç başlık altında ele alınabileceğini belirtmektedir. Bunlar:

a) Kötülük bazen bilgisizlik, zayıflık, yaratılışta kötürümlük vb. eksikliğe denir.
b) Bazen sadece sebebin yoksunluğu değil, bir sebebin idrakinden ibaret olan elem ve keder gibi şeylere de kötülük denilir.
c) Yokluk anlamında kötülük. Bu da ya zorunlu bir şey ya da zorunluya yakın faydalı bir şey sebebiyle olur.[19]

İbn Sînâ'nın bu tasnifini kötülük problemi söz konusu olduğunda yapılan üçlü ayırıma göre, yani metafiziksel kötülük, fizikî kötülük ve ahlâkî kötülük, başlıkları altında ele almaya çalışacağız.

2.2 Metafiziksel Kötülük

Metafizik kötülük, yaratılmış evrenin sonluluğuna ve sınırlılığına işaret eder. İbn Sînâ'nın kötülüğü metafiziksel olarak nasıl temellendirdiğini anlamak için onun *inayet* tarifini görmek gerekir. O, âlemin, göklerin her bir parçasının, hayvan ve bitkilerin tesadüfen meydana çıkmadığını, aksine belirli bir yönetimi gerektirdiğini ileri sürmektedir. İbn Sînâ inayeti şu şekilde tanımlar:

> Bilmek gerekir ki inayet, el-Evvel'in varlığın bulunduğu iyilik düzenini zatı gereği bilmesi; mümkün olan iyilik veya etkinliğin, zatı gereği illeti olması; belirtilen tarzda ondan hoşnut olarak mümkün olan en mükemmel şekilde iyilik düzenini akletmesi ve böy-

19 İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 161; Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, ss. 205-206.

lece en mükemmel şekilde düzen ve iyilik olarak aklettiği şeyin, O'ndan mümkün olan en mükemmel düzene götürecek tarzda bir taşma ile taşmasıdır. İşte inayet'in anlamı budur.[20]

Görüldüğü gibi onun inayet için söyledikleri aslında sudûr sürecinin değişik ifadelerle dile getirilmesinden ibaret görünmektedir. Sudûr anlayışını esas alan İbn Sînâ'ya göre, var olan iyidir. Dolayısıyla var olan için mutlak anlamda kötülükten bahsedilemez. Âlemde meydana gelen kötülükler, âlemin yaratılmasındaki maksat değildir; esas maksat sadece iyiliklerdir.[21] Kötülükler ise, yoksunluk ve mahrumiyetten ibarettir. Mutlak kötülük ancak mutlak yokluktur. Mutlak kötülüğün var olması için irade edilmesi gerekirdi. Oysa mahza hayr olan Tanrı'nın böyle bir kötülüğü yaratması düşünülemez. Ancak İbn Sînâ'nın savunduğu sudûr anlayışına göre bütünüyle mükemmel olan sadece Tanrı'dır. Geriye kalan her şey O'ndan taştığından mantıksal olarak onların el-Evvel kadar mükemmel olmaları düşünülemez.[22] Dolayısıyla mümkün varlık için mutlak anlamda iyilik söz konusu olamaz. Çünkü onun varlığı zorunlu değildir, yok iken varlığa gelmiştir ve yine yok olma ihtimali taşımaktadır. Bu yüzden mahiyeti itibariyle oluş ve bozuluşa tâbi olanlar, sırf iyi olarak görülemezler. Her ne kadar var olma imkânını taşısalar da, var olmak mahiyetlerinin bir parçası olsa da, bir yönüyle bozulmaya tâbi olmalarından dolayı kötülük ve eksikliklerden uzak değildirler. Dolayısıyla İlk olanın dışında kusur ve eksikliğin bulunması gerekir; zira böyle olmasaydı, o zaman kendisinden taşanlar kendisiyle denk olurdu. Oysa, O'nun eşi ve benzeri yoktur.

İbn Sînâ kötülüklerin sadece ay-altı âlem için söz konusu olduğunu iddia etmekte ve metafizik kötülüğü ikiye ayırmaktadır: bizatihi kötülük ve bilâraz kötülük.[23]

20 İbn Sînâ, *age.*, s. 160.
21 İbn Sînâ, "Kaderin Sırrına Dair Risale", *Risaleler*, çev. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşoğlu, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2004, s. 32-33.
22 Bkz. İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 164.
23 İbn Sînâ, *age.*, s. 162.

İbn Sînâ, bizatihi kötülüğü Aristotelesçi geleneğe bağlı kalarak izah etmektedir. Ona göre her bir varlığın birtakım nitelikleri bulunmaktadır. Bu varlığın özünü oluşturan ve taşıması gereken niteliklerdeki yoksunluk bizatihi yoksunluktur, kötülüktür. İbn Sînâ bunu şu şekilde ifade etmektedir: "O halde bizzat kötülük yokluktur, fakat her türlü yokluk değildir. Bilakis bir şeyin doğasının gereği olup, onun türü ve doğasına ait yetkinliklerin yokluğudur."[24] Bilâraz kötülük ise, yok olan veya hak edenden yetkinliği engelleyendir.

Kötülüğün yokluk, eksiklik olduğu düşüncesinin kökeni Antik çağa dayanmaktadır. Bu düşünce Platon tarafından ortaya atılmış daha sonra, Aristoteles ve özellikle Yeni Plâtoncular tarafından geliştirilmiştir. Kötülüğün yokluk olduğunu söylemek tam olarak ne demektir? Modern dönemde bu iddiayı ileri sürenlerin aşırı iyimser oldukları ve evreni sürekli iyi görme eğilimi içinde oldukları iddia edilmektedir. Başka bir deyişle, kötülüğün yokluk olduğunu ileri sürenlerin tutumunu psikolojik bir tavır olarak görme eğilimi vardır. Ancak daha önce de işaret edildiği üzere konuyu bu minvalde ele alanlar ontolojik bir bakış açısıyla ele almaktadırlar. Dolayısıyla bu iddiayı ileri sürenlerin gerçeklikten kopmuş olduklarını ileri sürmek kestirme bir hükümdür.

"Kötülük yokluktur." anlayışını dile getiren İbn Sînâ, kötülüğün bulunmadığını, başka bir deyişle, kötülüğü bir fenomen olarak inkâr ediyor değildir. Şayet böyle bir şey yapmış olsaydı, onun gerçeklikten koptuğu iddia edilebilirdi. Çünkü hepimiz dış dünyada gözü, ayağı hâsılı organları bulunmayan insanları görmekteyiz. Yine bazı insanların ilimden yoksun oldukları için mütemadiyen yanlış yollara yöneldiklerine de şahit olmaktayız. Hakeza ahlâkî erdemleri taşımayan insanlarla da karşılaşmaktayız. Şüphesiz İbn Sînâ da bütün bunları müşahede etmektedir. Bunların varlığını kabul etmektedir ve bu kötülüklerin ilahî inayete nasıl girdiklerini izah etmeye çalışmaktadır.

24 İbn Sînâ, *age.*, s. 162.

Üstelik Mutahharî'nin (1920-1979) belirttiği üzere, kötülüğün varlığını inkâr etmek birçok kelâmî tartışmaları beraberinde getirir. Şayet kötülüğün gerçekliği yoksa, kötü diye bir şey de yok demektir.[25] Bu durumda insanın yapması gereken ve kaçınması gereken bir durum da yok demektir. Ayrıca bu durumda peygamberlerin gönderilmesinin de bir anlamı olmayacaktır; zira onların da uyaracakları, sakındıracakları bir durum yok demektir. Ancak belirttiğimiz üzere düşünürümüz bütün bunları inkâr ediyor değildir. Nübüvvetin gerekliliği üzerinde eserlerinde ısrarla durmaktadır. İbn Sînâ kötülüğün ontolojik statüsü ile ilgili bir yargıda bulunmaktadır. Onun neden böyle bir açıklamaya gerek duyduğu hususuna gelince, bunun hem sudûr anlayışıyla, hem de Tanrı'yı kötülüklerden uzak tutma kaygısıyla ilişkili olduğu düşünülebilir. Ancak bunların yanı sıra, anladığımız kadarıyla düşünürümüzün en büyük endişesi düalizme düşme kaygısıdır. Zira, kötülük kendi başına bir varlık olarak kabul edildiğinde, sırf iyi olan bir varlığın kötülüğü niçin yarattığı şeklinde bir soru ortaya çıkacaktır. Bu durumda, bu problemin izahı da güç olacaktır. Çünkü iyi olanın kötülüğü yaratmayacağı sonucuna varılırsa, kötülük de ontolojik olarak bir varlığa sahipse, o zaman başka bir yaratıcının varlığı gündeme gelecektir. Dolayısıyla İbn Sînâ tarafından kötülüğün ontolojik olarak var olmadığı düşüncesinin savunulması bu problemlerin üstesinden gelme girişimi olarak görülebilir.

Ancak İbn Sînâ hem kötülüklerin yokluk türünden olduklarını, hem de kötülüklerin realitesini kabul ettiği anlaşılmaktadır. Şimdi bunu biraz açmaya çalışalım.

Biz "vardır" yüklemini cansızlar, bitkiler, hayvanlar, melekler ve Tanrı için kullanmaktayız. Bunlar Aristoteles'ten itibaren söylenegelen varlık katmanlarıdır. İbn Sînâ ay-üstü âlemde kötülük bulunmadığını belirterek dikkatimizi ay-altı âlemine çevirmektedir. Ay-altı âlemde ise, kötülük problemi söz konusu olduğunda daha çok insanlar ve hayvanların çektiği sıkıntılar gündeme gelmektedir. Ancak bu varlıklar için

25 Mutahharî, *Adl-i İlâhî*, s. 156.

kendilerinden bağımsız bir kötülükten bahsetmek mümkün değildir. Kötülük ancak bir iyiliğe bitişik olarak bulunabilmektedir. Sözgelimi körlük bir kötülükse, bu ancak var olan bir göz söz konusu olduğunda olabilir, topallık bir kötülükse bu ancak daha önce sağlam bir bacağın olması durumunda olabilir. Dolayısıyla körlük kendi başına var olan bir şey değil, var olan gözün görme eksikliğidir.[26]

Mutahharî varlık ile iyilik, yokluk ile kötülük arasındaki ilişkiyi şu şekilde açıklamaktadır:

> İyilik ve kötülüğün ilişkisi de varlık ve yokluk ilişkisinde olduğu gibidir. Hatta iyilik varlıkla, varoluşla; kötülük de yoklukla özdeştir. Nerede bir kötülükten söz ediliyorsa; kökeninde bir yokluk, bir eksiklik var demektir. "Kötülük", ya başlı başına bir yokluktur, yahut da bir tür yokluğun ortaya çıkmasını gerektiren bir varlıktır. Diğer bir deyişle, öyle bir varlıktır ki, kendisi, kendisi olarak, kendisi olmasından ötürü iyidir, kötü olması ise, bir yokluğu gerektirmesinden dolayıdır.[27] Ancak yokluğu gerektiren yönü dolayısı ile kötüdür, başka yönden değil. Biz; bilgisizliği, yoksulluğu, ölümü kötü biliriz. Bunlar özleri bakımından 'yokluk' türündendirler. Yırtıcı hayvanları sokup zehirleyenleri, mikropları, afetleri de kötü biliriz. Bunlar ise başlı başına yokluk demek olmayıp, yokluğa sebep olan şeylerdendirler.[28]

Benzer durum diğer kötü görülen durumlar için de geçerlidir. Bir kimseye cahil denildiğinde, onun cahillik diye bir şeye sahip olduğu düşünülmez. Yine bir kimseye fakir denildiğinde onun olmayan bir şeye sahip olduğu öne sürülmez. Onların bazı şeylerden yoksun oldukları anlamına gelir, yani kötü olarak nitelenenler olmayan şeylerdir.

Ahlâkî kötülükler için de aynı şey söz konusudur. Biz zina eden bir kimseyi ahlâkî erdemlerden yoksun gördüğümüzde, onda dinen bulunması istenilen bir erdemin, iffetin, yokluğunu kastetmekteyiz. Aşırı öfkelenen ve öfkesine hâkim olamayan kimse, aklın ve dinin ortaya koyduğu bir ilkeye uyma iradesini gösteremedikleri için onların fiillerine kötü denil-

26 Bkz. İbn Sînâ, *age.*, s. 161.
27 Mutahharî, *age.*, s.158.
28 Mutahharî, *age.*, s.159.

mektedir. Bu yine bulunması gereken bir niteliğin yokluğu anlamına gelmektedir.[29] Ahlâkî kötülükler başlığı altında buna tekrar değineceğiz.

Bazı tabiî olaylara kötü denilmesinin sebebi de onların bazı canlıların varlıklarına engel olmalarından dolayıdır. Depremin kötü görülmesi insanların evini yıkması ve onların ölümüne yol açmasıdır. Yangının kötü görülmesi hakeza var olan bir şeyi engellediği içindir. Bütün bu tabiî hadiseler, varlıklarda bulunması gereken bir niteliğin yokluğuna neden oldukları için kötü görülmektedirler.

Şüphesiz bütün bunların insanlara acı verdiğini İbn Sînâ kabul etmekte ve bunların niçin meydana geldiklerini izah etmektedir. Şimdi onun kötülüğün niçin bulunduğuna dair izahlarını ele almaya çalışalım.

a) Kötülüğün sebebi maddedir.

İbn Sînâ'ya göre, herhangi bir türün bir ferdinde bir eksiklik ortaya çıkarsa, bu eksikliğin sebebi kabullenendeki bir zayıflık veya kabiliyetindeki bir kusurdan dolayıdır; yoksa akış, yani feyz, sudür umumidir, bu konuda bir cimrilik söz konusu değildir. İbn Sînâ, bu durumun Tanrı'nın fiillerine râci olduğunu düşünmenin cahillik ve anlayış kıtlığından kaynaklandığını belirtmektedir.[30] Zira ona göre, Tanrı'nın fiilleri sıfatlarının sonucudur, sıfatları da zatındandır. Zat ise ebedi olarak zorunlu kılıcıdır. Şayet O'nun fiillerinin bir sebebi bulunmuş olsaydı, sıfatlarının da bir sebebi olurdu. Çünkü O'nun sıfatları fiillerinin kaynağıdır. İbn Sînâ bu iddiasını şu şekilde sürdürmektedir:

> Eğer O'nun fiillerinin bir sebebi olsaydı, o takdirde zatı bileşik olurdu. Hâlbuki bu imkânsızdır. Demek ki var olan her şey, olması gerektiği gibidir. O hâlde O'nun adaleti lütuf, lütfü da adalettir. Bilesin ki O'nun verdiği hükümleri kontrol edecek veya takdirine karşı çıkacak hiç kimse yoktur.[31]

29 Bkz. İbn Sînâ, *age.*, s. 165; ayrıca bkz. "Kaderin Sırrına Dair Risale", ss. 32-33.
30 İbn Sînâ, "er-Risaletu'l- Arşiyye", s. 62.
31 İbn Sînâ, *age.*, s. 62.

İbn Sînâ, kötülüğün başlıca sebebinin madde olduğunu iddia etmektedir, ona göre, "kendisinde bilkuvveliğin bulunmadığı hiçbir şeye kötülük eklenmez. Kötülük sadece doğasında bilkuvve bir şey bulunana eklenir."[32] Düşünürümüz burada Aristotelesçi kuvve-fiil teorisinden hareket etmektedir. Ancak bu salt madde olmayıp dünyada olan ve oluşumun bir parçası olan varlıktır. Bilindiği üzere bu anlayışa göre ayaltı âlemde mütemadiyen bir oluş söz konusudur. Bu oluşun temelinde kuvve halinde bulunan bir şeyin kendisini fiile çıkarma iştiyakı yatmaktadır.[33] İbn Sînâ'nın burada maddeden kastettiği şey, potansiyel olarak bulunup da kendisini gerçekleştirmeye, yani suret kazanmaya çalışan şeydir. Ona göre, kötülük, maddeye ilk baştan ilişen bir durum ve sonradan onun yerine ilişen bir durum nedeniyle eklenir.[34]

Maddenin kendinde ona ilişen duruma gelince, bu, bir maddeye ilk var oluşunda bazı dış kötülük sebeplerinin ilişmesidir. Böylelikle madde onlardan belirli bir yapı *(heyet)* kazanır. Ona göre "Bu yapı, maddenin özel istidadının yetkinliğe ulaşmasını, bu yetkinliğe paralel bir kötülükle engeller. Mesela insan veya atın oluştuğu maddeye sonradan gelen bir kısım sebepler ilişerek maddenin mizacını daha kötü ve cevherini daha isyankâr yapar."[35] İbn Sînâ bir varlığın meydana gelişi esnasında onun kemalini engelleyen birtakım durumların ortaya çıkabileceğini ve bunların ilahî inayete göre meydana gelen varlıkta bazı noksanlıkların bulunmasına yol açacağını kabul etmektedir. Ancak ona göre buradaki kusur ilkede değildir. İlkenin işlemesini engelleyen maddedir. Çünkü madde kendisine ilişen bir nedenden ötürü kendi potansiyelini ortaya koyamamaktadır.

İbn Sînâ maddeye dıştan gelip yerleşen kötülüğün ise, şu iki şeyden biri olduğunu ileri sürmektedir: 1) Ya yetkinleştireni engelleyen, perdeleyen ve uzaklaştırandır. 2) Ya da o şeye ulaşıp yetkinliği yok eden bir zıttır. O birincisine, çok sayıdaki

32 İbn Sînâ, *Metafizik II*, s.162.
33 Bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 181.
34 İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 162.
35 İbn Sînâ, *age.*, s. 162.

bulutun meydana gelip yığılmasıyla ve yüksek dağların gölge yapmasıyla, güneşin meyveleri yeteri kadar olgunlaşmamasını örnek verir. İkincinin örneği ise, yetkinliğine zamanında ulaşan bitkiyi soğuğun engelleyerek bitkinin özel istidadını ve bu istidada tâbi şeyleri bozmasıdır.[36]

b) Kötülük fertlere bazı vakitlerde isabet eder, türler ise korunaklıdır.

İbn Sînâ'ya göre, yokluk anlamındaki kötülük, 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."[37] İbn Sînâ bu tür eksiklikleri ikincil yetkinlik olarak görür. Birincil yetkinlikler ise, türün doğası gereği taşıması gereken niteliklerdir. Matematik bilmemek insan olmamız bakımından kötülük değildir. Ancak bu tür bir bilgiye ihtiyaç hâsıl olduğunda onu bilmemek bir kötülük olur. İbn Sînâ bununla insanların doğasının bir parçası olmayan yetkinliklerin her zaman kötülük olarak görülmeyebileceğine vurgu yapmaktadır. Türlerin doğasına ait kötülüklere gelince o bunların az olduğunu ve türün tüm üyelerine isabet etmediğini ileri sürmektedir. Dolayısıyla ilahî inayet türleri korumaktadır. Buna göre eğer yeryüzündeki iyi ve kötü üzerine bir yargıya varmak istersek, her şeyi göz önünde bulunduracak bir bakış açısı edinmeliyiz. Werner'in belirttiği gibi, Tanrı bize kötülük gibi görünen şeye bütünde iyi olan garanti edilsin diye belirli ölçüde izin verir.[38]

Daha sonra Aquinas'ta da göreceğimiz üzere bu geleneğe mensup düşünürler iyilik ve inayet denilince evrendeki

36 İbn Sînâ, *age.*, s. 162.
37 İbn Sînâ, *age.*, s. 163.
38 Charles Werner, *Kötülük Problemi*, çev. Sedat Umran, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2000, s. 33.

genel işleyişin mükemmelliğine vurgu yapmaktadırlar. Tek tek bireyler için ortaya çıkan kötü durumlar onlara göre kaçınılmazdır ve ilahî inayete hiçbir zarar vermez. Aslında bu anlayış o dönemin genel anlayışına uygun bir bakış açısıdır. Bireyin değil toplumun, devletin ve cemaat menfaatlerinin ön planda olduğu bir anlayışta bu düşünceler kolaylıkla kabul edilebilir bulunmuştur. Ancak bilimsel devrimle beraber değişen paradigmada insan özellikle de birey merkeze alınmıştır. Dolayısıyla İbn Sînâ ve Aquinas gibi düşünürlerin savunduğu bu anlayış modern dönemde bireyi ihmal ettiği gerekçesiyle ciddi eleştirilere muhatap olmaktadır.[39]

c) Bir miktar kötülüğün bulunması iyidir.

İbn Sînâ'ya göre, eşyadaki kötülüğün varlığı, iyiliğin ortaya çıkması için gereklidir; zira çok hayrın bulunmaması ve az kötülükten sakınmak için varlığın meydana getirilmemesinde, daha büyük bir kötülük vardır.[40] Daha sonra fiziksel kötülük bölümünde ayrıntılı olarak değineceğimiz üzere, o, neden-sonuç ilişkisinin varlığının ilahî inayetin bir parçası olduğunu iddia etmektedir. Evrende yaratılmış olan unsurlar, eğer birbirine zıt durumda ve galip olandan etkilenecek halde bulunmasaydı, bu değerli türler onlardan meydana gelemezdi. İbn Sînâ, bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: "Şayet bütün varlığın akışında zorunlu olarak gerçekleşen çatışmalar, ateşi şerefli bir kimsenin elbisesiyle buluşmak zorunda bıraktığında, ateşin yakması gerekmeseydi ateşten yaygın bir şekilde yararlanılamazdı."[41] Bundan dolayı kötülükten fazla olan iyiliğin yaratılmasını *hikmet* gerekli kılar; zira cömert olanın onu yaratmayı terk etmesi ona yakışmaz. Çünkü bu, her şeyin düzeninin en eksiksiz bir şekilde daha önce bilinmesinin bir sonucudur ve varlık için gereklidir; ayrıca pek

39 D. Z. Phillips, kötülüklerin merhamet sahibi bir Tanrı'nın varlığını ihtimal dışı kıldığını göstermek üzere kaleme aldığı eserinde, örneklerini kötülüğe maruz kalmış çaresiz kimselerin yakarışlarından vermektedir. Bkz. D. Z. Phillips, *The Problem of Evil and The Problem of God*, 2005.

40 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 169; ayrıca bkz. Mevlüt Albayrak, *İbn Sînâ ve Whitehead Açısından Tanrı-Âlem İlişkisi ve Kötülük Problemi*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2001.

41 İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 163; *İşaretler ve Tembihler*, s. 169.

çok iyiliklerin var olması için az bir kötülüğü kabullenmek, pek çok iyilik demektir.[42]

İbn Sînâ'ya göre, şayet bu âlemde hem iyilik, hem de kötülük olmasaydı ve âlemdeki varlıklar hem yapıcı, hem de bozucu varlıklar olmasaydı âlemin tam bir düzeni olmazdı; zira âlemde iyilikten başka bir şey bulunmasaydı bu durumda âlem başka bir âlem olurdu. Başka bir ifadeyle, bu âlemin şimdikinden farklı bir terkip üzere olması gerekirdi. Aynı şekilde bunun tersi de geçerlidir. Eğer âlemde kötülükten başka bir şey olmasaydı, bu âlem başka bir âlem olurdu.[43]

İbn Sînâ nazarında, bazı varlıklarda görülen kötülükler, her ne kadar zorunlu ve gerekli olarak var olmuş olsalar da, âlemin düzenini temin eden eksiksiz bir hikmetten hâli değildirler, bu hikmet olmasaydı, söz konusu kötülükler var olmazdı. Çünkü iyilikler kötülüklerin ilkeleridir. İyilikler tamamlanıp son bulduğunda, kötülükler ortaya çıkabileceği gibi, çıkmayabilir de.[44] Dolayısıyla İyiliğin taşması ender bir kötülük nedeniyle genel iyiliği terk etmeyi gerektirmemektedir; zira iyiliğin terki, o kötülükten daha büyük bir kötülük olur. Çünkü maddenin doğasında bulunabilecek şeyin yokluğu, iki yokluk olduğunda, tek bir yokluktan daha büyük bir kötülüktür.[45] Dolayısıyla var olan her şey ya bizzat kendi başına hayırdır ya da başka bir hayra vesile olmak üzere yaratılmıştır. İbn Sînâ, iyilik düzenindeki tertibin zorunluluğunun keyfiyetini kavrayan kimsenin, bu tarz şeylerin, beraberinde zorunlu olarak bir kötülüğün gerçekleşmesine imkân veren bir varlığı hak ettiklerini ve varlığının taşması lazım geldiğini bilmesi gerektiğini iddia etmektedir.[46]

İbn Sînâ, kendisine yöneltilecek olan itirazın farkındadır ve karşıtların şu şekilde itiraz edebileceklerini ileri sürmektedir: "el-Evvel'in kötülükten arınmış sırf iyiliği var etmesi müm-

42 İbn Sînâ, "er-Risaletu'l-Arşiyye", s. 62.
43 İbn Sînâ, "Kaderin Sırrına Dair Risale", s. 32.
44 İbn Sînâ, "er-Risaletu'l-Arşiyye", s. 61; ayrıca bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 145,168.
45 İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 164.
46 İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 164; *İşaretler ve Tembihler*, s. 168.

kündü. Böyle olduğu halde niçin böyle bir dünya yaratmadı?" O buna, "Bunun söz konusu varlık tarzında bulunması mümkün değildir."[47] şeklinde cevap verir. İçinde bulunduğumuz varlık tarzı kendisinde oluş ve bozuluşun bulunduğu varlık tarzıdır; ancak İbn Sînâ bu dünyanın sadece kötülük vuku bulsun diye bu şekilde yaratılmadığını belirtmektedir.

> Bu tarzın imkânda bırakılarak var edilmesini terk etmenin nedeni, ona katışabilecek kötülük değildir. Söz konusu kötülük, ilkesi kesinlikle mevcut olmayıp bu kötülük gerçekleşmesin diye terk edildiğinde, bu durum, onun var olmasından daha büyük bir kötülük olurdu. Dolayısıyla onun varlığı, iki kötülükten daha iyi (daha az kötü) olanıdır. Ayrıca bil'âraz kötülüğe sevk eden bu sebeplerden önceki, iyilik sebeplerinin bulunmaması gerekirdi. Çünkü onun varlığı, bu sebeplerin varlığına tabidir. Böylelikle onda tümel iyilik düzenindeki en büyük bozukluk meydana gelirdi.[48]

Görüldüğü gibi, İbn Sînâ, Tanrı'nın niçin böyle bir dünya yarattığını sorgulamamaktadır. O var olanda hayr olduğu ön kabulüyle, bu dünyadaki işleyişin nasıl meydana geldiğini izah etmektedir. Üstelik, birtakım kötülüklerin engellenmesiyle daha fazla kötülüğün meydana gelmesi de söz konusu olabilecektir. Fakat bu noktada bir hususa dikkat çekmekte fayda bulunmaktadır. İbn Sînâ'nın yukarıdaki ifadelerinden onun başka bir dünyayı mümkün gördüğü iması bulunsa da, bu onun "bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğu" düşüncesinden vazgeçtiği anlamına gelmemektedir. Zira, ona göre, Tanrı varlığı sonsuz hikmetiyle var etmiştir. Yahut varlık sudûr ederken O'nun bilgisine, iyiliğine, hikmetine uygun bir şekilde taşmış, meydana gelmiştir. Dolayısıyla varlık en güzel şekilde yaratılmıştır ve başka türlü olması düşünülemez.

d) Arazî kötülük var olsa da bizzat istenmemektedir.

İbn Sînâ, sudûr sürecinde Tanrı'dan uzaklaştıkça alt katmanlardaki varlıkların feyzi kabullenmekte zorlandıklarını ileri sürmektedir. Ancak yine de onlardaki iyiliğin çoğunlukta olduğunu iddia etmektedir. Ona göre kötülükten çok olan iyiliğin

47 İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 164.
48 İbn Sînâ, *age.*, s. 164.

ilkeleri çoğalıp, sebepleri farklılaşınca, bu farklılık ve çokluktan tesadüf yoluyla bir kötülüğün var olması gerekli olur, gerekli oluşu bakımından da sanki istenmiş gibi olur. İbn Sînâ, sanki istenmiş gibi olur, demekle bunların doğrudan istenmediğini ancak arzu edilen bir iyilik için gerekli oldukları için dolaylı dolarak irade edildiklerini belirtmektedir.[49] O bu iddiasını güçlendirmek için şu ayeti delil olarak ileri sürmektedir: "Ölü bir beldeyi diriltmek ve yarattığımız çeşitli hayvanların ve pek çok insanların ihtiyacını karşılamak için gökten temiz bir su indirdik."[50] İbn Sînâ genel olarak bakıldığında suyun bütün varlıklar için hayr olduğunu, su olmadan birçok varlığın canlılığını devam ettiremeyeceğini belirtir. Ona göre, varlıklardaki bütün iyilikler su olmadan ortaya çıkamaz. Fakat yine kesin olarak biliriz ki, bir insan suya düşerse boğulur. Dokunduğu şeyleri yakma özelliğine rağmen, dünyada çeşitli yararları olan ateş de böyledir. İşte evrendeki her şey bu şekilde düşünülmelidir.[51] Dolayısıyla ay-altı âlemde bazı kötü durumlar iyiliğin yan ürünleri olarak ortaya çıkarlar, bunlar her ne kadar doğrudan irade edilmemiş olsalar da, birtakım iyiliklerle bitişik bulunduklarından bunlar olmadan söz konusu iyilikler meydana gelemez.

İbn Sînâ'ya göre, Tanrı eşyayı bizzat irade etmiş, kötülüğü de bilâraz irade etmiştir. Kötülüğün zorunlu olarak var olacağı bilindiğinde, artık ona değer verilmez. Şu halde iyilik bizzat, kötülük bilârazdır. Durum böyle olunca, İbn Sînâ nazarında, tikel bazı durumlardaki sürekli olmayan kötülükler nedeniyle üstün, sürekli ve çoğunlukla gerçekleşen iyilikleri bırakmak, ilahî hikmetten değildir.

Düşünürümüz söylediklerimizi toparlayacak nitelikte bulunan, eşya için mümkün olan şu durumları sıralar:

a) Ya ancak mutlak anlamda kötü olarak bulunabilecek durumlardır;

b) Ya da iyi olarak var olan şeylerdir ki bunların eksik ve kötü olması mümkün değildir;

49 İbn Sînâ, "er-Risaletu'l-Arşiyye", s. 63.
50 Furkan, 25/49.
51 İbn Sînâ, "er-Risaletu'l-Arşiyye", s. 64.

c) Yahut da, var olduklarında iyiliğin baskın olduğu şeylerdir ve doğaları nedeniyle bundan başkası olmaz;

d) Ya da var olduklarında kötülüğün baskın olduğu veya her iki halin eşit olduğu şeyler olarak bulunurlar.[52]

Varlığın bizatihi hayr olduğunu belirten İbn Sînâ mutlak şerri imkânsız görmektedir. Mutlak hayr olan varlıklar ise başta yüce Tanrı olmak üzere ve ona yakın olan akıllardır. Az bir iyilik için kötülüğün kabullenilmesinin de kötülük olacağını belirten İbn Sînâ bunu da ilahî inayete uygun bulmamaktadır. Geriye iyiliğin baskın olduğu ve kötülüğün cüz'i olduğu durumlar kalmaktadır ki inayete uygun olan da budur.

Ancak İbn Sînâ kötülüğün azınlıkta değil, aksine çoğunlukta olduğu iddiasının ileri sürüleceğinin de farkındadır. Onun buna cevabı şu şekildedir:

> 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.[53]

İbn Sînâ'ya göre, zikredilen bu kötülük türleri düşünüldüğünde, mukabili olan iyilikten daha az olduğu görülür ve iyiliğin diğer ebedi iyiliklere kıyasla kendisinden başka onun maddesinde de bulunduğu rahatlıkla görülebilir. Ancak ikincil yetkinliklerin eksikliklerinden ibaret kötülükler çoğunlukta olabilir. Fakat, diyor İbn Sînâ, onlar, bizim sözünü ettiğimiz kötülüklerden değildir. Bu kötülükler, sözgelimi geometriyi bilmemek ve mükemmel bir güzelliğin kaybolması gibi, ilk yetkinliklere ve onları takip edip yararı açık olan etkinliklere zarar vermeyen şeylerdir. Bu kötülükler, failin fiili değildir. Bilakis, kabul edenin istidatlı olmamasından dolayı failin onu yapmamasından kaynaklanır. Bunlar "fazlalık"ve "ilave" kabilinden iyiliklerin yokluğudur.[54]

52 İbn Sînâ, *age.*, s. 62; *Metafizik II*, s. 167; bkz. Necip Taylan, *age.*, s. 202.
53 İbn Sînâ, *age.*, s. 168.
54 İbn Sînâ, *age.*, s. 168.

2.3 Fizikî Kötülük

Fizikî kötülükler, genel olarak, doğada meydana gelen, depremler, seller, kıtlıklar, kuraklıklar, fırtınalar, kasırgalar, canlıların ölümüne yol açan mikroplar gibi insan iradesinden bağımsız olarak meydana geldiği kabul edilen kötülüklerdir. Bunlar, doğal afetler ve onların akabinde insanlara dokunan acı ve kederler, insanlara çeşitli acıları çektirdikten sonra onları ölüme götüren kimi hastalıklar fiziksel kötülükler olarak görülebilir. Ayrıca çoğu kişinin doğumuyla beraber getirdiği fiziki ruhsal özürler de bu kapsamda ele alınabilir.[55]

İbn Sînâ'nın Aristoteles geleneğine uyarak varlıkları ay üstünde ve ay altında bulunanlar diye ikiye ayırdığı bilinmektedir. Daha önce değindiğimiz üzere İbn Sînâ varlık mertebesinin ilk başına el-Evvel'i koymaktadır.[56] Varlık dereceleri sudûr sürecine bağlı olarak O'ndan aşağı doğru inmektedir. Mahza hayr olan Tanrı'da hiçbir şekilde kötülük bulunmamaktadır. Ancak sudûrun bir aşamasında meydana gelen ay-altı âlemde birtakım acı verici olayların olduğu aşikârdır. Tanrı salt iyilik olduğuna göre, insanlara ve hayvanlara acı veren selleri depremleri, yangınları bununla nasıl bağdaştıracağız?

İbn Sînâ, bu durumu, büyük ölçüde yaşadığımız dünyanın içinde bulunduğu varlık katmanının şartlarıyla ve ilahî inayet gereği evrende bulunan nedensellikle izah etmektedir. Fizikî kötülüklerin meydana geldiği alan kevn ve fesadın hüküm sürdüğü alandır. Oluş ve bozuluşun bulunduğu bu alanda ise her şey belirli bir yasaya göre işlemektedir. Bu yasa, herhangi bir engel söz konusu olmadığında mutlaka belirli sonuçları meydana getirir.

İbn Sînâ, Antik Yunan düşünürlerinden Demokritos'un adını zikrederek onun atomların rastgele bir araya gelmesi yönündeki görüşünü eleştirmektedir. Demokritos değişik ni-

55 Bkz. Yaran, *age.*, s. 28.
56 Bkz. İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 167; *Kitâbu'ş-şifa: Sema ve Âlem*, çev. Harun Kuşlu-Mutittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 28 vd.

telikteki atomların bir araya gelmesiyle cisimlerin meydana geldiğini iddia etmektedir. Ancak bu bir araya gelmelerin mekanik bir tarzda rastgele çarpmalar şeklinde olduğu iddiası İbn Sînâ'ya göre kabul edilemez.[57] Onun nazarında, bir şeyin ara sıra meydana geliyor olması onun sebebinin olmadığını değil, rastlantısal bir sebebinin olduğunu gösterir. O bu duruma şu şekilde işaret etmektedir: "Zira her şeyin bir sebebi olduğu zaman rastlantının bir varlığının bulunmadığı doğru değildir. Aksine sürekli ve çoğunlukla olmayan bir şekilde bir şeyi gerektiren sebep, böyle olması bakımından bizatihi rastlantısal sebeptir."[58] Demokritos'un hatası varlığın rastgele harekete geçmiş olduğunu ve mekanik olarak birbirini sonsuza kadar bir şekilde oluşa zorladığını iddia etmiş olmasıdır. Çünkü onun bahsettiği ve sadece şekilleri olan cevherler düzenli bir âlemin ortaya çıkışını temin edemezler. Atomların her zaman benzer şekilde birbirlerine yapışmaları gerçekleşmeyebilir. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre bizim bir şekilde bir doğaya veya iradeye dayanmamız gerekir.[59] Böylece eşyanın belli bir irade ile ve inayete uygun olarak yaratıldığını iddia eden düşünürümüz, arazî nedenleri de kabul etmektedir.

İbn Sînâ, bu düşüncelerini desteklemek üzere buğday tanesinden başağın ve spermadan embriyonun oluşması örneklerini vermektedir. Ona göre, maddenin yalnızca belirli bir sureti kabul etmesi nedeniyle, bu suret söz konusu madde için meydana gelmiş değildir; aksine maddenin yalnızca belirli bir sureti kabul etmesi nedeniyle bu madde belirli bir suret için meydana gelmiştir. Demokritos ve diğer Antik Yunan düşünürlerine atıfta bulunarak, "Ev, yalnızca, taş ağır, ağaç ise hafif olduğu için taşların altına, ağacın ise onların üstüne konulduğu şey değildir. Aksine ortada bir sanatkârın sanatı vardır ki, ancak yapacağı madde sebebiyle bu nispetin oluşması, söz konusu sanata uygun olur ve dolayısıyla bu nispet

57 İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifa: Fizik I*, çev. Muhittin Macit- Ferruh Özpilavcı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 84.
58 İbn Sînâ, *age.*, s. 83.
59 İbn Sînâ, *age.*, s. 85.

üzerine onu meydana getirir."[60] Düşünürümüz her varlığın kendine özgü tabiatı olduğunu belirtmek için, aynı toprak parçasına bir buğday tanesi düştüğü zaman buğday başağı, bir arpa tanesi düştüğünde ise bir arpa başağı bitmesi olayını örnek olarak verir. Nitekim toprak ve suya dair parçaların kendiliğinden hareket ettiğini ve buğday cevherine nüfuz ederek onu yetiştirdiğini söylemek imkânsızdır. Zira, bunların bulundukları konumlarından hareketlenmelerinin kendi özlerinden olmadığı açığa çıkacaktır. Onların özleri nedeniyle olan hareketleri ise bilinmektedir. Dolayısıyla bunların hareketliliklerinin tanelerde yerleşik olan, Tanrı'nın izniyle çekici olan güçlerin çekimleri dolayısıyla olması gerekir. İbn Sînâ, bu toprak parçasında kaçınılmaz olarak ya buğday oluşumu için uygun olan parçaların ya da arpa oluşumu için uygun olan diğer parçaların bulunacağını yahut da, buğday oluşumuna uygun olan aynı parçaların, arpa oluşumuna da uygun olacağını belirtir.

> Eğer ikisi için uygun olan parçalar, aynı parçalar olursa, maddeye bağıntılı olan zorunluluk düşmüş olur. Ve durum kendisine bu sureti özgü kılan, onu bu surete doğru hareket ettiren ve sürekli olarak ya da çoğunlukla böyle yapan bir suret vericiden suretin maddeye geçmesine döner. Bu şekilde olan, durumun zatından ona yönelerek ya sürekli, dolayısıyla engellenmeyerek ya da çoğunlukla dolayısıyla engellenerek meydana çıkan fiildir. İşte burada doğal durumlarda gaye ile kastettiğimiz budur. Eğer parçalar farklı farklı ise, buğdaydaki kuvve ile bu madde arasındaki bağıntı nedeniyle maddeyi aynıyla çekmeyip sürekli ya da çoğunlukla onu özel hayyizine (doğal mekânına) doğru hareket ettirir ki maddeye orada her hangi bir sureti giydirir. Yine buğdaydaki kuvvet, kendiliğinden bu maddeyi cevher nitelik, şekil ve yere ilişkin suretine doğru hareket ettirir. Her ne kadar bu maddenin bu surete doğru yer değiştirmesi için bu sıfat üzerine olması gerekli olsa da bu, maddenin zorunluluğu dolayısıyla olmaz.[61]

İbn Sînâ'ya göre, doğanın engellemediği ve direnç göstermediği her durumda iyilikler ve yetkinlikler çıkar; zira doğa zararlı bir gayeye ilettiğinde, bu ne her zaman, ne de çoğun-

60 İbn Sînâ, *age.*, s. 87.
61 İbn Sînâ, *age.*, ss. 87-88.

lukla meydana gelir. Böyle bir durumla karşılaşıldığında zihnimiz derhal burada arız olan sebebi araştırır. Sözgelimi, yıkanan bir elbisenin solması ve damda dolaşan kadının düşmesi olayı ele alındığında, burada doğa iyilikten dolayı hareket etmektedir. İbn Sînâ, bu durumun sadece bitki ve hayvanlarda değil, diğer maddeler için de geçerli olduğunu iddia etmektedir. Cansız maddeler de engellenmedikleri sürece kendi tabiatlarını ortaya koyarlar. O hayvanların taşıdığı içgüdülerin de bu açıdan ele alınması gerektiğini ileri sürmektedir.[62] Zira ona göre, eğer eşyanın belirli bir tabiatı bulunmasaydı, başka bir deyişle, eğer işler rastlantısal olarak mecrasında akıyor olsaydı, bu durumda şunu sormaya hakkımız vardır: "Niçin buğdaydan arpa bitmemektedir? Ve niçin incir ve zeytin bileşkesinden bir ağaç meydana gelmez? Bu ender rastlanan olaylar neden tekrarlanmaz da türler çoğunlukla korunarak kalır?"[63]

İbn Sînâ, doğanın görüş sahibi olmadığından hareketle ondan meydana çıkan fiilin bir gayeye yönelik olmayacağına hükmedilmesinin zorunlu olmadığını iddia etmektedir.[64] Çünkü ona göre, bir fiilin gayeli olması için mutlaka bir farkında oluşla gerçekleşmesi gerekmez. İbn Sînâ buna sanatı örnek olarak verir. Ona göre, sanatın bir gaye için olduğundan asla şüphe etmeyiz. Sanat, bir "yeti" *(meleke)* haline geldiği zaman onu kullanmak için derinliğine düşünmeye ihtiyaç duyulmaz. Derinliğine düşünme ile meydana geldiği zaman sanat özürlü hale gelir ve tıpkı yazı yazan ya da ud çalan kişi gibi o konuda hünerli olan kişi bile kendini verdiği şeydeki ustalığında aptallaşır. Zira tek tek harfleri veya notaları seçiminde düşünmeye başlayıp her birinin sayısı üzerinde durmak istediğinde sanatkâr aptallaşır ve yetileri işlemez hale gelir.[65]

İbn Sînâ böylece bütün tabiatın aslında farkında olarak ya da olmayarak yaratıldığı gayeye uygun şekilde hareket ettiğini belirtmektedir. Zaman zaman fertlerin önüne çıkan ve

62 İbn Sînâ, *Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale*, s. 7.
63 İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 88-89.
64 İbn Sînâ, *age.*, s. 89.
65 İbn Sînâ, *age.*, s. 89.

onun kendi doğasını sergilemesine engel olan hadiseleri arazî olarak niteleyen düşünürümüz, türün her zaman kendi doğasını koruyacağını ve kendi doğasına uygun, aynı zamanda ilahî inayet çerçevesinde hareket edeceğini iddia etmektedir. O, tabiatın yaratılışında abes bir durum görmez. Ancak bazen varlıkların kendi gayelerini tam olarak gerçekleştiremeyeceklerini kabul eder. Bu tabiatın daima kendi gayesinden uzak fiiller ortaya koyacağı anlamına gelmez, aksine maddenin kendi görevini yapmak için gerekli ölçüye sahip olmaması anlamına gelir.[66]

İbn Sînâ nazarında, fizikî kötülüklerin bir bölümü tabiî akıştaki eksiklik, çirkinlik ve kusurdur. Yani maddeden kaynaklanmaktadır. Ancak bazen eksiklik kusur olabildiği gibi, fazlalık da kusur olabilmektedir. Bunlardan eksik ve çirkin olanlar, maddenin isyankârlığı nedeniyle fiilin yokluğudur. Ölüm olayını ele alan İbn Sînâ'ya göre, ölümün gerçekleşmesi için form ve maddenin dağılması gerektiğini belirtmektedir. Form ve madde ölüm anında korunamadığı için burada bir eksiklik, yoksunluk ortaya çıkmaktadır. Ancak bu yok olma veya bozulma tamamen gayesiz değildir. İbn Sînâ bunu şu şekilde izah etmektedir:

> Yok olma düzeni de kesinlikle bir gayeye götürmez değildir. Çünkü bu solup yok olma düzeni için bedene vekâlet eden doğaldan başka bir sebep -ki bu sebep sıcaklıktır- ve de doğa olan fakat arazî bakımdan olan bir sebep (daha) vardır ve bu iki sebepten her birinin de bir gayesi vardır. Sıcaklığın gayesi, yaşlığı çözmesi ve dönüştürmesidir. Dolayısıyla bir düzen üzere maddeyi ona doğru sevk eder ki, bu da bir gayedir.[67]

İbn Sînâ'ya göre, fazlalıklar da yine herhangi bir gaye için oluşurlar. Çünkü madde derece olarak üstün olduğu zaman doğa onun içindeki potansiyeli bir şekilde harekete geçirir, onun bunu yapmasının önünde bir engel olmadığı sürece bunun aksi düşünülemez. Sözgelimi, normal hava koşullarında gökyüzünde rahatça dolaşan balon, aşırı fırtına çıktığın-

66 İbn Sînâ, *age.*, s. 90; *Metafizik II*, s. 166.
67 İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 90.

da yere çakılabilir. Eğer balonun aşırı fırtınaya dayanıklı bir özelliği yoksa, onun düşmesi mukadderdir. İbn Sînâ, bunun yine de inayete uygun olduğunu iddia etmektedir. Zira, burada tabiatın ondaki fiili bir gaye için olmuş olur; çünkü fırtına dünyanın tümü için faydalı olan bir başka amaç için bu şekilde işlemektedir.[68]

İbn Sînâ, fiziksel kötülüğün bir diğer nedeni olarak fail sebepten kaynaklanan durumları görür. O, buna ateş örneğini verir. Ona göre, sıcaklığın bir şeyi yakmak için fiilde bulunmasına şaşmamak gerekir. Çünkü sıcaklık, yakmak ve yananı ortadan kaldırıp onu şekilsel benzerlerine ya da içindeki cevherin şekilsel benzerlerine ayırmak için fiilde bulunur. Ne var ki, ateş zatî gayesi olmadığı halde bir fakirin evini, elbisesini de yakmaktadır.[69] Lakin bu arazî gayedir, zatî gaye değildir. Çünkü o, ne fakirin elbisesi olduğundan dolayı onu yakmakta, ne de ateşte bu yakma gücü bu işten dolayı bulunmaktadır; aksine temas ettiği şeyi cevherine döndürmek için ve bir halde olanı çözmek, başka bir halde olanı da sıkılaştırmak için bunu yapmaktadır.[70] O an ise bu elbiseye temas etmesi rastlamıştır. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre, ateş ile fakirin elbisesinin bir araya gelmesi sadece arazî bakımdan olsa bile, doğadaki yanma fiilinin bir gayesi olduğundan ve ilintisel gayenin varlığı, özsel gayenin varlığını engellemez. Aksine zatî gaye, arazî gayeden daha önce gelir.[71] O bunu şu şekilde ifade etmektedir:

> Çoğunlukla olan durum, doğada amaçlanan iyiliğin meydana gelmesidir. Devamlı olan durumda böyledir. Çoğunlukla olana gelince, türlerin bireylerinin çoğu yanmadan esenlik içindedir. Devamlıya gelince, pek çok tür, ateş gibi bir şey ancak yakıcı olarak bulunduğunda hayatlarını sürdürebilir. Azınlıkla olan ise, ateşten birtakım afetlerin meydana çıkmasıdır. Buna benzer diğer sebeplerde de durum aynıdır.[72]

68 Bkz. İbn Sînâ, *age.*, ss. 90-91.
69 İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 166.
70 Bkz. İbn Sînâ, *Sema ve Âlem*, s. 35.
71 İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 92.
72 İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 166.

İbn Sînâ'nın metafiziksel ve fiziksel kötülükle ilgili olarak söylediklerini şu şekilde toparlayabiliriz:

1. Ay-altı âlemde yaşayan varlıklar dört nedene göre meydana gelmektedir.[73]

2. Bu âlemde ilahî inayet gereği belli bir tertip ve düzen vardır. İbn Sînâ bununla âlemde nedenselliğin hâkim olduğunu belirtmektedir. Stoacı düşünürlerden beri evrenin her açıdan birbiriyle ilişki içerisinde olduğu ve orada değişmeyen yasaların bulunduğu fikri kabul görmektedir. Mutahharî, İbn Sînâ'nın savunduğu bu anlayışın Kur'ân tarafından da desteklendiğini iddia etmektedir. Buna delil olarak da "Allah'ın sünnetinde bir değişme bulamazsın." mealindeki ayetleri getirmektedir.[74]

Anlaşıldığı kadarıyla İbn Sînâ Tanrı'nın neden başka bir dünya değil de böyle bir dünya yarattığı sorusunu çok anlamlı bulmamaktadır. Çünkü bu soruyu soran kimseler genellikle Zorunlu Varlık'ın kudretini yeryüzündeki diğer canlıların kudretine benzetmektedirler. Fakat insanlardaki kudret söz konusu olduğunda onun potansiyel halde bulunması ve bir müreccih olmaksızın fiil alanına çıkması mümkün değildir. Ne var ki, Zorunlu Varlık hiçbir şekilde kuvve halinde bulunmadığından O'nun bilfiil kadir olmadığı bir an düşünülemez. Tanrı'nın kadir olması demek, bilip tasavvur etmesi demektir ve O'nun bilip tasavvur ettiklerinin de zorunlu olarak varlık alanına çıkması anlamına gelir. Tanrı ilahî bilgisine ve hikmetine göre böyle bir dünya yarattığına göre bu dünya mümkün dünyaların en iyisi olmak durumundadır. Anlaşıldığı üzere İbn Sînâ tamamen rasyonalist bir bakışla Tanrı kavramından yola çıkarak böyle bir kanaate varmaktadır.

4. İlahi inayetin bulunduğu bu dünya, oluş ve bozuluşlar dünyasıdır. Dolayısıyla dünyada birtakım değişimlerin olması kaçınılmazdır. Bu değişimlerin neticesinde bazen bir arada olması mümkün olmayan durumlar olacaktır. Bir şey aynı

73 Bkz. İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 59.
74 Mutahharî, *age.*, s. 138.

anda hem yaş hem kuru, hem uzun hem kısa olamayacaktır. Eşyanın belirli bir tabiata sahip olması nedeniyle, ondaki bu tabiatın düzenli olarak ortaya çıkışı bazen arazî olarak istenmeyen durumlara neden olabilmektedir. İbn Sînâ bunu kaçınılmaz bir durum olarak görmektedir. Çünkü eğer bundan kaçınılsaydı, tabiî işleyişin neticesinde ortaya çıkan birçok iyiliğin de önü kesilmiş olacaktı.

5. Dolayısıyla bir miktar kötülüğün bulunmasına karşın, sonsuz hayr ortaya çıktığından bu az miktardaki kötülüğün de aslında hayra vesile olarak görülmesi gerekir.

6. Tanrı'nın gayesi arazî kötülükleri yaratmak değildir, onun nihai gayesi iyiliktir, ancak iyilikler meydana gelirken kötü durumlar kaçınılmaz olarak meydana geldiği için kötülükler doğrudan Tanrı'ya atfedilemezler. Ancak O'nun yarattığı düzen içinde ortaya çıkmaları bakımından O'na atfedilebilirler. Bu yüzden kötülükler için ayrı bir yaratıcı arayışı yersizdir.

2.4 Ahlâkî Kötülük

Ahlâkî kötülük, basit bir ifadeyle ahlâksızlıktır ya da ahlâkçılar tarafından "rezilet" olarak addedilen, bencillik, kıskançlık, kin, nefret, acımasızlık, zulüm gibi huylar ve fillerdir. Söz konusu kötülükler, insanın ahlâkî bir özgürlük, sorumluluk ve yükümlülük içinde sebep olduğu günahlar ve hatalar olarak anlaşılabilir.

İbn Sînâ düşüncesinde genel olarak kötülüğün yoksunluk olarak görüldüğünü belirtmiştik. Aynı yaklaşım ahlâkî kötülük için de söz konusudur. Metafizik kötülüğü ele alırken değindiğimiz üzere ahlâkî kötülük olarak değerlendirilip yerilen fiiller ve bu fiillerin ilkeleri olan huylar, elem ve üzüntüler ontolojik olarak var olmayıp var olan bir şeyin eksikliği durumundadırlar.[75] Bu bağlamda elem ve üzüntüler, her ne kadar bunların anlamları yokluklar olmayıp mevcut olsalar

75 İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 165.

da, yokluklara ve eksikliklere tabidirler. Sözgelimi, zinanın kötü olması dinî düzende bulunması gereken bir şeyin yokluğudur. Kötü huylar ise nefsin kendisinde bulunması gereken yetkinliklerin yok olmasından dolayı meydana gelirler.[76] Ancak bu onun ahlâkî kötülüklerin ontolojik statüsüne dair görüşleridir ve bunları yukarıda izah etmeye çalıştık. Ne var ki bu izah insanların niçin birbirine büyük zararlar verecek tarzda yaratıldıklarının cevabını vermemektedir.

İbn Sînâ'nın kötülüklerin kaynağına dair görüşlerinin anlaşılabilmesi için metafiziğinin, tabiî kötülüklere bakışını anlayabilmek için ise, fizik ve nedenselliğe dair görüşlerinin anlaşılması gerektiğine işaret ettik. Ahlâkî kötülüğe dair düşüncelerinin idrak edilebilmesi için de, onun nefs teorisinin ele alınması gerekir. O nefsin tanımı konusunda hocası Aristoteles'e sadık kalır. Bilindiği üzere, Aristoteles nefsi "Güç halinde hayata sahip doğal bir cismin, yani organlaşmış bir cismin bir ilk entelekheia'sıdır."[77] diye tanımlamaktadır.

İbn Sînâ nefsi kendine göre çeşitli türlere ayırmaktadır. Bunlar nebatî nefs, hayvanî nefs ve insanî nefstir.[78] Bu nefslerin de her birinin kendilerine özgü güçleri bulunmaktadır. İlk olarak nefsin nebatî güçleri üzerinde duralım.

2.4.1 Nefsin Nebatî Güçleri

Nefsin nebatî güçleri, beslenme, büyüme ve üreme güçleridir. Beslenme gücü nefsin bedeni besleyen gücüdür. Besin ise tabiatı gereği bedenin doğasına benzeyen cisimdir. Beslenme yoluyla insan bedeninin gelişmesi ve hayatiyetini sürdürmesi için gerekli olan besinler alınır. Ham olarak alınan bu besinler çeşitli işlemlerden geçtikten sonra ancak bedenin tabiatına dönüşür.[79] Büyüme gücü ise, beslenme gücünün bütün organlar için uygun hale getirdiği besinleri dengeli olarak bedenin gerekli yerlerine dağıtan güçtür. Her bir organ

76 İbn Sînâ, *age.*, s. 165.
77 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 69.
78 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-şifa: Kitâbü'n-nefs*, ed. Fazlur Rahman, University of Durham, London 1959, ss. 39-40.
79 İbn Sînâ, *age.*, s. 52 vd.

için lazım olan besinin ayarlanmasını bu güç yapar. İnsan bedeni ilk meydana geldiğinde bazı organlar büyük, bazıları ise küçüktür. Büyüme gücü daha sonra büyümesi gereken organları geliştirirken, diğerlerini küçük bırakır. Şayet bu güç olmasaydı ve sadece beslenme gücü olsaydı, insan vücudu garip bir hal alabilirdi.[80] Üreme gücü ile de içinde bulunduğu cismin bir parçasının sayı ve tür bakımından aynısını, yeniden meydana getirebilecek şekilde üretir.[81]

2.4.2 Nefsin Hayvanî Güçleri

İbn Sînâ nazarında hayvanî nefsin iki kuvvesi vardır: Hareket kuvvesi ve algılama kuvvesi. O hareket ettirici yetiyi, uzuvların irade ile kas ve sinirler aracılığıyla bir yerden diğerine intikal etmesinin ilkesi olarak tanımlar. Hareket gücü de kendi içerisinde iki kısma ayrılmaktadır: dürtü kuvvesi ve etkin *(fail)* kuvve. Dürtü kuvvesi ya cazibe şeklinde olur ya da nefret ve tiksinme şeklinde olur. Hayalimizde canlandırdığımız bir imge hakkında bu meleke sayesinde bizde arzu veya nefret hissi uyanır. Etkin kuvve veya fa'al kuvve ise, sinirlerin, kasların ve dolayısıyla organların hareket etmesini sağlar.[82]

İbn Sînâ, bahsi geçen iki yetinin de, akıl yetisi olmayan hayvanlar ile akıl yetisi olan hayvanlardaki hareket ettirici yetinin kullanılmasının ilkeleri olduğunu ileri sürmektedir. Bu iki yetiden birincisi, zararlı olan şeylerin itilip uzaklaştırılması; ikincisi ise, zorunlu ve faydalı olanların elde edilmesi için gereklidir.[83] Söz konusu yetiler, hayvan olma niteliklerini taşıyan bütün varlıklardaki ortak duyulardır.

İbn Sînâ'ya göre, algılama gücü ise, zahirde beş duyudan, batında ise, hissi müşterek, hayal, vehm, tahayyül ve hafıza duyularından ibarettir.[84] Beş duyu içerisinde, duyuların

80 İbn Sînâ, *age.*, s. 54; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2008, ss. 114-115.

81 İbn Sînâ, "Uyunu'l-Hikme", *Risaleler*, çev. Alparslan Açıkgöz-M. Hayri Kırbaşoğlu, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2004, s. 111.

82 Bkz. Bilal Kuşpınar, *İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi*, MEB, İstanbul 1995, s. 33.

83 İbn Sînâ, *age.*, s. 115.

84 İbn Sînâ, *age.*, s. 111.

ilki ve hayvan için en gerekli olanı, aynı zamanda hayvanı da hayvan yapan dokunma duyusudur. Bu kuvvetin özelliği, dış organların dokunmak suretiyle sıcaklık ve soğukluk, yaşlılık ve kuruluk, ağırlık ve hafiflik, yumuşaklık ve sertlik gibi hususlarla, bunlar arasında yer alan veya bunlardan meydana gelen hususlarının niteliklerini bu duyuyla algılamasıdır.[85] Bundan ötürü İbn Sînâ'ya göre, ilahî inayet canlıya vücudunu zararlı şeylerden koruyabilmesi ve kendisine uygun ortamı bulabilmesi için ona dokunma duyusunu vermiştir.

İbn Sînâ ardından diğer beş duyu organını ve görevlerini şu şekilde sıralar:

> Dokunma duyusundan sonra tat alma gücü gelir ki, bu da tat alma duyusudur. Bunun organı ise dildir. Sonra koklama gücü gelir, bu da kokuları algılama duyusudur. Organı da beynin ön tarafında meme ucuna benzeyen iki bölümdür. Ardından işitme gücü gelir. O da ses alma duyusudur. Organı da kulak içinde yüzeyi kaplamış olan sinirlerdir. Nihayet görme gücü gelir. Bu da renkleri algılama duyusudur. Organı da gözbebeğindeki "göz akı"dır.[86]

İçteki algılama duyularına gelince; bunlardan biri dış duyulardan kaynaklanan ve dış duyuların duyumlarını topluca kendisine ilettiği yetidir ki, buna ortak duyu adı verilir. İbn Sînâ'ya göre, bu ortak duyu olmasaydı balın rengi idrak edildiğinde onun tatlı olduğu neticesine varılamazdı.[87]

İbn Sînâ, bu ortak duyuyla birlikte, duyuların kendisine ilettiği algıların şekillerini kaydeden bir kuvve olduğunu belirtir. Bu kuvve duyudan uzaklaştığı zaman, onun ortadan kalkmasından sonra da ortak duyuda kalır. Buna, "hayal" *(el-musavvira)* denilir ve bunun organı da beynin ön tarafıdır.[88] Burada İbn Sînâ bir başka iç yetiden bahseder. Bu yeti duyularla algılanabilen şeylerle ilgili olarak, duyunun algılayamadığı şeyleri idrak eder. Sözgelimi, koyunlar kurdu gördük-

85 İbn Sînâ, *age.*, s. 111; Aristoteles'in konuya dair görüşleri için bkz. *Ruh Üzerine*, s. 98 vd.
86 İbn Sînâ, *age.*, s. 111.
87 İbn Sînâ, *age.*, s. 113.
88 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, ss. 110-112.

lerinde hemen kaçarlar. Çünkü koyun kurdu gördüğünde duyularla algılanamayan ve duyunun veremeyeceği şeyleri algılayabilen bir yeti vardır. Bu yeti sayesinde "Bu zararlıdır veya düşmandır." veya "Uzak durulması gerekendir." gibi bir algı oluşur ki buna vehim denir. Duyuların "tasavvur" denilen bir depoda toplandığı gibi, aynı şekilde vehmin de "hafıza" ve 'hatırlama" denilen depoları vardır. İbn Sînâ, bunların organının beynin arka kısmı olduğunu ileri sürmektedir.[89]

Hayalleri birleştirip ayıran, ayrıca, hafızadaki mânâları hayallerle birleştirip ayıran bir yeti daha vardır. İşte bu yetiyi akıl kullanırsa, ona "müfekkire"; vehim kullanırsa ona "muhayyile" adı verilir ve organı da beynin ortasındaki kurtçuktur. Yukarıda belirttiğimiz gibi, bunlar, yani ortak duyu *(hiss-i müşterek)*, hayal, vehm, mütehayyile ve hafıza hayvanların içlerindeki yetilerdir.[90]

İbn Sînâ nefsin bu yetilerinin noksanlıklarla malul olduğunu iddia etmektedir. Ona göre, nefsin hayvani güçleri olan algılama yetisi, organların nasıl algıladıklarını idrak edemezler; çünkü onların bunu yapacak başka bir organları bulunmamaktadır. İbn Sînâ'ya göre, bu yeti, kendi fiilini ve kendi zatını da algılayamaz; çünkü bunları algılamaya yönelik bir organı yoktur. Ayrıca, diyor İbn Sînâ, bu yeti, etkisi kuvvetli olan bir nesneden etkilendiğinde etkisi zayıf olanı algılayamaz. Zira söz konusu yeti ancak organın etkilenmesiyle algılar. Etkilenme kuvvetlendikçe etkisi daha da kalıcı olur. Etki kalıcı olduğu takdirde ise, onunla birlikte başka bir etki varlığını sürdüremez. Düşünürümüz bedenin zayıflamasıyla birlikte bu yetilerin de zayıflayacağını ve bunun bir istisnasının bulunmadığını belirtir. Çünkü bütün bu yetiler cismani yetilerdir. Hareket eden yeti de cismani bir yetidir. Üstelik bu yetinin varlığı ondaki organların hareketine bağlıdır. Onun kendi başına sırf bir yeti olarak varlığından söz edilememektedir.[91]

89 İbn Sînâ, "Uyunu'l -Hikme". s. 114.
90 İbn Sînâ, *Kitâbü'n-nefs*, s. 45; *İşaretler ve Tembihler*, s. 112; "Uyunu'l -Hikme", s. 114.
91 İbn Sînâ, *age.*, s. 115.

2.4.3 Nefsin Aklî Güçleri

İnsan, yaratılışı itibarıyla kendisinin üstünde olan metafizik âlemle ve kendisinden aşağı olan fizik âlemle irtibat halindedir. Akleden insani nefs, kuvveleri ve yetkinlikleri olan bir cevherdir. İbn Sînâ sadece insana ait olan nefs için "akıl" terimini kullanmaktadır. Buna göre onun kuvvelerinden bir kısmı, bedenin yönetimine duyulan ihtiyaca göre olanlardır ki bu da özel olarak "amelî akıl" adını alan kuvvedir.[92] Nefsin fizik âlemle irtibat kuran bu yönü sayesinde "ahlâk" ortaya çıkar. Nefsin bir de "bilme" gücü vardır, bu gücün metafizik ilişkisi neticesinde de bilimler meydana gelir.[93]

2.4.3.1 Nazarî Akıl

İbn Sînâ'ya göre, nefsin idrak sahibi olduğu açık seçik bir hakikattir. Nefs genel itibariyle basit olması nedeniyle onun cevheri, diğer cevhersel güçlerden üstündür ve her türlü şekilde maddeden ayrıktır. Bu, maddenin madde olması nedeniyle birleşme ve bölünmeyi kabul etmesiyle ilişkilidir; sonra nefsin idraki, bu idrakin yakini *(zorunlu)* ve ebedi olması nedeniyle beş duyunun idraklerinden üstündür; algının idraki ise, harici ve cüz'idir. Ayrıca, onun idrak ettiği konular da üstündür. Çünkü onun idrak konuları, sabit anlamlar, ruhsal suretler, şanının büyüklüğü ve güzelliği açısından varlığın bütünü için İlk İlke'dir. Ayrıca onun yetkinleşmeleri, algısal güçlerin yetkinleşmelerinden üstündür; dolayısıyla onun yetkinleşmesi, değişen âlemi değişme ve çoğalmadan uzak olarak idrak etmesini sağlar ve maddeden uzak soyut suretleri elde eder.[94]

Nefs bilme yetisi sayesinde bilfiil ve müstefad akıl seviyesine ulaşmaktadır. Onun böyle bir seviyeye çıkması için bilmesi gereken şeyler vardır ve bunlara dair bilgisinin de hakikati ifade etmesi gerekir.[95] Bu bilgi nefsin kendisinden başlamak-

92 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 112.
93 İbn Sînâ, *Kitabü'n- nefs*, ss. 45-47.
94 İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-me'âd*, thk. Hasan Asi, Müessesetü'l-Câmiiyye, Beyrut 1987, s. 149.
95 Bkz. İbn Sînâ, *Kitabü'n- nefs*, s. 50.

tadır. Nefs öncelikle kendi varlığını, mahiyetini ve ne şekilde meydana geldiğini bilmelidir. Ayrıca onun ölümden sonra kendisini neyin beklediğini, âlemin Tanrı'dan olan taşmasını, Semavi Akıllar'ın ve Nefsler'in hallerini, kendisinin bu âlem içindeki yerini ve kendisinin saadetinin ve mutsuzluğunun nelere bağlı olduğunu aklî seviyede bilmesi gerekir.[96]

Peki, bu bilgiye nasıl sahip olacağız? Nazarî bilgiye sahip olmanın yolu nedir? İbn Sînâ burada "tecerrüd" kavramını ileri sürmektedir; onunla dış dünyanın değişen bilgisinden aklî nitelikli değişmeyen bilgiye yükselişi kastetmektedir.[97] İbn Sînâ'ya göre, aklın, düşünülür dünya ile ilişki kurması, maddeden soyut tümel biçimleri alıp doğasına katmasıdır. Biçim, özü itibarı ile soyutsa akıl bunu öylece alır. Şayet biçim, özü itibarı ile soyut değilse, akıl, madde ile ilintili bir şey kalmayıncaya kadar biçimi soyutlar ve biçim akıl tarafından alınacak hale gelir. Ancak bundan sonra akıl biçimi alır ve doğasına katar.[98] Bu şekilde düşünülür alanla irtibat kuran akıl yüksek ilkeleri sayesinde sürekli olarak alma *(reception)* ve etkilenmeye elverişli bir yapıdadır. Diğer bir ifadeyle, yukarıdan kendisine verilen ilkeleri alma işini gerçekleştirir.

İbn Sînâ nazarında akıl, fıtratının başlangıcında kuvve halinde bulunur. Onun fiil haline geçmesi için bir etkiye ihtiyacı vardır. Bu etki ona ulaştığı takdirde o, fiil halinde akıl olur. Bu durumda akıl, nesnesi karşısında ya kuvve halinde ya da fiil halinde bulunur. Aklın düşünülür nesneye oranla kuvve halinin ilk derecesi mutlak kuvve halidir. Bununla öznenin bilgi yetisi olan akıl kastedilir. Bu anlamdaki akıl da, kendine özgü yetkinlikten bir şey belirmemiş, fiile bir şey çıkmamıştır. İbn Sînâ, kendisinde tümel biçimin belirmediği bu yetiye maddesel akıl *(el-aklu'l-heyulani)* adını verir ve bu akıl her insan için söz konusudur.[99]

96 Durusoy, *age.*, ss. 242-243.
97 İbn Sînâ, *Kitabü'n- nefs*, s. 48.
98 A. Kamil Cihan, *İbn Sînâ ve Gazali'de Bilgi Problemi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1998, s. 52.
99 Cihan, *age.*, s. 53.

Aklın düşünülür nesneye oranla kuvve halinin ikinci derecesi, mümkün kuvve hali adını alır. İbn Sînâ aklî idrakin bu ikinci seviyesine yetenek halinde akıl anlamında "bilmeleke akıl" demektedir.[100] Sözgelimi, "Bütün, parçadan büyüktür.", "Tek bir nesneye eşit nesneler, birbirine eşittir." gibi önermelerdir. *Evveliyat* da demek olan bu ilk düşünülürlerin doğrulanması, deneyden değil, kendilerinde bulunan apaçıklıktan ileri gelir. Bunlar, insanın kendinde hazır bulduğu apaçık bilgilerdir. İbn Sînâ'ya göre, aklın bu hali, *a priori* bilgilerle donanmış aklı ifade eder ve mantığın temel ilkeleri olan özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı gibi ilkeleri içerir.[101]

Aklî idrakin üçüncü aşaması "bilfiil akıldır". Aklın düşünülür nesneye oranla kuvve hali, bu üçüncü derecesinde biraz daha yetkinleşmektedir. Aklî idrakin bu seviyesinde nefs artık mantık, fizik ve metafizik ile ilgili bütün bilgileri elde edebilir. Aklın bu seviyesinde artık duyulurlara ihtiyacı yoktur. Burada birinci düşünülür bilgilerden hareketle kazanılan düşünülür bilgiler meydana gelmiştir.[102] Ancak bu derecede akıl, söz konusu bilgileri ne mütalaa etmektedir, ne de fiilen onlara dönüktür; tersine düşünülür bilgiler, onda depolanmış gibidir. Ne zaman isterse o, bunları düşünür ve düşündüğünü de bilir. Akıl, bu bilgileri Faal Akıl'dan almaktadır. Yani akıl gerekli olan şartları yerine getirdikten sonra bilgiler ona Faal Akıl'dan taşar. Aklın düşünülür bilgiyle ilişkisi, kimi kez mutlak fiil halidir. Bunun anlamı, düşünülür biçimin akılda hazır olması, aklın bu biçimi mütalaa etmesi, fiilen onu düşünmesi ve fiilen düşünüyor olduğunu düşünmesidir. İbn Sînâ'ya göre aklın bu derecesi müstefad akıl olarak adlandırılır.[103] Bu aşama nefs için ulaşılması arzulanan bir seviyedir. Çünkü burada artık varlığın genel ilkelerinin bilgisine sahip olmuştur.

100 Hidayet Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, Arasta Yayınları Bursa 2000, s. 64.
101 Cihan, *age.*, s. 53.
102 Peker, *age.*, s. 64.
103 Cihan, *age.*, s. 53.

Hâsılı, bilkuvve akıl, nefsin "bilebilme yeteneği", bilmeleke akıl, hangi konuda olursa olsun nefsin bilebilmesi için gerekli olan "yöntem ve donanımı" kazanmış hali anlamına gelmektedir. Bilfiil ve müstefad akıl ise, nefsi varlığının bütün alanlarıyla ilgili bilgileri düşünce veya sezgi yoluyla, önceden sahip olduğu yöntem ve donanımı kullanarak kazanmasıdır.[104]

2.4.3.2 Amelî Akıl

Nefsin metafizikle ilişki kuran bir yönü olduğu gibi onun fizik âlemle ilişki kuran bir yönünün de olduğunu ve buna da amelî akıl veya pratik akıl dendiğini belirtmiştik. İbn Sînâ'ya göre teorik akıl bedene ihtiyaç duymakla beraber, onun bu ihtiyacı sürekli değildir. Ancak amelî akıl eylemlerinin tamamında bedene ve bedensel güçlere ihtiyaç duymaktadır.[105] Bundan ötürü insan, eylemlerinin bir kısmını organlarla, bir kısmını da organlar olmadan gerçekleştirir. Organlarla işlenen eylemlerin kökeni amelî akıldır. Bundan dolayı amelî akıl, fiillerinde bir taraftan nazarî akılla işbirliği yaparken, diğer taraftan kendi altındaki organlara sahip yetilerle işbirliği yapmaktadır. Amelî aklın bu işbirliğinden üç çeşit eylem ortaya çıkmaktadır. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

a) Amelî aklın, hayvani nefsin irade gücüyle ilişkisi neticesinde, insana özgü olarak gerçekleşen bazı etkin ve edilgin durumlar meydana gelir. İnsanın garip bir olay karşısında hayrete düşmesi ve bazen böyle şeylere gülmesi, bazen de acı ve hüzün anlarında ağlaması gibi tepkisel davranışlar bu türdendir. Benzer şekilde sadece insana özgü tepkisel bir davranış da utangaçlıktır. İnsan tasvip edilmeyen bir davranışının duyulması neticesinde utanır. İnsanın korku ve ümit gibi davranışları da buraya dahil edilebilir.[106]

b) Amelî akıl, hayvani nefsin yetilerden mütehayyile ve vehim yetileriyle ilişkiye geçerek, pratik hayata dair bazı planlar yapar, özellikle insanların ortaya koydukları sanat eserleri bu

104 Durusoy, *age.*, s. 193.
105 İbn Sînâ, *Kitabü'n- nefs*, s. 208.
106 Bkz. İbn Sînâ, *Kitabü'n- nefs*, s. 204-206; Peker, *age.*, s. 51.

şekilde meydana gelir. Bu durum, insanın gerek birey, gerekse tür olarak hayatını sürdürmesini sağlamaktadır.[107] İnsan, doğada tek başına varlığını sürdüremez. O, hayatını devam ettirmek için doğayı işleyip kendisine yararlı hale getirir ve diğer insanlarla bu konuda işbirliği yapar.[108] İbn Sînâ'ya göre hayvanlar birlikte yaşayıp kendi aralarında iş bölümü yapabilirler. Ancak insanın ve hayvanın davranışları arasında temel birtakım farklılıklar mevcuttur. Hayvanların davranışları, insanların davranışları gibi, düşünme ve akıl yürütme neticesinde meydana gelmez; aksine Tanrı'nın onlara verdiği ilham sayesinde gerçekleşir.[109]

c) Amelî akıl, nazarî akıl gücünden yardım alarak nefs için yararlı, güzel ve iyi olanı ortaya koyduğu gibi, zararlı, çirkin ve kötü olanı da ortaya koyar. Başka bir deyişle, amelî akıl, kendi gücüne ait bütün eylemleri ve eylemlerin değerlerine dair yargıların temel ilkelerini akıl gücünden almaktadır. Bunun yanı sıra amelî her türlü eylemin, eylem olarak değerini ifade eden bu yargıların temel ilkelerini de akıl gücünden almaktadır. Sözgelimi, "Yalan kötüdür." türünden yargılar bu şekilde oluşur.[110]

İbn Sînâ'ya göre, nefs bedenle birlikte var edildiği için bedene karşı şevk duymaktadır. Bir başka deyişle, nefs bedeni terk etmediği sürece aklî hazlara engel olan şehvanî ve gazabî güçlerden kaynaklanan duyusal hazlardan tamamen kurtulması mümkün değildir.[111] Ancak buradan İbn Sînâ'nın bu güçleri tamamen "kötü" gördüğü sonucu çıkarılmamalıdır. Çünkü bu güçler dünyadaki düzenin varlığı ve devamı için gereklidir. Sözgelimi neslin devamının sağlanması için şehvet gücü gereklidir. Aksi takdirde kimse cinsel birleşmeyi arzulamayacak ve böylelikle de neslin devamı sağlanamayacaktır. Aynı şekilde eğer insanda öfke gücü olmasaydı insanların kendisini, malını ve yaşadığı toprakları koruması güçleşecek-

107 İbn Sînâ, *Ahvalu'n-nefs*, nşr. Ahmet Fuad el-Ehvanî, Kahire 1952, s. 63.
108 İbn Sînâ, *Kitabü'n- nefs*, s. 204 vd.; Peker, *age.*, s. 50.
109 İbn Sînâ, *age.*, s. 204.
110 İbn Sînâ, *Ahvalu'n-nefs*, s. 63.
111 Bkz. İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 165.

ti. Bu durumda da birlikte ve belli bir düzen içinde yaşamaları gereken insanların toplumsal hayatı bundan zarar görecekti.

Bu durumda itidal arayışı insanın hissi hazlardan tamamen uzaklaşmadan, ilahî inayetin gereğini yerine getirmek, ancak hissi hazlara bağımlı olmamak anlamına gelmektedir. Böylece bedeni hazlar söz konusu olduğu zaman "denge", ifrat ve tefritten uzak olan ortanın tercih edilmesidir.

İbn Sînâ'ya göre, insanın kendisi ve yaşadığı toplum düzeni için nefsin, amelî aklın yetkinliği demek olan dengeli davranma alışkanlığını kazanması zorunludur. Zira şehvanî ve gazabî güçlerin ifrat hâli, bizzat insanın kendisi için, tefrit hâli ise toplum için zararlıdır. Ancak düşünürümüze göre, şurası iyi bilinmeli ki, amelî aklın yetkinliği demek olan "denge" yalnızca amelî akıl gücüne aittir. Bu itibârla nazarî akıl gücü için "denge" söz konusu değildir; aksine bu gücün "ifrat" hâli nefsin nazarî akıl gücüne ilişkin yetkinliği bakımından istenen bir durumdur. Denge, amelî akıl gücünün muhtevasına giren "şehvanî, gazabî ve tedbîrî, yâni iç idrâk güçleri"nin fiilleri arasında söz konusudur. Amelî aklın bu güçlerin fiilleri arasındaki dengeyi sağlaması, nefsin amelî akıl gücüne ilişkin erdemi, sağlayamaması ise erdemsizliğidir. Bunun anlamı nefsin, amelî akıl gücü bakımından nazarî akıl gücüne boyun eğen bir yapıyı, nazarî akıl gücü bakımından da amelî akıl gücünü denetleyen bir yapıyı kazanmasıdır.[112] İbn Sînâ, amelî akıl gücünün erdemini kendi içinde üçe ayırır. Arzu gücünün, yani şehvetin itidalinden iffet ortaya çıkar. Bu erdemin kişide yer etmesiyle birlikte insan iştiyak duyduğu, elde etmek istediği maddi hazlarda dengeli davranır. Öfke gücünün itidalinden de şecaat doğar. İnsanın kendisini koruması için gerekli olan bu güç dengeli kullanılmadığı zaman, gerek insanın kendisi için, gerekse toplum için mutsuzluk kaynağı olur. Zira aşırı atılganlık da, korkaklık ve pısırıklık da mutsuzluğun kaynağıdır. Bu iki gücün yerli yerinde kullanılmasından da amelî hikmet meydana gelir. Bu üç erdem

112 Bkz. İbn Sînâ, *Ahvalu'n-nefs*. 136; *Metafizik II*, s. 165, 176, 204; Durusoy, *age*., ss. 250-251.

birlikte bulunduğu zaman ise adalet gerçekleşmiş olur. Bu amelî yetkinliğe nazarî aklın yetkinliği eklendiğinde insanın hedeflediği düşünülen en kemal noktaya ulaşmasına hiçbir engel bulunmamaktadır.[113]

İbn Sînâ nazarında, nefsin ahirette mutluluğu elde edebilmesi için adalet erdemine sahip olması gerekir, çünkü nefsin yalnız başına nazarî akıl gücünün yetkinliğine sahip olması yeterli değildir. O, kötü eylemler ve bunların kaynağı olan kötü ahlâkın, ruhun kendine özgü yetkinliğinden bir şeyler kaybetmesinin sonucu ortaya çıktığını belirtmektedir. Aslında insana ait olan ve kötü olarak nitelenen eylemlerde temelde onun yetkinliğinin bir parçası olan ve bu yüzden iyi olarak addedilmesi gereken bir niteliğinden kaynaklanmaktadır. Örneğin, zulüm ve haksızlık öfke duygusundan ileri gelir. Öfke duygusu hâkimiyet kurma yoluyla yetkinlik kazanır. Ancak hâkimiyetin gereği olan eylemi gerçekleştirirken bir mazlumun aleyhine kötülük meydana gelir. İşte öfke veya hâkim olma duygusunun böyle bir kötülüğe yol açmasını önlemek için, yine nefsin bir gücü ve yetkinlik unsuru olan akıl, kendi yetkinliğinin gereği olarak öfke gücünü buyruğu altına alır ve bu suretle hem nefiste kötü ahlâkın gelişmesini hem de zulüm gibi kötü fiillerin doğmasını önlemiş olur. Bu yüzden, canlı ve cansız varlıklar içinde yalnız insana özgü olan düşünen nefsin duyguları hâkimiyeti altına alması gerekir. İşte insana özgü bir yetkinlik olan yüksek ahlâkî hayat, düşünen nefsin öteki güçler üzerinde bu suretle hâkimiyet kurarak kendi iyilik ve yetkinliğine ulaşmasıyla gerçekleşir.[114] İbn Sînâ bunu şu şekilde ifade etmektedir:

> "Kötü" denilen fiillerin tamamı, kendi fail sebebine kıyasla "yetkinliktir." Kötü denilen fiil, "kabul eden" sebebine kıyasla veya onun bu maddedeki fiilini engelleyen başka bir faile kıyasla kötü olabilir. Söz konusu failin etkisi, bu maddeye yasaklanan fiilden daha uy-

113 Bkz. İbn Sînâ, *en-Necat fi'l-hikmeti'l-mantıkiyye ve't-tabiiyye ve'l-ilahiyye*, thk. Muhyiddin Sabri Kürdi, Matbaatü's-saade, 2. baskı, Kahire 1938, s. 296 vd.

114 Bkz. İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 165, 204; Mustafa Çağrıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, Dem Yayınları, İstanbul 2006, s. 208.

gundur. Şu halde zulüm, sözgelimi, galip gelmeyi isteyen bir güçten ortaya çıkar. Bu güç, örneğin, gazap gücüdür. Galip gelmek ise o gücün yetkinliğidir ve o 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 gelemezse, bu zaaf, gazap için bir kötülük olur. Zulüm, mazlum için veya yetkinliği bu gücü kırmak ve onu egemenliği altına almak olan natık *(düşünen)* nefs için bir kötülüktür. Natık nefs bu gayeyi başaramazsa, bu, onun için bir kötülüktür.[115]

İbn Sînâ'ya göre, bir fiilin meydana gelmesi için birinci hareket ilkesi idrak ve onun sonucunda oluşan bilgidir. Hareketin ikinci ilkesi ise, irade güçleridir. Daha önce değindiğimiz bu güçler, şehvanî ve gazabî güçlerdir. Ona göre, harekete yönelme sürecinde bilginin ardından istek gelmektedir. Bir şey yararlı veya zararlı diye hayal edildiğinde, vehmedildiğinde yahut da insanda olduğu üzere akledildiğinde, bu algı ve bilgiden dolayı o şeyi elde etmeye ya da ondan kaçınmaya yönelik canlıda bir istek uyanır. Bunun ardından hareketin yakın ilkesi olan fail kuvvet harekete geçerek sinirleri ve kasları uyararak hareketin gerçekleşmesini sağlamaktadır. İnsan nefsi söz konusu olduğu zaman beden üzerinde etkili olan amelî akıldır. Amelî akıl da ilkelerini nazarî akıldan almaktadır.[116] *Amelî akıl gücü, bedeni güçler üzerinde yönetici olabilme yetisine sahiptir. Erdemler bu yetinin bilfiil olmasıyla ortaya çıkarlar. İnsanın ahlâklı bir varlık haline gelmesi için bu gücün bedeni güçlere hâkim olup onları yönetmesi gerekir. Ahlâkî bakımdan "kötü" olan fiil, pratik aklın değil de hayvani güçlerin etkisinde oluşan fiildir.* İbn Sînâ "kötü" davranışların ortaya çıkmasını Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi "cehalete" bağlamaktadır. Aklın kontrolünde yani bilgi neticesinde meydana gelmeyen fiiller, fantezi ve evhamların yönlendirmeleri ile meydana gelmektedir. Şehvet ve öfke gücünün etkin olduğu fiillerde gaye hissi hazlar olmaktadır. Hissi hazlar da insanı faziletlerden ziyade reziletlere sevk etmektedirler. Böylece ahlâkî kötülükler ortaya çıkmaktadır.

115 İbn Sînâ, *age.*, s. 165.
116 Alper; *age.*, s. 83.

İbn Sînâ insanların sahip oldukları ahlâkî niteliklerin onların öbür dünyadaki konumlarını da belirleyeceği kanaatindedir. O öbür dünyadaki insanların derecelerini şu şekilde ifade etmektedir:

a) Arınmış ve olgunlaşmış nefsler: Bunlar, hem nazarî, hem de amelî yetkinliğe sahip olup, onlar için mutlak mutluluk vardır. İbn Sînâ'ya göre, bu nefsler tam bir olgunluğa erişmiş olup, hissi hazları hiçbir şekilde arzulamazlar. Söz konusu nefsler daha bu dünyada iken kendilerini aklî hazlara alıştırmış, hissi hazlardan uzaklaşmışlardır. Bu başlık altına giren nefsler hiç şüphe yok ki peygamberlerin nefsleridir. Onlar akıl ve ahlâk yönünden tam oldukları için bu dünyada halife olmaya layıktırlar. Bunlar Faal Akıl yardımıyla fizik ötesi âlemden tecellilere mazhar olan ve belli ölçüde bu dünyada keramet, mucize kabilinden etki bırakan nefslerdir.[117]

b) Olgunlaşmalarına rağmen arınmamış nefsler: Teorik akıl bakımından yetkin oldukları halde pratik akıl bakımından eksik olan, yani pratik aklın gereğini yerine getiremeyen bu nefsler, hissi hazlara tutkularından dolayı öte dünyada mutsuz kalacaklardır. Çünkü onlar için hazları temin eden beden artık yoktur. Bedeni hazları özleyen bu nefs, bir süre acı çektikten sonra mutluluğa erişebilir. İbn Sînâ bu durumu "berzahta olma" diye ifade eder.[118]

c) Nazarî yetkinliğe sahip olmamakla beraber ahlâken iyi olan nefsler: Abid ve zahid olan bu nefsler aklî hazları tatmış değildir. Dünya hayatında hissi hazlardan vazgeçerek amelî yönden yetkinleşmişlerdir. Ama onlar ölüm sonrası cennet sevinci ve cehennem korkusundan ötürü ahiret hayatında duyusal hazların beklentisi içindedirler. Bunlar yüce mutluluğa erişemeyecek ancak Tanrı'nın rahmetinden bir rahatlığa ereceklerdir.[119]

117 İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-meâd*, s. 153; Mehmet S. Aydın, "İbn Sina'nın Mutluluk Anlayışı", *İslâm Felsefesi Yazıları*, Ufuk Kitapları Yayınları İstanbul 2000, s. 60.
118 İbn Sînâ, *age.*, s. 153; Alper, *age.*, s. 104; Aydın, *age.*, s. 60.
119 İbn Sînâ, *age.*, s. 153; Aydın, *age.*, s. 61.

d) Nazarî akıl gücünde yetkinleşme imkânı olmayan nefsler: Eksik ve arındırılmış nefslerden olup, bunlar kendisinde bulunmayan ve nefs için bilinen bir şey olan yetkinleşme fikri hafızasında olmayanlar, çocuklar ve zekâ özürlülerdir. Şayet söz konusu özellikleri taşıyan nefsler, hissi hazlarla ilgili olarak kötü bir ahlâkî nitelik kazanmadan bedenden ayrılmışlarsa mutluluğa kavuşacaklardır; aksi söz konusuysa ebediyen mutsuz kalacaklardır. Zira, artık onların hissi hazlarını gerçekleştirecekleri bir bedenleri olmadığı gibi, nazarî olarak yetkinleşmeleri için buna yönelik aşk ve şevkleri de yoktur.[120]

e) Nazarî ve amelî yönden yetkinleşmemiş nefsler: Her iki akıl bakımından da kemale ermemiş olan nefsler, aslında bunu gerçekleştirme imkânı varken duyusal hazları tercih etmeleri sebebiyle yetkinleşmelerini tamamlayamayan kimselerdir. Bunlar yanlış metafizik görüşlere saplanmışlar ve Tanrı'nın varlığını inkâr etmişlerdir. Nazarî yönden aklî hazları tatmadıkları, pratik yönden de kendilerini yetkinleştirmedikleri ve dolayısıyla bedeni hazlara alışkın oldukları için öte dünyada yeniden duyusal hazlar talep edeceklerdir. Fakat onların isteklerinin olması artık mümkün değildir. Bu nefsler nedamet duyacak ve ebedi olarak elem içinde kalacaklardır.[121]

İbn Sînâ'ya göre, son gruba dahil olan insanların sayısı çok fazla değildir, dolayısıyla insanların büyük bir çoğunluğu eninde sonunda saadete erecektir. Hiç şüphesiz en büyük mutluluğa erenler birinci grupta yer alanlardır. Daha önce belirttiğimiz gibi bunların en üstünü ve kemal bakımından üstün olanları peygamberlerdir. Hayatın gayesi, ölümden sonra gerçekleşecek mutluluk için bu dünyada kendisini hazırlamasıdır. Bu hazırlığın da iki yönden yapılması gerekir. Bunlar nazarî ve amelî hazırlıklardır. Bu iki alanda yetkinleşen nefs gerçek mutluluğa ulaşacaktır. Ama bunun gerçekleşmesi için nefs-beden birlikteliği gerekmektedir.[122]

120 İbn Sînâ, *age.*, s. 154.
121 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 170; *el-Adhaviyye fi'l-meâd*, s. 154; Ahmet Çapku, *Ahiret*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2009, s. 208.
122 Alper, *age.*, s. 106.

Özetleyecek olursak, İbn Sînâ'ya göre, insan ruh ve maddenin terkibinden oluşan bir varlıktır. İnsanda bitkiler ve hayvanlar gibi, varlık katmanları bakımından altta olan katmanların nitelikleri de bulunmaktadır. Ancak insana bu yetilerin yanı sıra bir de akıl ve irade yetisi verilmiştir. Hayvanlar bu yetilere sahip olmadıkları için özgür değiller. İnsanlar ise, akıllı varlıklar olup bilme gücüne sahip bulunmaktadırlar. Bilme yetisi, insana, bilgi sahibi olma ve hareket etme özgürlüğünü vermektedir. Çünkü tercihte bulunmak için iyiyi, kötüyü bilmek gerekir. İbn Sînâ iyi ve kötünün bilgisine akıl ile sahip olabileceğimiz kanaatindedir. Ayrıca o pratik ahlâka dair hususların peygamberler tarafından insanlara bildirildiğini belirtmektedir.[123] Şayet insan aklın ve şeriatın belirttiği hususlara riayet etmezse, tutkularını ve öfkesini kendi varlığını korumak için değil, kendisine ve başkasına zarar verecek şekilde kullanabilir. Dolayısıyla ahlâkî kötülük, gazap ve öfke gücünün akıl tarafından kontrol edilmemesinden kaynaklanmaktadır.

Ancak burada insan niçin ahlâkî kötülükleri yapacak nitelikte yaratılmıştır? İnsanın sürekli iyilik yapan bir varlık olarak yaratılması mümkün değil midir? Eğer mümkünse iyi olan Tanrı bunu niçin yaratmadı? vb. sorular sorulabilir ve bu soruları artırmak da mümkündür, fakat itirazın özü budur. Bu itirazları çağdaş din felsefecilerinden Flew ve Mackie gibi filozoflar dile getirmektedirler. Bir an için kendimizi İbn Sînâ'nın yerine koyduğumuzda şunları söyleyebiliriz: Evvel emirde bu soruyu soran kimselerin Tanrı kavramını ve ondan bütün mevcudatın nasıl sadır olduğunu bilmeleri gerekir. Mahza hayr olan Tanrı'dan her şey belli bir düzende ve en mükemmel bir şekilde meydana gelmiştir. Dolayısıyla âlemde maksatsız hiçbir şey yoktur. Maksatsız olarak görülen fiillerin külli düzen içinde mutlak surette bir iyiliğe karşılık geldiği muhakkaktır. Bu yüzden İbn Sînâ'nın ahlâkî kötülüklere vereceği cevap bir ölçüde fizikî kötülüklere verdiği cevabın bir benzeri olacaktır. İnsan sürekli iyiyi seçseydi olmaz mıydı?

123 Bkz. İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 187 vd.

şeklindeki itiraz, İbn Sînâ nazarında "ateş neden fakir kadının evini yakıyor?" sorusundan farksızdır. Çünkü eğer insana birtakım yetiler verilmişse bazen bu yetilerin kişiyi farklı bir yöne sevk etmesi kaçınılmazdır. Dolayısıyla M. Aydın'ın da belirttiği gibi, bu itiraz anlamsızdır.[124] Çünkü daima iyiyi seçen bir varlıkta kötülüğe karşı hiçbir yatkınlığın bulunmaması gerekir. İnsanın değeri de kötülüğe rağmen iyiyi seçmesinden ileri gelmektedir. Kur'ân'da Âdem'in yaratılması söz konusu olduğunda meleklerin birtakım itirazları ve Tanrı'nın cevabı büyük ölçüde bu hususla ilgili olsa gerektir. Zira, sürekli iyilik yapan bir varlık yaratsaydı bunun ontolojik statüsü farklı olacaktı. Nitekim kutsal kitaplarda böyle varlıklardan bahsedilmektedir ki bunlar meleklerdir. Şayet insanın var olmasının iyi olduğunu düşünüyorsak, ahlâkî kötülüklerin, dini tabirle günahın da onun var oluşunda bir imkân olarak bulunduğunu ve bunun aynı zamanda insanların ruhen yükselmeleri için, kendisinde bir imkân barındırdığını bilmemiz gerekiyor.

Her ne kadar, çağdaş teist düşünürlerce ifade edildiği şekilde bir özgür irade savunmasını açıkça ifade etmese de İbn Sînâ kötülüklerin insanın özgür iradesinden kaynaklandığını kabul ediyor görünmektedir. Dolayısıyla ahlâkî kötülüklerin ontolojik olarak Tanrı tarafından yaratılmalarından bahsedilecekse bu sadece O'nun tarafından yaratılanın özgür irade olduğu gerçeğidir. Dolayısıyla İbn Sînâ nazarında ahlâkî kötülüklerin sorumluluğu insanlara aittir. Tanrı sadece bir imkânı yaratmaktadır.

124 Mehmet S. Aydın, *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1991, s. 186.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
THOMAS AQUINAS'TA KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Aquinas çok yönlü bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. Bundan dolayı kendisinin bir teolog mu yoksa bir filozof mu olduğu tartışması halen gündemdedir. Onun düşüncelerinin Katolik dünyası tarafından büyük ölçüde paylaşıldığı, hatta resmi kilise görüşü konumuna yükseldiği malumdur. Bu yüzden onun bir teolog olduğu tartışma götürmeyen bir gerçektir.[1] Ancak, o aynı zamanda özellikle varlık, oluş ve ahlâka dair görüşlerinde sıkı bir Aristoteles takipçisidir. Özellikle Tanrı kanıtlarında ve incelemeye çalışacağımız kötülük problemine dair görüşlerinde vahye başvurmadan, akla dayalı argümanlarla görüşlerini temellendirmesi bakımından onun bir filozof olduğu görüşü de büyük ölçüde doğrudur.[2]

Aquinas, kötülük problemini modern dönem düşünürlerinden farklı dinamiklerle ele almaktadır. O, kötülüğün, Tanrı'nın varlığını gayri makul veya imkânsız kıldığını düşünmemektedir; aksine Tanrı'nın varlığının rasyonel kanıtlarla sabit olduğu kanısındadır. Aquinas, böyle bir varlığın meydana getirdiği bir dünyaya kötülüğün nasıl girdiğini rasyonel olarak izah etmeye çalışmaktadır. O, Tanrı'ya dair birtakım önermelerden hareketle rasyonalist bir sistem inşa etmektedir. Onun ilahî inayete kötülüğün nasıl girdiğine dair izahlarına geçmeden önce, genel olarak iyilik kavramından ve Tanrı'nın iyi ve kudretli olmasından ne anladığına kısaca değinmekte fayda bulunmaktadır.

1 Muhammed Tarakçı, Aquinas'ın bir *filozof* olmaktan ziyade *teolog* olduğunu iddia etmektedir. Bkz. *St. Thomas Aquinas*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 12, 62.

2 Süleyman Dönmez, *Aziz Thomas'ta Felsefe-Teoloji İlişkisi*, Karahan Kitabevi, Ankara 2004, s. 9.

Bir şey hakkında "iyi" ya da "kötü" nitelemesi yapmak son derece zordur. Çünkü iyi yahut kötü nitelemesi yapıldığında bunun o şey hakkında nesnel bir bilgi verdiği genelde itiraz ile karşılaşacaktır. Sözgelimi şu şekilde iki ifade ile karşılaştığımızı varsayalım. a) Adamı iyi dövmüşler. b) Adamı kötü dövmüşler. Şimdi bu iki ifadede de "dövme" fiili var, yani adamın darba maruz kaldığını bildirmektedir. Ancak iyi ve kötü kelimesi burada sadece cümleyi kuran kişinin dayak yiyen kimseye duygusal yaklaşımını ifade etmektedir. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, burada "iyi" ve "kötü" kelimeleri sadece tasvir edici değildir. Bunlar kişinin karşılaştığı olaylardan hoşlanıp hoşlanmadığını ifade etmektedir.

Aquinas'ın "iyilik" kavramından ne anladığına gelince, onun biri psikolojik diğeri ontolojik olmak üzere iki bakış açısından bahsedilebilir. Aquinas birinci anlamda ele alındığında iyiliğin anlamının "cazibeli" ve "arzu edilen" olduğunda son derece ısrar etmektedir.[3] O, "X iyidir." ve "X kötüdür." ifadelerinin "Elma yeşildir." ve "John topaldır." ifadelerinden farklı olduğunu düşünmektedir. Bu terimler salt deskriptif olmaktan çok bizim değerlendirmelerimize bağlı olan terimlerdir. Bu yüzden günlük hayatta bize lezzet veren, bizi rahatlatan şeyler için "iyi" deriz. Aquinas'ın bu açıklamaları değişik şekillerde Spinoza ve Hume gibi düşünürlerce dile getirilecektir. Ancak bu ifadeler onunla yollarının pek kesişmediği Hume'un iyi ve kötüye dair değerlendirmelerine benzese ontolojik bakış açısıyla ele alındığında bu benzerlik aldatıcı olabilir. Hume bu terimleri sadece ahlâkî alan için kullanmaktadır ve bunların sadece insanın duygularını yansıttığını iddia etmektedir. Buna karşın Aquinas iyiliğin sadece bu anlamından bahsetmemektedir. Onun asıl üzerinde durduğu ve bizim de bu çalışmada incelemeye çalıştığımız üzere iyiliğin ontolojik anlamıdır. Ontolojik anlam söz konusu olduğunda sözgelimi, biz elma için iyi deriz, bununla yenilebilir, çürümemiş elmayı kastederiz. İyiliği doktor için kullandığımızda hastasını iyi

3 Herbert McCabe, *Faith within Reason*, Continuum Publishing, London 2007, s. 112.

tedavi eden kimseyi, yatak için kullandığımızda rahat uyku sağlayan yatağı kastederiz. Aquinas, hoşlandığımız şeylere iyi diyoruz derken bir nebze Hume ile paralel düşünmekte ve bu yüklemin aynı zamanda dış dünyada bir varlıkta bulunduğunu söylemekle ondan ayrılmaktadır.

McCabe'nin belirttiği gibi, Aquinas "iyi" ve "kötü" kavramlarını, ahlâkî anlamda "uygun görülen" ve "uygun görülmeyen" anlamında anlaşıldıkları şekliyle kullanmamaktadır. Aquinas "X iyidir." dediği zaman, bu onun o kimseyi ahlâkî olarak "iyi" birisi olarak değerlendirdiği anlamına gelmemektedir. Aquinas iyiliği dış dünya için kullandığı zaman, buradaki kullanım varlıkla ilgilidir. Aquinas'ın kullandığı iyi kavramı, Ortaçağ düşünürlerinin genelinde olduğu gibi, Aristoteles'in etkisindedir. Onun anlayışına göre, varolan her şeyin bir varoluşu vardır ve bir anlamda her şey iyidir. Ona göre iyilik varlık katmanlarında değişik ölçüde bulunmaktadır.[4] Fakat Aquinas ahlâkî anlamda varolan her şeyin iyi olduğunu varsaymamaktadır.[5]

Düşünürümüz, İbn Sînâ'dan alıntı yaparak "İyilik, arzu edilendir." der.[6] Mükemmel olan arzu edilir. Bu yüzden her varlık kendisi için yetkin olanı arzu eder. Mükemmellik kuvveden fiile çıkmaya bağlıdır.[7] Bu yüzden bir varlık kendisini ne kadar gerçekleştirmişse o kadar yetkindir ve dolayısıyla iyidir. Başka türlü söyleyecek olursak, bir fiil, öznesi durumunda bulunan kimsenin doğasının hakiki unsurlarıyla uyumlu olduğu zaman, ahlâkî açıdan iyi ya da erdemli olarak bilinir.[8] Bu anlayışa göre varlık bizzat iyilik anlamına gelmektedir.[9] Aquinas iyilik ve mükemmellik kavramlarının da eşanlamlı olmadıkları ve bunların arasındaki farka dikkat çekmektedir. Mükemmellik bir varlığın kendisinde bulunması gereken ni-

4 Brian Davies, *Thomas Aquinas on God and Evil*, Oxford University Press, New York 2011, ss. 30-31.
5 Bkz. McCabe, *age.*, s. 113.
6 Aquinas, *On Evil*, translated by Richard Regan Edited with an Introduction and Notes by Brian Davies. Oxford University Press, Oxford 2003, s. 928.
7 Aquinas, *age.*, s. 58.
8 Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, çev. Şamil Öçal, Açılım Kitap Yayınları, İstanbul 2005, s. 291.
9 Davies, *age.*, s. 32.

telikleri kusursuz olarak taşımasıdır. Sözgelimi, bir kaplanın kuyruğu koptuğunda artık o mükemmel bir kaplan değildir. Çünkü organlarından biri eksilmiştir. Kaplan türü kuyruklu olduğuna göre kaplanın olmayan kuyruğu onun yetkinliğinin azalması anlamına gelecektir. Ancak diğer taraftan o hala bir kaplandır ve varlığını sürdürmektedir, yani vardır ve var olduğu için de iyidir. Bu, iyilik için aynı zamanda farklı seviyelerin olduğu anlamına da gelmektedir. Mükemmellik varlığın ulaşabileceği bütün iyilikleri kendisinde toplaması anlamına gelmektedir. İyilik kavramıyla ilgili düşünürün izahlarına aşağıda yeri geldikçe tekrar değineceğiz.

3.1 Tanrı, İyilik ve Mükemmellik

Tanrı'nın iyi olup olmadığını sorduğumuzda genelde şu şekilde düşünme eğilimi içerisine gireriz: Tanrı bir bakıma insan gibidir. Tanrı'nın iyi olup olmadığını sormak, O'nun iyi bir kişi olup olmadığını sormaktır. Diğer bir deyişle, O'na iyi insanların niteliklerini atfedip atfedemeyeceğimizi sormaktır.

Aquinas, Tanrı'nın iyiliği söz konusu olduğunda, bizim iyi insanlara atfettiğimiz bazı niteliklerin Tanrı'ya atfedilebileceği kanaatindedir. Ancak bunu dar görüşlü kimselerin anladığı gibi de anlamamak gerekir. Tanrı için, O'nun adil, doğru sözlü, müşfik olduğunu söyleyebiliriz. Buna karşın O'nun zalim, merhametsiz ve sahtekâr olduğunu söyleyemeyiz. Ayrıca insanlar için birtakım ahlâkî erdemlere işaret eden kelimeler, aynı anlamda Tanrı'nın ahlâkîliğine işaret etmezler. Sözgelimi "hikmet sahibi" ve "cömert" gibi nitelikler Tanrı'ya atfedildiğinde, yetkinlik ve üstünlük bakımından çevremizde tanık olduğumuz varlıklarda işaret ettikleri şeye işaret etmezler. Aksine, bu nitelikler Tanrı'nın kendine özgü bir yetkinliğine işaret ederler. Bu bakımdan "Tanrı hikmet sahibidir." denildiğinde, bu yüklemin Tanrı'da bulunduğunu söylediği nitelik, sözcüğün bildiğimiz anlamıyla sınırlı kalmayarak onun ötesine uzanır. Bu niteleme insanları bütünüyle kuşattığı halde Tanrı'ya ancak kısmen delalet eder. Dolayısıyla bu tür nite-

lemeleri Tanrı ve insanlar hakkında aynı anlamda kullanmamız mümkün değildir.[10]

Aquinas'a göre, iyilik veya kötülük, kendi mükemmelliklerini gerçekleştirmek üzere fiilde bulunan varlıklar için söz konusudur. Açıkçası, Aquinas, Tanrı'yı bu şekilde düşünmemektedir. Tanrı için O'nun gerçekleştireceğini düşünebileceğimiz bir bilkuvve durum söz konusu değildir. Bu anlamda o ontolojik olarak salt fiildir veya akıldır. Bu nokta, Tanrı maddî bir tözle karşılaştırılırsa anlaşılabilir. Maddî bir tözde form ancak izafî bir şekilde fiil halindedir; ondaki formun fiil derecesi içinde işlemekte olduğu tikel maddenin sertlik ve geçirimsizlik derecesine bağımlıdır. Sözgelimi "meşe ağacı" formu, kendisinde bulunan her şeyi asla gerçekleştirmez. Fakat maddî olmayan bir töz olan ve kendi özüyle özdeş olan Tanrı, mutlak olarak fiil hâlinde olmaktan başka türlü olamaz.[11] İmdi, Tanrı'nın bütünüyle fiil hâlinde olduğunu söylemek, O'nun tüm mükemmellikleri kuşattığını söylemenin sadece bir başka tarzıdır. "Nasıl ki madde, madde olmak bakımından, sadece kuvve halindeyse *(potential)*, aynı şekilde fail de, fail olmak bakımından, fiil halindedir. Bu yüzden, ilk etkin ilkenin en faal ve dolayısıyla da en mükemmel olması lâzım gelir; çünkü bir şeyin kendi fiil hâlinde olmaklığı oranında mükemmel olduğu söylenir."[12] Tanrı her şeyin yaratıcısı olduğundan, nihai olarak arzulanan ve son derece iyi olandır. Her varlık kendisi için iyiyi aradığından, dolayısıyla Tanrı'yı aramaktadır. Aquinas'a göre, Tanrı'nın iyiliği veya arzu edilirliği yahut da cazibesi, yaratıcı olmasından ileri gelmektedir. Bütün varlıklar mükemmel olmak istiyor, oysa Tanrı bütün mükemmellikleri kendisinde bulundurmakta, bütün varlıkların ulaşmak istediği mükemmelliktedir.[13] Do-

10 Turan Koç, *Din Dili*, Rey Yayıncılık, Kayseri 1995, ss. 71-72; krs. Herbert McCabe, *God and Evil in The Theology of St Thomas Aquinas*, ed. Brian Davies, Continuum, New York 2010, s. 10.

11 Aquinas, *Summa Contra Gentile*, 2.9; W. T. Jones, *Klasik Düşünce Batı Felsefe Tarihi*, C. II, s. 354.

12 Jones, *age.*, s. 354.

13 Bkz. Aquinas, *Summa Contra Gentile*, literally translated by the English Dominican Fathers from the latest leonine edition, Benziger's Magazine Publishing, Electronic Edition Copyright, New York, Cincinnati, Chicago 2010, 1.71, 2.10.

layısıyla İbn Sînâ'dan etkilenerek Aquinas da Tanrı için mahiyet ve inniyet ayırımı yapılamayacağını ileri sürmektedir. Tanrı hem akl, hem âkil ve hem de makuldür.

3.2 Tanrı ve Kudret

Aquinas teizmin öngördüğü gibi, Tanrı'nın mutlak kudret sahibi olduğunu iddia etmektedir.[14] Tanrı'nın mutlak kudret sahibi olduğu düşüncesi teistlerce kabul gören bir ifade olmasına karşın, kudretin nelere taalluk ettiği tartışmalı bir konudur. İlk anlaşmazlık noktası Tanrı'nın mantıksal olarak çelişik olan şeyleri yaratıp yaratmayacağıdır. Bu konuda nispeten genel anlayış, O'nun mantıksal olarak çelişik olanları yaratamayacağı, şeklindedir. Az da olsa bazı teistler Tanrı'nın kadir-i mutlak olduğu düşüncesinden yola çıkarak mantık kurallarının Tanrı için bağlayıcı olamayacağını düşünmektedir. İslâm düşünürü Gazâlî kendisinden önce bazı kelâmcıların bu şekilde düşündüklerinden bahsetmektedir. Ancak o bunun doğru olmadığını belirtmektedir.[15]

Aquinas da Gazâlî ile aynı düşünceleri paylaşarak Tanrı'nın kudretinin muhal olanlara uzanamayacağını belirtmektedir. Ona göre, iki çelişkili şeyin bir arada bulunması imkânsız ve anlamsızdır.[16] Yuvarlak kare gibi bir şey düşünülemez, böyle bir şeyin anlamı da yoktur. Dolayısıyla Tanrı'nın kudret sahibi olmasıyla böyle bir şeyi yaratamaması birbiriyle uyuşmayan iddialar değildir.[17] Ancak asıl tartışma konusu mantıksal olarak mümkün olduğu halde Tanrı'nın diğer sıfat-

14 Aquinas, *Summa Contra Gentile*, 2.22; Brian Davies, *Thomas Aquinas on God and Evil*, s. 67.

15 Gazâlî, *Tehafütü'l-felasife*, thk. Süleyman Dünya, 2. baskı, Daru'l mearif, Kahire 2000, s. 249; Yaşar Türkben, *Richard Swinburne ve Gazâlî'de Mucize Problemi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Konya 2008, s. 117.

16 McCabe, *God and Evil*, s. 5.

17 Aquinas, *Summa Teologicae*, 1a.xxv.5, translated by Alfred J. Freddoso University of Notre Dame, http://www.nd.edu/~afreddos/summa-translation/TOC-part1.htm; Benziger Bros. edition, translated by Fathers of the English Dominican Province 1947, Digital file was produced through the kindness of Sandra K. Perry, Perrysburg, Ohio, http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.toc.html (11.12.2011).

larıyla uyuşmayan bazı fiillerin kudret dahilinde görülüp görülmeyeceği ile ilgilidir. Zira mantıksal olarak mümkün olduğu halde, Tanrı için düşünülmeyecek fiiller vardır. Sözgelimi Phillips, teistlerin Tanrı'nın kadir-i mutlak olduğu iddialarını çürütmek için O'nun dondurma yalayıp yalayamayacağı, cinsel ilişkiye girip girmeyeceğini, bisiklete binip binemeyeceğini sormaktadır.[18]

Biraz önce de işaret ettiğimiz üzere teizmin Tanrı'sının tek niteliği kudretli olması değildir. O aynı zamanda bedensizdir. Onu cisimli varlıklar gibi düşünmek söz konusu olamaz. Aquinas da Tanrı için bedenli varlıkların yaptığı bu fiilleri muhal görmektedir. O, Tanrı'nın günah da işleyemeyeceğini iddia etmektedir. Çünkü irade sürekli iyi olanı ister. İradenin kötüye yönelmesi bir anlamda kötüde bir iyilik görmesinden dolayıdır. Bu da ancak yanılma neticesinde meydana gelir. Tanrı, sonsuz bilgi sahibidir ve bilgisi insanların bilgisi gibi sonradan değişen bir bilgi de olmadığı için O'nun yanılması düşünülemez. Bu yüzden Tanrı'nın iradesi kötüye yönelemez. Dolayısıyla Aquinas, bu durumun da kudret sahibi olma ile bağdaşmayacağı iddiasına katılmamaktadır.[19] Ayrıca, Aquinas, Tanrı'nın abes şeyleri de yaratmayacağı kanaatindedir.[20] Yani Tanrı hiçbir amaç olmaksızın eşyanın normal akışını bozmaz. Buradan Aquinas'ın nedenselliği kabul eden bir düşünür olduğu anlaşılmaktadır. Ancak o tabiî kanunların zorunlu olduğunu düşünmemektedir. Tanrı'nın kudretiyle bütün varlıkları meydana getirdiğini ve yaratmanın da belli bir nizam ve intizam üzerine meydana geldiğini belirtmektedir. Aquinas, mucizelere yer açmak için olsa gerek, bu düzenin her zaman devam etmek durumunda olmadığını, bazen Tanrı'nın özel fiillerinin işleyebileceğini ve bu şekilde normalde beklenmeyen, birbiriyle uyuşmayan birtakım olayların yaşanabileceğini belirtmektedir. Çünkü eşyanın özünde bir

18 Yaşar Türkben, "D.Z. Phillips'de Kötülük Problemi", *Felsefe Dünyası*, 2011/1, sayı: 53, ss. 175-191.

19 Bkz. Copleston, *A History of Philosophy*, Volume II, An Image Books Published by Doubleday, New York 1993, s. 368 vd.

20 Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, 2.25.

şey olma imkânı varsa, Tanrı onu normal şartlarda olmasını beklemediğimiz bir tarzda da yaratabilir. Bunun için bir engel söz konusu değildir. Ancak bir şeyin aynı anda hem var hem yok olması gibi çelişik durumların bunun dışında kaldığını vurgulamaktadır.[21]

3.3 Metafiziksel Kötülük

Kötülük meselesi Aquinas'ın içinde bulunduğu epistemik cemaatte Tanrı'nın varlığı için karşıt bir argüman olmasa bile, bunun mahza hayr olan ve sonsuz iyilik ve inayet sahibi bir varlıkla uyuşmadığı gerekçesiyle "mesele" olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Aquinas, karşıtların şu şekildeki itirazlarını bizzat kendisi dile getirir: "İkincil nedenin sonuçları birinci nedene indirgenir. Böyle olunca iyilik kötülüğün sebebi olur. Bu durumda bundan bütün kötülüklerin Tanrı'dan geldiği sonucu çıkar."[22] O, bu iddiaya karşı argümanlarını ileri sürerken selefi Augustinus'tan (354-430) yardım almaktadır.

Peterson, Aquinas'ın kötülük problemine verdiği cevapların kökeninin Augustinus'a kadar geri gittiğini belirtmektedir.[23] Augustinus'a göre, Tanrı sonsuz iyilik sahibidir; aynı zamanda bütün varlığın ve iyiliğin kaynağıdır. Tanrı o kadar kemal derecesine sahiptir ki, varlıkta olan her şey nihayetinde O'nu arzular. Böyle olunca Tanrı'nın kudreti her şeyde mündemiçtir ve en azından insani fiillerin hareket ettirici sebebidir. Augustinus, Tanrı'nın sonsuz iyi olmasından ve bütün iyiliğin kaynağı olmasından, yaratılmış olan her şeyin iyi olduğu sonucunu çıkarmaktadır;[24] çünkü yalnız bu nedenle, yani yüce bir varlık tarafından yaratılması itibariyle yaratılmış olanlar bütünüyle iyidir. Fakat yaratılmış olanlar değişik varlık ve iyilik derecelerine sahiptir. Bazı varlıklar bozuldukları halde,

21 Aquinas, *Summa Teologicae*, Ia.xxv.3.
22 Aquinas, *age.*, Ia.xlix.2.
23 M. Peterson, *God and Evil*, Westview Press, Colorado 1998, s. 94.
24 Augustine, *Confessions*, Translated by F. J. Sheed, ed. by Michael P. Foley, Hackett Publishing Company, Canada 2006, Book vii, xii; ayrıca bkz. Charles T. Mathewes, *Evil and Augustinian Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

bazıları bozulmamaktadır. Bozulmayanlar ezelî ve sonsuzdur; bozulanlar ise sonludur. Nihayetinde bozulma da, ancak iyiliğin yoksunluğudur. Bu yüzden kötülük bir töz değildir, sadece iyiliğin yoksunluğudur.[25] Kötülük sonluluk demektir, maddenin belli bir derecesi demektir. Tanrı değişik derecelerde bulunan varlıklardan uyumlu bir bütün yaratmaktadır.[26]

Sonuç olarak, Augustinus'a göre, kötülük iyiliğin bozulmasıdır, insani fiillerde iradenin bozulmasıdır. İrade bozulabilir; çünkü özgürdür. Özgür olması da iyidir; zira özgür olmasaydı, erdemler, iman ve diğer insanların kazandığı iyi durumlar olmazdı. Kötülük sadece kendi başına istenen bir durum değildir; meydana gelen her yoksunluk ya da bozulma başka bir varlığın kendi potansiyel durumunu aktifleştirmesine yol vermektedir. Tanrı daha büyük bir iyiliğe sebep olmasaydı, kötülüğün meydana gelişine izin vermezdi.

Aquinas, Auqustinus'u takip ederek, kötülüğü şu şekilde tasvir etmektedir: Kötülük aslında şeylerde bulunan bir gerçeklik değildir, aksine iyilikte saklı bulunan ve bir miktar iyiliğin yoksunluğudur.[27] Kötülük ne iyi, ne de Tanrı'dan kaynaklanmamasına karşın, yine de onu hem iyi, hem de Tanrı'dan olduğu şeklinde anlamalıyız.[28] Kötü sadece kötü olarak görülemez, çünkü o içi boş bir sözdür; zira iyilik olmasa o ne tanınabilir, ne de tanımlanabilir.[29] Aquinas'a göre, eğer kötülük bir şey olarak görülecekse, dış dünyada varlığı olan bir şey değil de kavramsal bir şey olarak görülebilir. Bu da onun gerçek değil, zihinsel dünyada var olduğu anlamına gelir.[30]

Aquinas, problemi ele alırken öncelikle karşıtlarının iddialarını ileri sürmektedir. Onlara göre, şayet Tanrı her şeyin yaratıcısıysa, kötülük de bir şey ise o zaman bu durumda Tanrı

25 Bkz. Augustine, *Confessions*, Book vii, xvi; ayrıca bkz. "İyiliğin Yokluğu Olarak kötülük" çev. Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük* içinde, s. 72 vd.
26 Bkz. Augustine, *Confessions*, Book vii, xv.
27 Aquinas, *On Evil*, s. 59.
28 Aquinas, *age.*, s. 59.
29 Aquinas, *Summa Theologica*, 1a.xiv.10.4.
30 Aquinas, *On Evil*, s. 62.

kötülüğü de yaratmıştır. Karşıtlar kötülüğün sadece iyiliğin bir eksikliği olmadığını, onun kendi başına bir töz olduğu iddiasını da ileri sürmektedirler. Çünkü, iyilik ile kötülük birbirine karşıttır ve ikisinin arasında belirgin bir şekilde derece farkı vardır. Eğer kötülük ilk prensip olursa, iyiliğin eksikliği olarak görülemez.[31]

Aquinas, kötülüğün bir şey, kendi başına bir töz olmasına karşı çıkar. Ancak o da İbn Sînâ gibi, bir fenomen olarak kötülüğün varlığına karşı çıkmaz. Ona göre, kötülük vardır ama o ilk prensip değildir. Yukarıda belirttiğimiz gibi, Aquinas, Augustinusçu geleneğe dayanarak onun kötülüğün bir tür yoksunluk ve eksiklik olduğunu ileri sürmektedir. Acaba o burada eksikliği hangi anlamda kullanmaktadır?

Onun varlık hiyerarşisi ile ilgili düşüncelerini göz önünde bulundurduğumuzda, bu söylediklerinin büyük ölçüde tabiî değişim ilkesiyle ilgili olduğu görülecektir. Yani madde, form ve yoksunluk. Madde ve yoksunluk aynı konuya işaret etmektedir. Bu kavramlar bazen birbirinin yerine kullanılsa da Aquinas onları bu bağlamda farklı anlamda kullanmaktadır. Sözgelimi kütle halindeki mermer, bir heykel için maddedir, yumurta civciv için maddedir. Mermer henüz heykel olmadığı için, belli bir suretten, yumurta henüz civciv olmadığı için belli bir formdan yoksun görülebilir. Ancak Aquinas'ın "Kötülük bir yoksunluktur." derken kastettiği bu değildir.[32]

Aquinas, yoksunluğu izah etmek için, âraziları ikiye ayırmaktadır: Zorunlu âraziler ve zorunlu olmayan âraziler. Zorunlu olanı tespit ederken, Aristotelesçi geleneğin genel yaklaşımında olduğu gibi, ilk önce karşılan olgu ya da olay bir sınıfa ya da bir kavrama dahil edilmekte daha sonra onun ilgili kavramın niteliklerine sahip olup olmadığına bakılmaktadır. Eğer mevcut cinsin, türün niteliklerini taşıyorsa yetkin, taşımıyorsa "eksik" ya da " yoksun" olarak nitelendirilmektedir.[33] Dolayısıyla Aquinas'ın nazarında, iyi terimi "mükemmel var-

31 Bkz. Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, 3.14.1.
32 Bkz. Aquinas, *age.*, s. 59.
33 Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, 3.1-3.

lık" anlamına geldiği gibi, kötü terimi de iyiliğin noksanlığından başka bir anlama gelmemektedir. Kabul edilen uygun anlamıyla yoksunluk, uygun zamanda ve uygun bir tarzda sahip olması gereken tabiata uygun düşen şeye hamledilmektedir. Açıkçası, bundan dolayı, bir şey, sahip olması gereken mükemmellikte eksikse o şey kötü olarak adlandırılmaktadır. Eğer bir adam göremiyorsa bu onun için kötülüktür. Fakat aynı şey taş için bir kötülük değildir. Çünkü taş tabiatı itibarıyla görme yetisine sahip değildir.[34]

Bir başka deyişle, Aquinas'a göre, bir şey için kötü demek, onun sahip olması gereken özelliklerin birinin veya bir kaçının eksik olması demektir.[35] Ancak bir şeyden iyi veya kötü diye söz edebilmek için en azından onun mahiyetinin bilinmesi gerekir. Bir tözün olması gerektiği gibi bir varlığa sahip olması iyi olmasının gerekli koşulu idi. Ancak kötülüğe gelince Aquinas tamamen farklı bir yol takip etmektedir. Ona göre, biz "X iyidir." ifadesini anlamadıkça, hiçbir zaman "X kötüdür." ifadesini anlayamayız. Çünkü kötülük bir yan üründür. Ancak o, "X iyidir." ifadesinin kendi başına tam olarak bazı gerçek sıfatlara veya niteliklere sahip olduğunu düşünmesine karşın, aynı şeyi "X kötüdür." ifadesi için düşünmemektedir. Bir diğer ifadeyle, Aquinas iyi olan şeyin tözsel forma ve birçok arazî forma sahip olduğunu ileri sürerken, aynı şeyin kötülük için söz konusu olmadığını düşünmektedir.[36] Çünkü iyilik her cinste bulunmaktadır.[37]

Ona göre, kötülük gerçek bir varlığa sahip değildir ve tözsel ve arazî bir formu da bulunmamaktadır. Daha doğrusu, kötülük ister tözsel, ister arazî olsun varlığın eksikliğine bağlıdır.[38] Sözgelimi "Arap atı vardır." dediğimiz zaman, bütünüyle at türünün özelliklerini taşıyan bir varlığın mevcut olduğunu belirtmek istiyoruz. "Arap atının güçlü kasları var." dediğimizde, onun at türüne mensup olmasının yanı sıra, onun

34 Aquinas, *On Evil*, s. 59.
35 McCabe, *age.*, s. 113.
36 Davies. *Thomas Aquinas on God and Evil*, s. 33.
37 Aquinas, *Summa Theologica*, 1a.xlviii.3.3.
38 Davies, *age.*, s. 34.

tözsel niteliğine ait olmayan ama olmadığı zaman var olmaya devam edeceği, lakin bu haliyle kasları güçlü olan atlardan daha eksik nitelik taşıdığı anlaşılır. Çünkü burada eksik olan arazî formdur.

Aquinas'ın kötülük ile ilgili bu değerlendirmeleri çoğu zaman, "onun kötülükleri yok saydığı veya etrafındaki kötü durumları bir illüzyon olarak gördüğü" şeklinde anlaşılmıştır. Hiç şüphesiz diğer Ortaçağ düşünürleri gibi, Aquinas da etrafındaki kötü işlerin ve işlenen günahların farkındaydı. Fakat onun konuya yaklaşımı farklıydı. O doğru olan ifadelerle, bir şeyin gerçekte ne olduğunu söyleyen ifadeleri birbirinden ayırıyordu. "Van kedisi vardır." ifadesini ele alalım. Bu ifade belli bir töze sahip bir şeyin var olduğunu ifade etmektedir. Peki, "Körlük vardır." ifadesini nasıl anlayacağız. Birçok kör insan varken bir kimse nasıl çıkıp bunu inkâr edebilir. Bu durumda biz çıkıp gözleri görmeyen insanlara "kör" diyemeyecek miyiz? Elbette, Aquinas bunu kastetmemektedir. Burada söylenmek istenen körlüğün anlamını "görme"den aldığıdır, varlığını ona borçlu olduğudur. Başka bir deyişle, her kötülük iyiliğe dayanmaktadır; zira o bir çeşit tabiata sahip olan bir şeyin içinde bulunmaktadır. Kötülük iyiliğin dışında başka bir yerde bulunmaz, salt kötülük imkânsızdır;[39] yani kötülük ancak var olan bir şeyde kendisini gösterebilmektedir.

Aquinas, körlüğün de, hastalığın da kendi başına bir töze sahip varlıklar olmadıklarını iddia etmektedir. O aynı zamanda onların varlıkları bir şeyin yoksunluğuna bağlı olduğunu ve gerçekte arazî bir forma sahip olmadıklarını söylemektedir. Aquinas bunu şu şekilde ifade etmektedir:

> Gecenin gündüzden oluşu gibi, biz bir karşıt hakkındaki şeyleri diğer karşıttan öğreniriz. Bu yüzden kötülüğü öğrenmek için iyiliği kavramam gerekir. Şimdi, biz arzu edilen her şey iyidir şeklindeki tanımı kabul ediyoruz. Bu durumda, her varlık kendini gerçekleştirmeye ve tamamlamaya eğilimli olduğundan, bu tamamlama girişimlerinin bütün durumlarda iyi olduğunu söy-

39 Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, 4. 6-11.

lemek durumundayız. Bundan dolayı, kötülük, belirli bir şeyin varlığını ifade etmemektedir. Sonuç olarak biz kötülüğün belli bir iyiliğin yokluğu anlamına geldiği sonucuna varıyoruz.[40]

Burada dikkat edilmesi gereken husus, Aquinas sadece iyiliğin yokluğu dememekte, belli bir iyiliğin yokluğu demektedir. Çünkü her varlık için olması gereken arazî formlar farklıdır. Her iyiliğin yokluğu kötülük anlamına gelmemektedir. Sağlam pençelere sahip olmamak aslan için kötüdür, at için değil. Aynı şekilde daha önce de belirttiğimiz gibi, görmemek göz için kusurdur, yoksa taş için değildir.

Daha önce iyiliğin anlamına değinirken belirttiğimiz gibi burada da Aquinas iyilik ve kötülük kavramlarını ahlâkî anlamda kullanmamaktadır. Ayrıca her var olan da iyi değildir. Önemli olan türün kendi niteliklerine tam olarak sahip olmasıdır. Eğer doğan kuzu tek başlı ise bu onun için iyilik ifade eder. Yoksa fazladan bir kafaya sahip olmak kuzunun yetkinliğine bir şey katmaz.

Aquinas'ın kötülük bir yoksunluktur düşüncesi bu şekilde anlaşıldığında bile hala cevapsız kalan soru, bu yoksunluğun niçin var olduğudur.

Kötülük hiçbir şekilde, tabiî bir saik ile veya bilinçli bir irade ile arzu edilemez. O dolaylı olarak meydana gelmektedir. Çünkü o birtakım iyiliğin sonucudur. Aquinas her türlü arzu için kuralın bu şekilde işlediğini belirtmektedir. Tabiî güç, formun yokluğu için değil, form için çalışır. Ancak bir form diğerini dışarıda tutabilir. Bir aslan yiyecek için öldürür, ancak bu geyiğin ölümü anlamına gelir; bir zâni içgüdülerini tatmin etmek ister ama bu arada günahın kendisini bozmasına yol vermiş olur.[41]

Aquinas'a göre, Tanrı ve onun yarattığı tabiat ve diğer bütün nedenler toplamda en uygun durumu oluşturmak için ve her bir parçanın kemali için çalışmaktadır. Böylece bütün sistem karşılıklı etkileşim içindedir. Bu etkileşimin belli ku-

40 Aquinas, *Summa Teologica*, 1a.xlviii.1; Davies, *age.*, s. 35.
41 Aquinas. *age.*, 1a.xlix. 9

rallara uygun bir şekilde gerçekleşmesini Tanrı irade etmiştir. Zira diyor Aquinas,

> İnayetin rolü tabiatla alay etmek değil, ona saygı duymaktır. Başarısız olma ihtimali olan zaman zaman başarısız olacaktır. Hakeza, Augustinus'un dediği gibi, Tanrı, o derece güçlüdür ki o kötülüğü yaratmadan sadece iyiliği yaratabilir. Eğer Tanrı kötülüğe izin vermezse birçok iyilik kaybolur: havayı tüketmeksizin ateş bir şeyi yakmaz, zebra öldürülmeden aslan büyüyüp gelişemez.[42]

Kanaatimizce Aquinas, varlık hiyerarşisinde en üstte bulunan Tanrı dışında yoksunluğun bulunmasının kaçınılmaz olduğunu belirtmektedir. Ancak yoksunluğun bulunduğu dünya yine de inayete göre işlemekte, iyilik her zaman kötülükten daha fazla bulunmaktadır.

Buraya kadar Aquinas'ın kötülüğün ontolojik ve metafiziksel kaynağı ile ilgili söylediklerini şu şekilde toparlayabiliriz:

Tözsel varlığın mahiyeti arazî formların varoluş tarzını da belirlemektedir. Diğer bir tabirle, ârazın zorunlu olup olmadığı tözsel varlığın tabiatı tarafından belirlenmektedir. Ayrıca bu tözsel varlığın mükemmel olup olmadığına veya başka bir deyişle bir eksikliği bulunup bulunmadığına yine bu tözsel varlığın mahiyeti göz önüne alınarak karar verilmektedir. Bu durumda insanı ele aldığımızda onun için görme bir eksikliktir. Ancak taş için görme bir eksiklik değildir çünkü taşın varlık olarak böyle bir özelliği yoktur.

Kötülük bizzat istenerek yaratılmamaktadır. Kendiliğinden bir sebebe sahip olan sebebi tarafından bilinçli olarak istenendir. Failin maksadı dışında ortaya çıkan şeyler kendi başına bir etki olmayıp, arazî bir etkidir. Bu tıpkı mezar kazan bir kimsenin hiç amaçlamadığı halde gömü bulması gibidir. Hakeza kötülük de istenmiş olamayacağı gibi, arzu edilmiş, irade edilmiş de olamaz. Zira iyi niteliğe sahip olan an-

42 Aquinas, *age.*, ıa.xlviii. 2-3; ayrıca bkz. Aquinas, *De Substantiis Separatis Treatise on Separate Substances*, Chapter, 15, translated by Francis J. Lescoe West Hartford CN: Saint Joseph College, 1959 edited and html-formatted by Joseph Kenny, O.P. (http://www.josephkenny.Joyeurscom/CD texts/SubstSepar.htm#15) 08.05.2012.

cak arzu edilir.[43] Kötülükte durum bunun aksinedir; o kendi başına neden olan belirlenmiş belli bir sonuca matuf olarak belirlenmiş olandır. Bu şekilde ortaya konulan şey de kötü değildir. Fakat, kötülük tertip ihmal edildiğinde ortaya çıkar, çünkü bu şekildeki kötülük kendi başına bir neden değildir.[44]

Arazî olarak var olan bir şeye indirgenir. Yani, kendiliğinden olana geri götürülür. Fakat, açıklandığı üzere, eğer kötülük kendi başına bir neden değilse, geriye sadece iyiliğin kendi başına neden olduğu kalmaktadır. Kendi başına iyi olan, iyilikten başka bir şeye neden olmaz. Bu durumda geriye iyiliğin, kötülüğün arazî nedeni olduğu kalmaktadır. Fakat, eksik bir iyilik olan kötülük, bir kötülüğün nedeni olabilir. Yine de, daima sonuç kötülüğün ilk nedeninin iyilikten başka bir şey olmadığıdır. Kötülük ya maddenin etkisiyle yahut, formdan dolayı arazî olarak iyilik nedeniyle meydana gelir. Zira, eğer madde failin fiilini kabul edecek şekilde düzenlenmemiş ise, üründe bir kusur ortaya çıkmaktadır.[45] Dolayısıyla bir miktar kötülük varsa bunun sebebi de iyilik olmaktadır.

Aquinas'a göre, Kutsal Kitap'ta, kötülüğün Tanrı tarafından yaratılmış olduğu yazılı olmasına karşın, bunu kötülüğün iyi olduğu için yaratıldığı şeklinde anlamak gerekir.[46] Tanrı'nın insanları cezalandırmak için verdiği acılarda bile Tanrı'nın buradaki maksadı insanlara acı vermek değil, onları iyiliğe yönlendirmektir.[47] Ancak bu durumda başka bir sorun baş göstermektedir. Eğer kötülük Tanrı tarafından doğrudan yaratılmıyorsa, Tanrı da sonsuz iyi olduğuna göre ve iyi olandan da kötü bir şey çıkmayacağına göre, başka bir yaratıcı mı söz konusudur?

Eski çağlardan beri Tanrı'yı iyi olarak tanımlayan sistemlerin kötülüğü nereye atfedecekleri hususunda büyük bir uğraş içine girdikleri görülmektedir. Ortaya atılan çözümlerden

43 Aquinas, *On. Evil*, s. 58.
44 Bkz. Aquinas, *age.*, 70 vd.
45 Aquinas, *On Evil*, s. 71; *Summa Theologiae*, Ia.xlix.2.
46 Aquinas, *On Evil*, s. 59.
47 Aquinas, *age.*, s. 73.

biri de kötülükleri başka bir yaratıcıya atfetmektir. İnsanlık tarihinde bu şekilde ortaya çıkmış olan dinler ve düşünce sistemleri bulunmaktadır. Problem Aquinas tarafından da gündeme alınmakta ve kötülük başka bir ilkeye atfedilerek bütünüyle reddedilmektedir.

3.3.1 Düalizm

Aquinas'a göre, insan zihni her şeyi karşıtıyla idrak etmektedir. Nitekim Pythagorasçılar iyilik olarak aydınlığı, birliği, anlamayı, sükuneti, doğruluğu, erkekliği, sağı, kesinliği, bilindik olanı ve düzeni sıralamaktadırlar. Kötülük olarak ise bunların tam aksini, yani karanlığı, çokluğu, zanni, hareketi ve eğriliği, dişiliği, solu, belirsizliği, tuhaflığı ve düzensizliği sıralamaktadırlar.[48]

Yukarıda değindiğimiz gibi, Aquinas'ın nazarında arzulanan maksat iyiliktir. Bunun gerçekleşmesi için arzuların hareketi gereklidir. Tabiatın akışında her bir varlık amaçlananı gerçekleştirmek üzere hareket etmektedir. Bu amaç için bütün araçlar ikinci derecededir. Kendi adına kötülüğü arayan hiçbir güç odağı olamaz. Biri iyi, diğeri kötü iki kralın olduğunu iddia etmenin herhangi bir haklı gerekçesi yoktur.

Ona göre, bu yanılma evrensel nedenleri birtakım bölümlere ayırma alışkanlığından ileri geliyor görünmektedir. İnsanlar birbirine zıt etkilerin zıt nedenlerden meydana geldiklerini müşahede ettiklerinde böyle bir kanıya kapılmaktadırlar. Sözgelimi, bir kimse suyun soğuttuğunu ateşin yaktığını gözlemlediğinde, şeylerin ilk prensiplerinin gerisinde karşıt süreçlerin işlediğine inanma eğilimi vardır. Ardından, bütün karşıtlar iyi ve kötü başlıkları altında toplandığında ve kötülük diğerleriyle karşılaştırıldığında her daim eksik olduğundan, buradan ilk etken ilkelerin İyilik ve Kötülük olduğu kanaatine varılmaktadır.[49]

48 Aquinas, *Commentary on the Nicomachean Ethics*, translated by C. I. Litzinger, O.P. Chicago: Henry Regnery Company, 1964, Lect. 7.

49 Aquinas, *De Substantiis Separatis Treatise on Separate Substances*, Chapter, 15, (http://www . josephkenny.joyeurs.com/CDtexts/SubstSepar.htm#15) 08.05.2012.

Eğer iyilik varsa kötülüğün ilk prensibi yoktur. Aquinas, âlemde düalizme yer olmadığını şu gerekçelerle izah etmeye çalışmaktadır:[50]

a) İlk olarak, eşyanın aslî ilkesi temel iyiliktir. Hiçbir şey esasında kötü olamaz. Her varlık, varlık olarak iyidir; iyilik olmadan kötülük var olamaz.

b) İyi şeylerin ilk ilkesi, bütün iyilikleri içinde taşıtan Yüce ve Yetkin iyiliktir. İmdi, yüce bir kötülük olamaz, zira kötülük iyiliğin azaltılması olmasına karşın, o iyiliği bütünüyle ortadan kaldıramaz; geriye iyilik kalmasına karşın, hiçbir şey bütünüyle kötü olamaz.

c) Üçüncü olarak, tam kötülük kavramı ilk prensip kavramı ile uzlaştırılamaz. Çünkü kötülüğe iyilik sayesinde sebep olunmuştur. Bu yüzden kötülük ancak arazî olarak sebep olabilir; ilk sebep olamaz, çünkü âraz cevherden sonra gelir.

d) Bazıları iyilik ve kötülük diye iki kural koyucunun olduğunu öne sürüyorlar. Burada Antikite'ye ait yanlış bir doktrinin köklerinden yeniden filizlenmesinden kaynaklanan bir yanılgı söz konusudur. Onlar tikellerin neden olduğu bazı etkileri göz önünde bulundururken bütün varlıkların tümel sebebini gözden kaçırıyorlar. Bu kimseler bir şeyin tabiî gücü ile başka bir şeye zarar verdiklerini gördükleri zaman, o şeyin mahiyetinin bütünüyle kötü olduğunu varsayıyorlar; tıpkı bir kimsenin fakir bir kadının evini yaktığı için ateşi kötü olarak nitelemesi gibi. Buna karşın şeylerin iyiliğinin hükmü parçaya göre değil, bütüne göre ve parçaların birbirine olan ilişkisine göre verilmelidir, böyle yapıldığında her parçanın kendi mükemmel yerinde durduğu görülecektir.

Benzer şekilde, onlar iki karşıt tikel sebebin iki karşıt sonuca yol açtığını fark ettiklerinde ortak bir evrensel neden içinde bu problemi nasıl çözecekleri hususunda şaşırıp kalmaktadır. Bundan dolayı nedenlerin karşıtlığını ilk prensibe geri götürmektedirler. Bütün karşıtlar ortak bir zemine sahip

50 Aquinas, Summa Theologica, 1a.xlix.3; *Summa Contra Gentiles*, 3.14.

olduğundan, bunun yerine biz onların belirli karşıt nedenlerinin üstünde genel bir neden aramak durumundayız.

e) Bazı kutsal metinlerde şeytanın dünyanın tanrısı olarak isimlendirilmesi onun dünyanın yaratıcısı olduğu anlamına gelmemektedir. Bu tür ifadeler, dünyaya aşırı tamah edenlerin ona hizmet etmeye başlamalarından dolayı mecazen söylenmektedir. Aquinas, "Onların tanrıları mideleridir." gibi başka ifadelerin de kutsal metinlerde yer aldığını belirtmektedir.[51]

Düşünürümüze göre, her ne kadar ikincil sebepler olsa da ve bu sebepler göksel cisimler tarafından meydana getirilseler de bütün sebeplerin bir İlk Sebep'e dayanmaları gerekir. İnsanlar tarafından işlenen günahların da ontolojik kökeninin Tanrı'ya dayandığını belirten Aquinas tek yaratıcının Tanrı olduğunu belirtmektedir.[52] Kötülüğün kendi başına bir varlığı olmadığına göre onun ayrı bir yaratıcısı mantıksal olarak zaten mümkün değildir. Böyle bir anlayış insanların basit gözlemlerinden yola çıkarak, kestirme hükümler vermesinden kaynaklanmaktadır.

3.4 Fizikî Kötülük

Bazı düşünürler dış dünyada acı veren birtakım hadiseleri hatırlatarak merhamet sahibi bir yaratıcının bunlara niçin müdahale etmediğini sorgulamaktadırlar. Sözgelimi bir depremde, bir kimse yıkıntıların altında kaldığında, merhamet sahibi insanların hepsi o kimseyi kurtarmak için o noktaya hareket etmektedir. Ancak onların gücü sınırlı kalmaktadır. Mademki Tanrı'nın gücü sınırsızdır, bu durumda O'nun müdahale etmesi gerekmez mi? Bazı teologların bu felaketleri bir cezalandırma olarak görmeleri de onlara göre, tatminkar bir cevap olamaz. Çünkü o yıkıntıların altında hiç günahı olmadığı teologlarca da kabul edilen çocuklar ve hayvanlar da bulunmaktadır. Onlara göre, dünyada birçok korkunç hadise

51 Aquinas, *age.*, ıa.lxv. 1.
52 Aquinas, *On Evil*, s. 147.

meydana geliyorken, biz hala "Tanrı iyidir." sözünü dilimize dolarsak, tekerin boşta dönmesi gibi, hiçbir karşılığı olmayan boş bir ifadeden başka ne söylemiş oluruz?[53]

Aquinas kötülüğü yoksunluk, eksiklik olarak nitelemesine karşın, dış dünyada kötü olarak nitelendirdiğimiz olay ve olguların gerçekliğini kabul etmektedir. O, insanların başına gelen deprem, sel, yangın gibi tabiî afetlerin, hastalıkların, açlıkların farkındadır. Aquinas, kötülüğün bir tür yoksunluk olduğunu ortaya koyduktan sonra, kötülükleri *malum poneae ve malum culpae* diye ikiye ayırmaktadır.[54] Bunlar günümüz din felsefecilerinin *tabiî veya fiziksel* kötülük ile *ahlâkî kötülük* kavramlarına karşılık gelmektedir.

Acaba Tanrı neden içinde hiç kötülüklerin bulunmadığı bir dünya yaratmadı? Hiç kimsenin hastalanmadığı, depremlerin olmadığı veya olduğunda kimsenin ölmediği vs. bir dünya yaratamaz mıydı? Aquinas, karşıtlarının "Tanrı bu dünyadan daha mükemmelini yaratamaz, çünkü O hangi dünyayı yaratmış olursa olsun bu dünya sonsuz hikmet ve kudretle yaratılmıştır." şeklindeki iddialarına şu şekilde cevap vermektedir: Bu soruya hem evet, hem hayır cevabı verilebilir. Şayet "daha iyi" ile kast edilen tikel varlıklarsa, O'nun daha iyisini yapabileceğini söyleyebiliriz. Ancak "daha iyi" zarf anlamında kullanılıyorsa O'nun daha iyisini yapabileceği düşünülemez. Çünkü Tanrı en hikmetliden, en iyiden başkasını yapamaz. Ayrıca, Aquinas, cevherler düşünüldüğünde değil ama bazı arazların daha iyi yapılabileceğini düşünebiliriz diyor.[55] Söz konusu tartışma düşünce tarihinde "bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğunu" savunan düşünürlerin iddiasını çağrıştırmaktadır.[56]

53 McCabe, *age.*, s. 91.
54 Aquinas, *On Evil*, s. 77.
55 Bkz. Aquinas, *Summa Teologicae*, Ia.xxv.6.
56 Eric L. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over al-Ghazali's "Best of All Possible Worlds"*, Princeton University Press, Princeton, 1984; *İslam Düşüncesinde "İlahi Adalet" (Teodise) Sorunu: Gazali'nin 'Mümkün Dünyaların En İyisi' İfadesi Üzerine Bir Tartışma*, çev. Metin Özdemir, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2001.

Leibniz'e (1646-1716) göre, Tanrı bütün kısımları birbirine bağlı olan kâinatı dikkat ve itinayla yaratmış ve sonunda bunu yaparken her ihtimali hesap etmiş ve bu hesabın sonunda bazen kötülüklere göz yummazlık edilemeyeceği sonucuna varmıştır.[57] Tanrı isteseydi kötünün hiç bulunmadığı bir dünya meydana getiremez miydi? Ona göre Tanrı âlemi yaratırken pek çok mümkün âlem tasavvur etmiştir. Sonsuz sayıda mümkün dünyalar arasında kötülük bulunmayan hiçbir dünya telakkisi yoktur. Kiminde kötü sayıca çok, kiminde azdır. Bu dünya ise, mümkün dünyalar içinde en iyi olandır. Böylece Tanrı, bir seçim yapmış ve en az kötülük ihtiva eden bu dünyayı tercih etmiştir.[58]

J. Maritain (1882-1973), Leibniz'in Aquinas gibi düşünmediğini iddia etmektedir. Ona göre, Leibniz dünyada meydana gelen hadiseleri matematiksel bir hesabın neticesi gibi görüyordu. Sözgelimi elim bir felaket neticesinde kızının cansız bedeni karşısında ağlayan anneye, Leibniz ne diyecek? Birtakım ihtimal hesapları veya kombinasyon hesapları gereği senin kızının burada ölmesi gerekiyordu, yapacak bir şey yok mu diyecek? Dolayısıyla Maritain'e göre, bu, Aquinas'ın anlayışına tamamen zıt bir düşüncedir.[59]

McCabe, Aquinas'ın, Tanrı'nın içinde kötülüğün bulunmadığı bir maddî dünya yaratmasının imkânsız olduğuna dair yargıya katılmadığını belirtmektedir. Ona göre, Tanrı, içinde kötülüğün olmadığı maddî bir dünya yaratabilir. Ancak Tanrı'nın, doğal bir işleyişe tâbi olduğu halde içinde acının bulunmadığı bir dünya yaratması düşünülemez.[60] Tanrı'nın mucizevî bir şekilde kontrol ettiği bir dünya tasavvur edebiliriz. Böyle bir dünyada aslan mucizevî şekilde doyabilir, yahut

57 Bkz. Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Afşar Timuçin, Dünya Klasikleri, 1999, ss. 73-74; *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, çev. Hüseyin Batu, MEGSB, İstanbul 1986, ss. xxviii-xxix.

58 H. Ömer Özden, "İbn Sînâ ve Leibniz'de Kötülük Problemi," *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:13, Erzurum 1997, ss. 269-286.

59 Jacques Maritain, *Saint Thomas and The Problem of Evil*, Marquette University Press, Milwaukee 1942, s. 8; bu tartışma için bkz. William L. Rowe, *Can God Be Free?*, Oxford University Press, Oxford 2004, s. 15 vd.

60 McCabe, *Faith within Reason*, s. 81.

ceylanı kovalamadan, onu gördüğünde ceylan ansızın paralize olur ve hiç acı çekmeyebilir. Yahut da, ceylan kendisi gelip aslana yem olmak isteyebilir. Böyle bir dünya yaratmak Tanrı için mümkündür. Ama bu dünya, şimdiki dünya tasavvurumuza göre, tabiî bir dünya olmayıp mütemadiyen mucizelerin işlediği bir dünya olurdu.

Ancak Tanrı böyle bir dünyanın değil, tabiî akışın olduğu bir dünyayı yaratmıştır. Böyle bir dünyada bütün varlık birbiriyle ilişki halindedir; bütün canlıların hayatı birbirine bağlıdır, kötü olarak görülen durumlar ise görecelidir. Elma için kötü olan insan için iyidir. Ceylan için kötü olan aslan için iyidir. Ot için kötü olan ceylan için iyidir. Dolayısıyla varlıkta bir değişim ve dönüşüm vardır ve dönüşüm bir gayeye hizmet etmektedir.[61]

Dolayısıyla Aquinas, tabiatta meydana gelen ve "kötü" olarak nitelenen olay ve olguların, bu dünyanın işleyiş tarzından kaynaklandığını belirtmektedir. Ontolojik olarak kötülüğün bir yoksunluk olduğunu iddia eden Aquinas fizikî ya da doğal kötülükleri de bizatihi kötü olarak görmez. O, istenmeyen durumları ay-altı âlemdeki oluş ve bozuluşa bağlamakta ve bu oluş ve bozuluşun da, Aristotelesçi anlayışa bağlı kalarak, dört nedene göre meydana geldiğini belirtmektedir.

Tabiî değişimin ve varoluş tarzlarının kötülükle ilişkisine geçmeden önce Aquinas'ın nedenler teorisine bakmakta fayda bulunmaktadır. Fiil ve kuvve, dolayısıyla değişim teorisi, dört neden ilkesiyle doğrudan bağlantılıdır. Onun "neden teorisi" büyük ölçüde Aristoteles'in dört neden anlayışına dayanmaktadır.[62] Aristoteles bir şeyin hakikatini bilmeyi o şeyin sebebini bilmeyle aynı tutarak; ilmin elde edilme

61 McCabe, *age.*, s. 82.

62 Aquinas, *Commentary of De Anima (The Commentary of St. Thomas Aquinas on Aristotle's Treatise on The Soul)*, translated by R. A. Kocuurek, PH. D, College of St. Thomas, 1946, Book II, Lesson V, 272; ayrıca bkz. Muhsin Akbaş, "Human Nature and Life after Death in Thomas Aquinas", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, cilt: LI, sayı: 1, s. 47-57.

imkânını da sebeplerin bilgisine bağlar.[63] Bu anlayışa göre, her olan, bozulan ya da her harekette bulunan için, sebepler mevcuttur ve bunlar dört sebepten başkası değildir.[64] Aristoteles bu dört sebebi maddî sebep, harekete geçiren sebep, şekil kazandıran biçimsel *(formal)* sebep ve gâi *(ereksel)* sebep olarak sıralar. Aristoteles'in bu teorisine göre, mesela, mermer bir heykelin meydana getirilişinde mermer blok maddî sebep, heykelin biçimi formel sebep, heykeltıraş harekete geçiren *(fail)* sebep, o heykelin ne maksatla yapıldığı ise gai *(ereksel)* sebeptir.[65] Aquinas, Aristoteles'in dört nedenin yanı sıra bazen yoksunluk ilkesinden söz eder. Ancak burada her ilke aslî neden anlamına gelmemektedir. Yoksunluk sadece değişimin ilkesidir. Sözgelimi karanlığın ardından aydınlığın gelmiş olması, aydınlığı neden ilke yapmaz. Sadece arazî ilke yapar. Bu da yoksunluktur. Aquinas nedeni "Varlığı kendisini takip edenin dışında olandır." şeklinde açıklar. Bundan dolayı, yoksunluk bir varlık tarzı değildir. Yoksunluk değişimin yaşanması için zorunlu şartur ama değişim sadece yoksunluktan dolayı meydana gelmez. Değişim fail, gaî, surî ve maddî nedenlerle meydana gelir.[66]

Genelde, Aquinas'ın fizik ilminin prensiplerini düzenlerken büyük ölçüde Aristoteles'e bağlı kaldığını belirtmiştik. Ancak, Aquinas, bunları Aristoteles'in kendi tefekkür anlayışına uzak teolojik bir bakış açısıyla yorumladığında bazı problemler ortaya çıkıyordu. Aristoteles'e göre bütün varlıklar kendi iyisini arıyor ve kendisini gerçekleştirmeye çalışıyordu. Aquinas onun bu düşüncesini daha sonra, her varlık tanrısal olanı arıyor, şeklinde ifade etti. Ancak her şey tanrısal olanı arıyorsa, bu durumda değişim sürecinde ortaya çıkan "fiziksel kötülükleri" nasıl izah edeceğiz.

Canlı veya cansız, tabiattaki doğal failleri düşünelim, bunların her biri kendi potansiyellerini fiile çıkarmak isteyecek-

63 Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, ss. 86-89.
64 Aristoteles, *age.*, ss. 86-89.
65 Bkz. Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, Sebat Ofset Matbaacılık, Konya 1997, s. 201.
66 Eleonore Stump, *Aquinas*, Routledge, London 2007, s. 35.

tir. Onlar, bunu gerçekleştirmede bir sıkıntı yaşadıklarında veya gerçekleştiremediklerinde problem, o failin sahip olması gereken yapının bozulmasından kaynaklanmaktadır. Başka bir deyişle, o fiili ortaya koyacak gücün bulunmayışı, o varlığın kusurlu olmasından ileri gelmektedir. Sözgelimi felçli bir kimsenin elini kaldıramayışının sebebi sinir sisteminin zarar görmesi veya tamamen görevini yerine getirememesinden kaynaklanmaktadır.[67] Varlıkların kendisinde bulunan bu kusurlar, eksiklikler belki bu varlıkların acı çekmesine ve sıkıntı yaşamalarına yol açmaktadır, ancak bizzat onların kendi başına varlıkları kötü değildir. Onlar var olan varlık hiyerarşisinde son derece iyi olan bir işlevi yerine getirmektedirler. Onların yaratılmalarının gai nedeni hiçbir zaman insanlara veya diğer varlıklara acı çektirmek değildir. Bunlar insanlar için hayırlı olan birtakım nitelikleri içinde barındırmaktadır, ancak başkalarına zarar verme potansiyelini içinde taşımadan da eylemde bulunamamaktadırlar. Sözgelimi ateşin yanması iyidir, fakat ateşin yanması için aynı zamanda yakacak da gereklidir. Yanacak şeylerin de belli bazı nitelikleri vardır. Odun yanma özelliğine sahip bir objedir, bu yüzden sobada yakacak olarak kullanılır ve insanlar için faydalıdır. Ancak fakir köylünün odundan yaptığı ev de aynı nitelikleri taşımaktadır ve dolayısıyla ateş ona temas ettiğinde o da yanacaktır.[68]

Aquinas bu bağlamda ilginç bir teori ortaya atmaktadır, ona göre her şey kendi kişisel iyisini ararken bazı kötü olarak adlandırılan durumlar yaşanabilir, ancak hepsi kendi iyisini gerçekleştirdiğinde ortaya iyi olan çıkacaktır. Fakat buradan "Bütün varlıklar hareket ederken maksatlı olarak bu şekilde davranmaktadır." şeklinde yanlış bir çıkarım yapmamak gerekir. Şüphesiz bir aslan, yavrularını kıskançlıkla korurken, sadece yavrularını korumak istemektedir.[69] Yoksa onun en yüksek iyiyi, tanrısal olanı gerçekleştirmek gibi bir kastı olduğunu iddia edemeyiz. Bilinçli olan insan fiillerinde bile çoğu zaman varmak istenen sonuç ile yapılan iş arasında doğrudan

67 Maritain, *age.*, s. 20.
68 Maritain, *age.*, s. 21.
69 Bkz. Aquinas, *On Evil*, s. 62.

kasıt ilişkisi yoktur. Sözgelimi, bir yolcu otobüsünde şoförün amacı insanları varmak istedikleri yere ulaştırmaktır. Ama o virajları dönerken yaptığı manevralarda, gerekli yerlerdeki yavaşlamalarında doğrudan bu maksadı düşünmez. Şoförün o an düşündüğü sadece gereken fiili yapması gerektiğidir. Ama bütün gerekli kurallara uyulduğunda gidilecek yere ulaşılacak ve maksat da hâsıl olacaktır.

Aquinas'a göre, her değişimin bir nedeni vardır ve her değişim ilahî inayetin bir parçasıdır. Günümüzde bazı fizikçiler bazı olayların nedeninin olmayabileceğini onların rastgele meydana gelebileceklerini iddia etmektedir.[70] Oysa var olan her şeyin mutlaka bir nedeni vardır. Zira kötülük şeylerin kendi içinde barındırdığı iyiliğin bir eksikliğidir. Şayet bir şeyin tabii yetkinliğinde ve olması gerektiği durumda değilse, onu bundan mahrum eden bir şey olması gerekir. Ancak sadece iyi olan sebep olabilir. Eğer biz, etkin, gaye, formel sebep gibi değişik türden sebepleri mütalaa edecek olursak, bütün bunların bir şekilde iyiliğe işaret ettikleri görülür. Madde ise iyilik için bir imkândır, iyilik tarafına daha yakındır. Bu iyiliğin kötülüğün maddî sebebi olduğu açıktır. Formel neden düşünüldüğünde orada kötülük yoktur, sadece formun eksikliği söz konusudur. Hakeza, gaye neden için de kötülük düşünülemez, o sadece sonuca götürecek düzende bir eksikliktir, iyilik sadece sonucu değil araçları da kapsamaktadır. Kötülük etkin sebebe sahiptir, ancak bu doğrudan değil, dolaylıdır.[71]

Varlık dünyasında, varlık sebebi olmayan tek varlık Tanrı'dır. Aquinas'ın kabul ettiği Aristotelesçi evren her bir tözün yerinin fiile çıkmışlık derecesine göre belirlendiği bir bireysel tözler hiyerarşisidir. Hiyerarşinin en alt basamağında varlık ve gerçeklik, hiçliğe ve yokluğa doğru kaybolur gider. Hiyerarşinin en üst basmağında ise, saf fiil, tam varlık, mükemmel gerçekleşmişlik olan Tanrı bulunur. Başka hiçbir töz bütünüyle fiil halinde değildir. Fakat her töz var olduğu

70 Peter Whitfield, *Batı Biliminde Dönüm Noktaları*, çev. Serdar Uslu, Küre Yayınları, İstanbul 2008, s. 298.

71 Aquinas, *Summa Theologica*, ıa.xlix.1.

ölçüde fiil halindedir. O, zaten bir şey olduğu ölçüde forma sahiptir. Onda fiile çıkmayı bekleyen bir şey olduğu müddetçe de madde var demektir.

Şimdi, fillerdeki kötülüğü ve sonuçlardaki kötülüğü peş peşe ele alarak aralarındaki nedenselliğin farkını belirginleştirmeye çalışalım. Eylemsel kötülükte, ister araçsal, ister ilkesel olsun, bebeklerde olduğu gibi, kaba bir yürüyüş itici gücün kusurundan kaynaklanacağı gibi, yahut topallarda olduğu gibi eklemlerdeki bir yetersizlikten de kaynaklanabilir.[72] Diğer taraftan, kötülük bazen failin aşırı enerjisinden kaynaklanabileceği gibi, bazen de maddenin direnmesinden ileri gelebilir. Fail tarafından ortaya konulan formun zorunlu sonuçlarından biri, formun eksikliği olduğu zaman, ateşin, suyun veya havanın formunu bozmasında olduğu gibi, burada fail ne kadar enerjik olursa, (ateş) karşıtını o kadar etkiler ve tahrip eder. Tahribat alevin gücünden ileri gelmektedir. Burada güç hâkim olmaya çalışmaktadır, tahrip etmeye değil ama neticede karşıt olanda tahribat gerçekleşmektedir. Fakat ateşin temel niteliğinde bir kusur olursa, örneğin o ısıtmaz ise, böylece söz konusu kusur aynı zamanda fiildeki zayıflıktan kaynaklanmış olur. Bu bizi tekrar ilkenin kusuruna atıfta bulunmaya, yahut maddenin alevin fiilini icra etmeyi kabul için uygun olmadığı sonucuna götürür. Yetersiz olan şey kendisiyle harekete geçtiği bir iyiliğe bağlıdır. Bundan dolayı, kötülüğün bir hiç olduğu, arazî bir neden olduğunu söylemek doğrudur; bu anlamda iyilik kötülüğün sebebidir.[73]

Aquinas, oluş ve bozuluşa tâbi olan varlıklardan bazılarının kaçınılmaz olarak başarısız olacaklarını, üstelik bu başarısızlığın da ilahî inayetin bir parçası olduğunu belirtmektedir. O her şeyin ilahî inayete göre işlediği tezine şu şekilde itiraz edileceğinin farkındadır: Hikmet sahibi bir koruyucu, gücü yettiğince kötülük ve zararın bertaraf edilmesini sağlayacaktır. Ancak biz varlıkta kötülük görmekteyiz. Bu durumda ya O kadir-i mutlak değil, ya da yeteri kadar koruyup

72 Aquinas, *On Evil*, s. 60.
73 Aquinas, *Summa Theologica*, Ia.xlix.1.

gözetici değildir.[74] Söz konusu itiraz, konunun başında dile getirdiğimiz, Tanrı neden içinde kötülüklerin bulunmadığı bir dünya yaratmadı? sorusunun farklı bir ifadesinden ibarettir.

Ona göre, eğer Tanrı'nın hikmet sahibi bir koruyucu olmasından bazı tikel şeylerin zarar görmesi, değişmesi anlaşılıyorsa bu şekilde anlamak son derece yanlıştır. Zira bir annenin kendi çocuğunu koruyup kollaması onun inayetinin göstergesidir. Ancak Tanrı bütün kâinatı koruyup gözetmektedir. Dolayısıyla o hikmet sahibi bir varlık olarak bütün kâinatı ayakta tutmaktadır. Bu yüzden de kâinatın tamamının iyiliği için parçanın değişime uğraması gerekebilir. Aquinas bunu şu şekilde ifade etmektedir:

> Evrendeki bozuluşlar ve kusurlar başka diğer parçalarla uyumsuz görünebilirler. Ancak onlar evrenin tümüyle yahut başka bir parçasıyla uyum içindedirler. Birisinin yok olması başka bir varlığın üremesini ve dolayısıyla türün ayakta kalmasını sağlamaktadır. Böylece Tanrı evrendeki bütün varlıklara inayet etmektedir. Belli bazı zararların verilmesi onun inayetinin bir parçasıdır. Eğer bu engellenirse daha büyük bir iyilik de engellenmiş olacaktır. Hayvanların öldürülmesi olayı olmadan aslanlar yaşayamazdı, zalimlerin zulmü olmasaydı şehitlerin sabrının bir anlamı olmazdı.[75]

Aquinas, Tanrı'nın her şeyin nedeni olduğunu inkâr etmez. Ancak o bir vesileci değildir, yani eşyanın kendine özgü bir tabiatı olduğunu dolayısıyla ikincil nedenleri kabul eder. Aquinas'a göre, bir ilke veren, o ilkeden çıkan sonuçlar ne olursa olsun, onları da verir. Varoluşa çıkan her şey belli bir ilkeye göre meydana gelmektedir ve bu ilke sayesinde âlemde bir düzen oluşmaktadır. Dolayısıyla İbn Sînâ'da olduğu gibi, Aquinas'a göre de yaratılanlardan düzeni kaldırmak onların sahip olduğu en iyi şeyi onların elinden almak anlamına gelir. İlkelerin her biri kendince iyidir. Ancak evrenin hepsi göz önüne alındığında tamamındaki iyilik daha fazladır. Eğer şeylerden fiili çıkaracak olursak onlardan düzeni kaldırmış oluruz. Çünkü doğa bakımından farklılaşan şeyler, bazıları-

74 Aquinas, *age.*, Ia.xxii.2.2.
75 Aquinas, *age.*, Ia.xxii.2.2.

nın fiil, bazılarının kuvve halinde olmaları seçeneği dışında, düzenli bir birlik içerisinde birbirine bağlanmazlar.[76]

Aquinas, Tanrı'nın kötülüğün yaratıcısı olmadığını söylemektedir, çünkü ona göre, O, hiçliğe giden yolun sebebi olamaz. Kusurlu bir fiilde bulunan kötülük, her daim faildeki bir eksiklikten ileri gelmektedir. Onun nazarında "Varlık ve mükemmellik göz önüne alındığında ikincil nedenlerin kusurlu etkilerinden söz edilebilir, fakat kusurlu oldukları düşünüldüğünde değil. Ve hakeza, kötü bir fiildeki hareket ve varlık nedeni Tanrı'ya indirgenir; buna karşılık ondaki kusurun nedeni Tanrı değil, ikincil nedenin kendisidir."[77] Tanrı'nın sonsuz yetkinliği kusursuzdur. Bu yüzden kusurlu fiillerde bulunan kötülük veya failden çıkan bir kusur ilahî nedenselliğe indirgenemez. Fakat bir şeyi tahrip etmeyi içeren kötülük tabiî ve iradi fillerde olduğu gibi ilahî nedenselliğin altında geçekleşmektedir. Kendi gücü ile bir form oluşturan sebep aynı zamanda tahribata ve noksanlığa da sebep olmaktadır. Yaratılmış şeyler arasında nihai olarak Tanrı tarafından amaçlanan form genel nizamın iyiliğidir. Bu da bazılarının başarısız olmasını gerektirmektedir. Böylece kâinatın genelinin iyiliğini düzenleyen Tanrı sonuç olarak bazı şeylerin yok olmasına neden olmaktadır. "Tanrı öldürür ve diriltir." ve "Tanrı ölümü yaratmadı." şeklinde bir şey okuduğumuzda bunun anlamı O'nun ölümü bizzat kendi başına murat etmediğidir.[78]

Aquinas, "Bütün varlıkları en yüksek mükemmellikte yaratmak onun üzerine görevdir." gibi saçma bir iddianın ileri sürülemeyeceğini ifade etmektedir. Ona göre, canlılık ve erdem adına gördüğümüz her şeyi Tanrı'nın iyiliğine delil olarak kabul edebiliriz; fakat dünyadaki bazı durumlar onun kötülüğüne delil olarak getirilemez. Aquinas, bunun gerekçesi

76 Jones, *age.*, s. 370; B. Russell, âlemde bir düzenin olduğundan hareketle, bu düzenin Tanrı tarafından kurulduğunun iddia edilemeyeceğini ileri sürmektedir. Ona göre söz konusu iddia empirik verilerin değil, bir inancın ifadesidir. Bkz. Bayram Dalkılıç, *Yirminci Yüzyılda Bir Ateist Düşünür: Bertrand Russell*, Kendözü Yayınevi, Konya 2000, s. 75 vd.

77 Aquinas, *age.*, Ia.xlix.2.

78 Aquinas, *age.*, Ia.xlix.2.

olarak da insanın bakış açısının sınırlı olmasını göstermektedir. McCabe, onun bu düşüncesini şu şekilde özetlemektedir: Bizim dünyadaki kötü durumlardan Tanrı'nın kötü olduğu kanaatine varmamız doğru değildir. Bu şekildeki bir tuhaf çıkarının sebebi, "Tanrı iyidir." ifadesini Tanrı'nın kendisinden değil, tabiattan devşirmeye çalışmamızdan ileri gelmektedir. Bir başka söylemle, tabiattaki bazı hadiselere bakarak Tanrı hakkında bir hüküm çıkarmaya çalışılmaktadır. Bu tıpkı Tanrı'nın haritasının birkaç fragmanına sahip olmak gibidir. O fragmanda onun iyiliğine dair birkaç işaret var ama haritanın önemli bir kısmı kayıptır. Haritadaki bazı delikler Tanrı'nın iyi görünmediği yerlerdir, yoksa onun iyi olmadığını gösteren yerler değildir. Dünya, Tanrı'nın kötü bir haritasıdır. Ancak kötü bir Tanrı'nın haritası değildir.[79]

3.5 Ahlâkî Kötülük

Aquinas, fiziksel dünyada inayete uygun bir nedenselliğin varlığını kabul ederek, meydana gelen hadiseleri, varlıkların kendi potansiyellerini gerçekleştirme çabasına bağlamıştı. Aristoteles'in kavramlarını kullanacak olursak, her varlık "entelekheia"sını gerçekleştirmek için bir "energia" ortaya koymak durumundadır. Ancak bu bazı varlıkların kemali anlamına gelirken bazılarının zevali anlamına gelmektedir. Biz insanlar ise, bu şekilde işleyen dünyada hoşlandığımız, arzuladığımız olayları iyi, arzulamadığımız olayları ise kötü olarak isimlendirmekteyiz. Ona göre, bu işleyişte kötü olan bir şey yoktur, en azından insanların kötü olarak gördükleri ya bir yanılgıdan ibarettir, yahut da insanlar her ne kadar hoşlanmadıkları bir durum ortaya çıktığı için onu kötü olarak adlandırsalar da, bu kainat için son derece iyi olan bir amaca hizmet etmektedir.[80] Söz konusu işleyişin neticesinde bazı insanların hoşuna gitmeyen durumların oluşması ise kaçınılmazdır. Bunu bir cümlede şu şekilde özetlemek mümkündür: Her ne kadar istenmeyen hadiseler yaşansa da tabiatta mey-

79 McCabe, *age.*, s. 92.
80 Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, 3.3.1.

dana gelen her şey bir hayrın ortaya çıkması için meydana gelmektedir.

Fizikî kötülükler için yapılan bu izahı bir ölçüde ikna edici bulabiliriz. Ancak aynı şeyi ahlâkî kötülükler için söylemek mümkün müdür? Ahlâkî kötülükler neticesinde meydana gelen kötülükler karşısında daha fazla iyilik meydana gelmekte midir? Fizikî kötülüğün büyük ölçüde, yatay nedensellikten kaynaklandığını belirten Aquinas, ahlâkî kötülüğün metafizik kökeni için nasıl bir temellendirme yoluna gitmektedir? Öncelikle bunu ele almaya çalışalım.

E. Gilson (1884-1978), Ortaçağ teologlarının, Yunan ahlâk öğretisinde doğru kabul edilen her şeyin muhafaza edilmesine azamî ihtimam gösterdiklerini; hatta onların bu alanda kendilerinin ilâve ettikleri şeyleri diğerlerinden ayırt etmenin kolay olmadığını belirtmektedir. Ona göre, söz konusu teologlar Hıristiyan ahlâkını doğrudan ilgilendiren konularda bile, hangi noktalarda seleflerinden ayrıldıklarını fazla açığa kavuşturmazlar. Gilson, "Onu kendimize rehber edinecek olursak, bu yönde ulaşılabilecek en uç noktaya gidebileceğimiz hususunda emin olabiliriz."[81] diyerek Aquinas ve diğer Ortaçağ düşünürlerinin bu konulardaki değerlendirmelerinde büyük ölçüde Yunan düşünce geleneğine bağlı kaldıklarını özellikle vurgulamaktadır.

Aquinas, "insanların işlerinde masumların acı çekmesinden başka ilahî inayete karşı muhalif görünen başka bir şey yoktur."[82] diyerek daha önce yer yer işaret ettiğimiz üzere kötü olay ve olguların realitesini kabul etmektedir; aynı zamanda söz konusu fenomenlerin ne kadar can yakıcı olduğunun farkında bulunduğunu göstermektedir. Elbette bir yerde soykırım olmuşsa Aquinas veya Aquinasçı bir kimse amiyane tabirle "Bakmayın siz o insanların bu şekilde acı çekiyor görünmelerine, aslında bu durum bir sanrıdan baş-

81 Gilson, *age.*, s. 290.

82 Aquinas, *Commentary on The Book of Job*, Prologue, translated by Brian Mulladay, www.opwest. org/Archive/2002/Book of Job/tajob.html edited and html-formated by Joseph Kenny, O.P.

ka bir şey değildir." dememektedir. Ancak Aquinas'ın ahlâkî kötülükten anladığı şey, günümüz insanın anladığı şeyden farklıdır. Günümüzde insanlar, daha çok insanların yaptığı fiillere bakıyorlar, eğer bu fiiller birisine veya bir şeye zarar veriyorsa onu kötü olarak nitelenmektedirler. Aquinas ise, ahlâkî konularda kişinin kendisini uygun bir niyetten geri bırakmasının kötülük olduğunu düşünmektedir. Kötülük, sadece bir arzudan dolayı değil, aksine arzuya bitişmiş bir noksanlıktan dolayı kötülüktür. Ona göre, farklı niyetlere yönelmiş iki karşıt fiil sağ ve sol gibi birbirinden farklıdır. Aquinas bununla sonuçları aynı olsa bile niyetleri farklı olan fiillerin ahlâkî statüsüne yaptığı vurguyu dile getirmektedir.[83] Ona göre, burada da bir yoksunluk söz konusudur, ancak buradaki yoksunluk fizikî dünyada olduğu gibi bir tarafın bozulmasıyla diğerinin yetkinleşmesi şeklinde gerçekleşmemektedir. Yoksunluk niyette meydana gelmektedir.[84] Ahlâkî kötülüğün de bir tür yoksunluk olduğunu belirten Aquinas, ancak fizikî kötülükte olduğu gibi, bunun yapıcı etkisinden bahsedilemeyeceğini kabul etmektedir; dolayısıyla, ahlâkî kötülüklerin fizikî kötülükler kadar kolay savunulamayacağının farkında görünmektedir.

Ona göre, fiildeki kusurlar veya eksiklikler varlığın kendisindeki bir eksiklik veya kusurdan ileri gelmektedir; fakat bu defa varlıkta eylemsel kötülüğün kökeni olan kusur, istemli ve özgür iradeden kaynaklanan bir eksikliktir. Çünkü ondan sudûr eden, özgür iradeden kaynaklanan kötülüklerdir. Ancak tabiî fillerdeki eksiklikler gibi, söz konusu kusurun bizzat kendisi eksiklik veya yoksunluk olarak görülmemelidir; çünkü eğer bu kusur, fiziksel varlıklarda olduğu gibi bizzat kötü olarak görülürse özgür varlıklardan bahsedemeyiz. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, kusur iradenin kendisidir, seçme yetisinin kendisidir; yoksa faildeki fizikî bir eksiklik değildir.[85] Fakat, eğer kötülük özgür irade kötülüğü ise ve sebebi de özgür irade ise, burada bir kısır döngü oluşmaktadır.

83 Bkz. Aquinas, *On Evil*, s. 74.
84 Aquinas, *age.*, s. 74.
85 Aquinas, *age.*, s. 74.

Bu durumda, ahlâkî kötülüğün metafizik kaynağının ne olduğu sorusunun sorulması gerekir?

Konuyla ilgili olarak Aquinas şöyle demektedir:

> İradedeki bazı kusurları önceden mütalaa et. Tercih fiilinin öncesinde bulunan kusur bizzat eksikliğin kendisidir. Ve bu şu şekilde izah edilmektedir: Her nerede olursa olsun bir faktör kural olarak varsa ve diğerlerini ölçüp ayarlıyorsa, bir şeydeki iyilik onu ölçen, kuralları koyanın kurallarına uymasından ileri gelmektedir. Ortaya çıkan kötülük bu kurala göre meydana gelmemiş olmasından ve ölçüye uymamaktan kaynaklanmaktadır.[86]

Aquinas, bu kuralların akıl ve ilahî kanunlar olduğunu düşünmektedir. Aquinas'ın varlık katmanlarına dair görüşünü düşündüğümüzde bu katmanlardaki her bir varlığın kendine özgü tabiatı olduğunu biliyoruz. Bu ayrılık ay-altı ve ay-üstü âlemin ayrılığı ile başlamakta, daha sonra ay-altı âlemdeki her varlık bir türe dahil bulunmakta ve bu türün niteliklerini de taşımaktadır. İnsan da tabiatı itibariyle akıllı bir varlıktır. Dolayısıyla belli ahlâkî ilkeleri de tespit edebilecek niteliktedir. Ona göre, akıllı bir varlık olmamızın yanı sıra din de aklın ilkeleriyle çatışmayan birtakım hükümler getirmektedir. Şu halde, bizim doğamız kendine mahsus insanî vasfını akıldan devşirir. Şayet bu doğru ise, böyle olunca ahlâkî iyiyi ve erdemi "doğamıza mutabık olan şey" olarak tanımlamak onların "akla mutabık olan şeyler" olarak tanımlanmasıyla eş anlamlıdır.[87] O, bu düşünceleriyle ahlâkî alanda da akılcı bir düşünür olduğunu göstermiş olmaktadır. Gilson, bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

> Çünkü hakîkate uygun eylemde bulunma, doğru olanı yapmak, yani, kötülük işlemek ilâhî yasadan uzaklaşma anlamına geldiği gibi, eylemimizi şer'an (ilâhî yasayla) belirlenmiş yasaya uygun hâle getirmek demektir. Tanrı'nın, aklın yaratıcısı olduğunu hatırlarsak, aklın vaz'ettiğini ihmal etmenin Tanrı'nın vaz'ettiğini ihmal etmek anlamına geldiğini görürüz. Aklın koyduğu kurallara muhalefet etmek, doğaya muhalefet etmek anlamına gelir ve aynı zamanda bu muhalefet, doğanın yaratanına kadar uzanır.

86 Aquinas, *age.*, s. 79; Maritain, *age.*, s. 24.
87 Gilson, *age.*, s. 291.

> Şu halde iki değil sadece bir tane günah tanımı vardır; çünkü insan fiilinin en yakın kaidesi olan aklın kurallarını ihlâl etmek, bu fiilin ilk ve en temel kaidesi durumunda bir kuralı, yani ezelî yasayı, bir anlamda Tanrı'nın aklından başka bir anlama gelmeyen bir yasayı ihlâl etmek anlamına gelir.[88]

Dolayısıyla insanın fiillerinin iyi olabilmesi için bu kuralları göz önünde bulundurması gerekir. Sözgelimi, bir mühendis bina yaparken mühendislik biliminin kurallarına uyarak işini yaparsa, bu binada çok fazla sıkıntı çıkmayacaktır. Eğer bina depreme dayanıksız olarak yapılırsa, bu, mühendisin veya diğer çalışanların söz konusu kurallara riayet etmemesinden dolayıdır. Şüphesiz insan, tabiatı gereği ihtiras ve öfke taşımaktadır. Ancak, insan öfkesini ve ihtiraslarını ortaya koyarken bunu akıl ve ilahî kanunlarla belirlenen kurallara göre yapmalıdır. Eğer insan bunu yapmaz, yani bu ölçülere uymaz ise, aklın ve Tanrı'nın koymuş olduğu kuralları çiğnemiş olur. Bu da onun için bir yoksunluk ve kusurdur. Özetle, eksiklik ve kusur, kuralları ve ölçüleri ciddiye almamaktır.[89]

Burada Aquinas'ın ele aldığı kusur veya eksiklik ilk neden olarak özgürlüğün kendisine sahiptir. O isterse, harekete geçer istemezse geçmez; isterse kurallara uyar, istemezse uymaz ve sonuçta bu kusurlar meydana çıkar. Burada onun kastettiği zamanla, fiil işlendikten sonra vuku bulan kusur değildir. O bununla öznenin herhangi bir tercihte bulunmadan önceki durumundan, ontolojik düzeninden bahsetmektedir. Fiilin ortaya çıkma sürecini göz önüne aldığımızda henüz burada ontolojik olarak ilk safhada bulunmaktayız. Bu noktadan daha geriye gitmemiz imkânsızdır. Bu durumda artık kusur, özgürlüğün kendisi olmaktadır. Ahlâkî kötülüğün sebebi insanın seçme gücüne sahip olmasıdır.[90]

Bu noktada Aquinas'ın belirtmek istediği bir hususu açmakta fayda görünmektedir. Aquinas, ahlâkî kötülüğün onto-

88 Gilson, *age.*, ss. 292-293.
89 Aquinas, *On Evil*, s. 125; Maritain, *age.*, s. 25.
90 Aquinas, *age.*, s. 106; .Maritain, *age.*, s. 26.

lojik kaynağı olarak özgür iradenin kendisini görmesine karşın, Tanrı'nın bunu yaratmış olmasının kendi başına bir kötülük olmadığını iddia etmektedir. O, kötülüğün, söz konusu iradenin tercihte bulunurken aklın ve dinin kurallarını göz önünde bulundurmamasından kaynaklandığını ileri sürmektedir.[91] Bu büyük kusur diyor Aquinas, kurala gereken dikkati göstermemenin meydana getirdiği kusurdur. Bu eksiklik tek başına ele alındığında bir kusur değildir; çünkü ahlâkî olarak iyi olan fiilin birtakım nitelikleri bulunmaktadır.[92] Tam iyilik ya da ideal iyilik bu fiilin iyiliğini, iyiliğin yoksunluğu ise, kötü olmasını belirlemektedir. Salt metafiziksel düzlemde bu sıfatları bir fiile veremeyiz; zira metafiziksel durum özgürlük durumudur. Aquinas, kişinin ontolojik olarak özgür olmasının bir kötülük olarak görülemeyeceğini, ayrıca öznenin her daim aklın ve şeriatın kurallarını gözetmek değil, sadece fiilini icra ederken bu kuralları dikkate alması, bunlara uygun hareket etmesi gerektiğini belirtmektedir.

Ancak Aquinas'a göre, niyetin de fiilin bir parçası, hem de en önemli parçası olduğunu unutmamamız gerekir. İradede önceden var kabul edilen başarısızlık, günahtan önce ne hata içeren bir günah, ne de hatadan kaynaklanan bir kötülüktür; aksine sadece yokluktur. Fakat iradenin bir fiili gerçekleştirme esnasında bu kuralı göz önünde bulundurmaması o tek olguda kötülük olmaktadır.[93] Burada üzerinde durulan iradeyi hiçlik iradesi olarak ifade edebiliriz. Ancak Maritain'in belirttiği gibi, burada paradoksal bir durum bulunmaktadır. Bir taraftan henüz hareketin oluşmadığı bir ontolojik an anlatılmaya çalışılırken, söz konusu an yine bir eylemle ifade edilmektedir.[94]

İmdi, ahlâkî kötülüğün nasıl meydana geldiğini açıklığa kavuşturmak için en önemli mesele, ontolojik durumdaki özgürlükle, özne tarafından kullanılan özgürlük arasındaki ilişkinin ne şekilde birbirine bağlanabileceğini izah etmektir. İlk

91 Aquinas, *age.*, ss. 142-143.
92 Maritain, *age.*, s. 26.
93 Aquinas, *age.*, s. 72.
94 Maritain, *age.*, s. 34.

durumda özgürlük söz konusudur. Burada henüz günah söz konusu değildir; ama günah için bir zemin, kök oluşturmaktadır. O bir hiçliktir; kuralı ciddiye alma yokluğudur. Dolayısıyla belirtilen aşamadaki vaziyetin sadece yokluk olduğunu söylüyoruz. Aynı zamanda söz konusu yokluğu meydana getirmesi için sadece kişinin kendisi yeterli olmaktadır. Bahis konusu eksiklikte iradenin tamamen özgür olması yeterlidir. Bu bir hiçlik, yokluk durumudur; var olan sadece harekete geçme inisiyatifidir.[95]

Bu durumda şu açıklığa kavuşmuş olmaktadır: Aquinas'a göre, günah veya ahlâkî kötülük, aklın ve şeriatın kurallarına gereken ehemmiyeti vermeme özgürlüğünden ileri gelmektedir. Diğer bir söyleyişle, günah, insanın iradesi ile Tanrı'nın iradesinin farklılaşması sonucu ortaya çıkmaktadır.[96] Böylelikle Aquinas ontolojik olarak kişinin tercihini herhangi bir yönde yapmadığı durumda tamamen özgür olduğunu kabul etmektedir. Öznenin tercihini yaparken aklın ve dinin kurallarını dikkate almadan yaptığı fiillerde ise sorumluluğun tamamen özneye ait olduğunu, dolayısıyla ahlâkî kötülüğün Tanrı'ya atfedilemeyeceğini iddia etmektedir.[97] Ona göre, kabahatli fiillerde bulunan kötülük, kendine özgü bir kusura sahiptir; çünkü o önemli ve sorumlu olduğu fiilinde yetersiz olduğunda kusur işleyen bir kimseye atfedilmektedir.[98] Aquinas, burada ahlâkî kötülüğün nedenini izah ederken şu şekilde bir saptama yapmaktadır: "Biz fizikî olaylarda nedenden bahsettiğimizde, etkiyi meydana getiren bir önceki hareket ettiriciye bakarız. Çünkü etkinin meydana gelmesine bir önceki neden yol açmıştır. Ancak ahlâkî kötülükte ise, harekete geçiren ile harekete geçen aynıdır."[99] Aquinas, İbn Sînâ'ya da atıfta bulunarak ahlâkî fillerin şu özelliğine vurgu yapmaktadır: Ahlâkî fillerin ortaya çıkması için bazı sebepler bulunmalıdır. Sebepler bulunmadığı zaman kuvveden fiile çıkış olmaz. Ne

95 Maritain, *age.*, s. 32.
96 Bkz. Aquinas, *age.*, s. 261.
97 Aquinas, *age.*, s. 84.
98 Aquinas, *age.*, s. 72,148; *Summa Theologica*, 1a.xlviii. 5
99 Aquinas, *On Evil*, s. 148.

var ki sebeplerin varlığı, ahlâkî fiillerin meydana gelişi için yeterli değildir; bununla birlikte iradenin de o yönde hareket etmesi gerekir.[100]

Kötülükte Tanrı'nın bir etkisi görülecekse, bu ancak onun kötülük yapma ihtimali olan bir varlığı yaratması ve onu varlıkta tutmasında görülebilir. Ancak Aquinas tabiî fiillerdeki yoksunluğu ve yetkinliği tamamen Tanrı'ya atfetmesine karşın, ahlâkî fiillerde iyiliği Tanrı'ya atfetmekte ve kötülüğün insanların özgür iradesi tarafından yaratıldığını savunmaktadır.[101] Burada Aquinas'ın insan iradesine güçlü bir vurgu yaptığı anlaşılmaktadır. İnsanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu kabul eden düşünür, cebri bir anlayıştan uzaklaşmakta, insanın ezelde yazılmış olan bir senaryoyu oynadığı şeklindeki anlayışı bütünüyle reddetmektedir. İslâm dünyasında Mu'tezile ve Mâtürîdiyye'nin paylaştığı anlayışa yakın bir görüşü savunmaktadır.

Aquinas'ın insanların birtakım ahlâkî kötülüklere neden olmalarına karşın, nihai olarak iyiliğin onlarda galip geleceğine dair aşırı bir iyimserliği vardır. Ona göre, büyük ölçüde çoğalmalarına karşın, kötülükler bütün iyilikleri tüketemezler.[102] Günahkâr bir kimse, O'nun yaratıklarına karşı yıkıcı davranmak suretiyle Tanrı'ya karşı çıkmaya yeltenebilir; ancak bu konuda insan, ilâhî gücü kırabilecek veya Tanrı'nın iradesinin tahakkukunu engelleyebilecek bir varlık olarak görülemez. İnsan, tayin edilmiş olan bu düzeni ancak Tanrı izin verdiği zaman ve izin verdiği kadar bozabilir.[103]

Aquinas, bu konudaki görüşlerini daha iyi izah etmek için İbn Sînâ'dan mülhem olan şu tasnifi yapar: Birinci iyilik, kötülük tarafından bütünüyle bertaraf edilen iyiliktir; yani kötülük tarafından aşındırılmış iyilik. Böylece aydınlık karanlıkta kaybolur ve görme de körlükte kaybolur.

100 Aquinas, *age.*, s. 255.
101 Aquinas, *age.*, s. 148.
102 Aquinas, *age.*, s. 74.
103 Gilson, *age.*, s. 300.

İkincisinde, ne tamamen yok edilen, ne de tamamen azaltılan, yani kötülüğe bağlı olan iyilik; sözgelimi, karanlık tarafından tahrip edilmemiş aydınlık.

Üçüncüsü, zarar görmüş ama ortadan kalkmamış olan iyilik, bu belli bir tarzda hareket edebilen öznenin durumu gibidir.[104]

Aquinas, varlıkların zaman zaman kendilerini yetkinleştirme yolunda birtakım engellerle karşılaşabileceklerini ancak bunların iyiliği bütünüyle ortadan kaldıramayacağı kanaatindedir.[105] Ona göre, karşıt istidatlar belirsiz olarak bir araya gelmeleri durumunda istenilen doğru istidatlar kaçınılmaz olarak zayıflasa da, bütünüyle yok olmayacaktır. Kök, yani bir şeyin özü daima kalacaktır. Şayet güneş ile hava arasına sonsuz büyüklükte mat bir perde konulacak olursa, havanın berraklığında büyük bir kayba yol açılabilir; fakat havanın geçişken tabiatı kaldığı sürece bu nitelik bütünüyle kaybolmayacaktır.[106]

Benzer şekilde, eğer günah aşırı derecede birikirse, ruhun olumlu yöndeki faaliyetleri bu yüzden zayıflayacaktır. Aquinas, günahların bizimle Tanrı arasındaki engelleyici perdeler gibi olduklarını, onların Tanrı ile bizi ayırdığını ileri sürmektedir. Ancak ona göre, günaha dalmış olan bir kimsenin her zaman için bulunduğu durumdan kurtulacak yetiyi içinde barındırdığını belirtmektedir. Maddî varlıklardan bir şeylerin eksilmesi ile zamanla o şeyin ortadan kalkacağını belirten Aquinas, aynı durumun ruha dair olaylar için söylenemeyeceğini belirtmektedir. Bunu şu şekilde örneklendirmek mümkün görünmektedir: Bir kaya iklim ve diğer çevre koşulları nedeniyle ufalarak tamamen toprak haline gelebilir. İlk başta var olan kaya artık yoktur. Ancak günahın ruh üzerinde yaptığı tahribat bu şekilde değildir. Günah sayesinde azalan insan özü, rasyonel varlık olarak doğuştan insanın içinde tabiî bir eğilim olarak mevcuttur. O insanın tabiatını bütünüyle

104 Aquinas, *Summa Theologica*, 1a.xlviii.4.
105 Aquinas, *age.*, 1a.xlviii.4.
106 Aquinas, *On Evil*, s. 79.

tahrip edemez; çünkü o tabiatın kendisini eksiltememektedir. Aquinas'a göre, mütemadiyen azalabilen erdemler olabilir; yani insan son derece büyük günahları peş peşe işleyebilir; ancak doğuştan doğru fiillere eğilim, kökten değişmeden kalacaktır.[107]

Aquinas'ın kötülük problemine karşı, özgür irade savunması yapıp yapmadığı hususunda Aquinasçı düşünürler arasında görüş birliği bulunmamaktadır. Maritain, Aquinas'ın özgür iradeye son derece güçlü vurgu yaptığını belirtirken, Davies ve McCabe gibi araştırmacılar, Aquinas'ın özgür irade savunmasının geçerliliğine inanmadığını belirtmektedirler; zira onlara göre özgür irade savunması sadece, Tanrı'nın, hareketlerini kontrol edemediği varlıklar yarattığını söylemektedir.[108] Richard Swinburne de Aquinas'ın düşüncelerinin bu konuda net olmadığını belirtmektedir.[109] Kanaatimizce Davies ve McCabe'nin endişeleri yersizdir. Her ne kadar Aquinas, Plantinga ve Swinburne gibi çağdaş teistlerin yaptığı gibi "özgür irade savunması" şeklinde açıkça bir savunma veya teodise ileri sürmese de, yukarıda belirttiğimiz gibi, o, ahlâkî kötülüğü ontolojik olarak özgür iradenin varlığına bağlamaktadır. Dolayısıyla Maritain'in belirttiği gibi bu özgür iradeye yapılan güçlü bir vurgudur.

107 Aquinas, *Summa Theologica*, Ia.lxxxv.2.
108 McCabe, *age.*, s. 80.
109 Swinburne, *Providence and The Problem of Evil*, Clarendon Press, Oxford 1998, s. 41.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
İBN SÎNÂ ve THOMAS AQUINAS'IN KÖTÜLÜK PPROBLEMİNE DAİR GÖRÜŞLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ ve SONUÇ

Kutsal kitap öğretilerinin bilinmesinden itibaren, teistler ve teologlar, oldukça çetin bir problemle karşı karşıya olduklarını fark ettiler. Bu, kadir-i mutlak ve merhamet sahibi Tanrı fikri ile dünyadaki can yakıcı birtakım olay ve olguların nasıl bağdaştırılacağı problemi idi. Hak edildiği düşünülmeyen acılar, yıkıcı felaketler ve insanların yol açtığı büyük yıkımlar kadir-i mutlak, adil ve merhametli bir yaratıcı ile uzlaşmaz görünmekteydi. Başlangıçta bu sorulara bir süre sessiz kalındı ve bunların rasyonel bir izahını yapmaktan kaçınıldı, "Tanrı'nın hikmetinden sual olunamayacağı" gerekçesiyle geçiştirilmeye çalışıldı.[1] Aslında bu problemin kaderi, felsefe-din ilişkilerinin genel kaderinden bağımsız görünmemektedir. Hıristiyanlık teistik bir din olarak yayılmaya başladığında, ilk dönemlerde felsefeyi dinden uzak tutma çabaları görülmektedir; ancak zamanla kendini savunma ve başkasına anlatma gayretine girişildiğinde felsefeye olan yaklaşım da değişti. Çünkü dinî önermelerin temellendirilmesinde felsefenin sağladığı geniş imkânlar teologlara da oldukça cazip gelmekteydi.

Kötülük problemini ele alan ilk Hıristiyan teologlar da felsefeyle ilişkiye geçtiklerinde Platon'un, Aristoteles'in ve Yeni Plâtonculuk'un görüş ve düşüncelerini önlerinde hazır buldular. Bu düşünürlerin meseleyi izah tarzlarında farklılık olmakla birlikte, hepsi varlıkta asıl olanın iyilik olduğu, kötülüğün âraz olduğu hususunda hemfikirdirler. Dolayısıyla bütün formlar, varlıklar bir şekilde iyilikten pay almışlardır.

1 Errol E. Harris, *The Problem of Evil*, Marquette University Press, Milwaukee 1977, s. 1.

Kötülük ise, varlıktan az pay almaktır ya da bir miktar iyiliğin yoksunluğudur. Fakat kötülük sadece iyiliğin noksanlığı değil, bulunması gereken iyiliğin noksanlığıdır. Bir miktar kötülüğün bulunması ise, büyük ölçüde dünyanın ontolojik yapısından kaynaklanmaktadır.[2] İbn Sînâ ve Aquinas da büyük ölçüde sistemlerini bu temel üzerine inşa ettiler.

İbn Sînâ ve Thomas Aquinas'ın kötülük problemine yaklaşımlarının birbirine yakın olacağını öngörmüş olmamıza karşın, neredeyse tamamen benzer düşünceler ileri sürmeleri ve aynı örnekleri kullanmış olmaları oldukça şaşırtıcıdır. Bu durum, felsefenin, nasıl yığılarak ilerleyen bir bilgi olduğunun açık bir göstergesi olduğu kadar, aynı zamanda İbn Sînâ'nın Aquinas üzerindeki etkisini de göstermektedir.

İbn Sînâ ve Aquinas ile söz konusu düşünceyi savunan diğer kelâmcı ve felsefecilerin bu iddialarıyla kötülük problemini ne derece çözüme kavuşturdukları ayrı bir tartışma konusudur. Ancak onların bu düşüncelerini sanki bunlar, yeryüzünde hiçbir şekilde kötülük yoktur, şeklinde bir düşünce ileri sürüyorlarmış gibi anlamak doğru değildir. 20. yüzyıldan sonra Analitik felsefenin etkisiyle metafiziğe dair önermeler ve ifadeler günlük dildeki birer ifade gibi ele alınmış ve tahlil edilmeye başlanmıştır. Sözgelimi Mackie, İbn Sînâ ve Aquinas'ın kötülüğün yokluk olduğuna dair ifadelerini anlaşılmaz ve çelişkili bulmaktadır. Mackie, söz konusu düşünürlerin bir yandan kötülüğün bir illüzyon olduğunu iddia ettiklerini ancak daha sonra tutarsız bir şekilde bu illüzyona kötülük dediklerini belirtmektedir. Bu düşünürlerin ilk önce cüz'i kötülük yoktur dediklerini, ardından vardır ama bütüne bakıldığında yoktur, dediklerini ileri sürmektedir.[3]

Mackie'nin bu itirazları ilk bakışta yerinde gözükmektedir. Ancak İbn Sînâ, Aquinas ve benzer görüşleri savunan düşünürler kötülüğü bir fenomen olarak inkâr etmemekle beraber, ontolojik açıdan bir varlığa sahip olmadığını ifade etmektedirler. Onlar olaya ontolojik olarak bakmakta, kötülüğün kendi

2 Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, s. 37.
3 J. L. Mackie, "Evil and Omnipotence", s. 94.

başına bir varlığa sahip olmadığını iddia etmektedirler. Zira varlık alanında cansızlar, bitkiler, hayvanlar, insanlar var ama kötü diye bir varlık türü yok demektedirler. Günümüzde "kötü" olarak ifade edilen şeyi, arzu edilmeyen şey olarak gören düşünürler, bu anlamda neyin iyi neyin kötü olduğunun türlere göre değişiklik göstereceğini belirtmektedirler. Ayrıca tür içinde bile birisi için kötü olan bir durumun başkası için iyi olabileceğini ileri sürmektedirler.

Kısaca söylemek gerekirse, İbn Sînâ ve Aquinas kötülüğün ontolojik olarak varlığına karşı çıkmaları, onların yeryüzündeki acı verici hadiseleri birer yanılsama olarak gördükleri anlamına gelmemektedir.

Ancak İbn Sînâ ve Aquinas'ın "Kötülük yokluktur." iddiaları, günümüzde kötülüğün teizm için bir problem teşkil ettiğini düşünen ve iddia eden kimseler için ne ifade etmektedir? Karşıtlar, sorularını fizikî ve ahlâkî alanda sormaktadırlar. D. Z. Phillips konuyla ilgili itirazlarını sıralarken bütün örneklerini günlük hayattan vermektedir. Sözgelimi o, merhametli insanların yangında yardıma koştukları halde, kadir-i mutlak Tanrı'nın niçin müdahale etmediğini sormaktadır.[4]

Günümüzdeki anlamıyla Tanrı'nın kötülüklere niçin izin verdiği şeklindeki bir sorunun cevabı, İbn Sînâ ve Aquinas'ın fiziksel kötülüklere verdikleri cevapların arasında bulunabilir; çünkü burada artık çağdaş düşünürler ile filozoflarımız aynı şeylerden bahsetmektedirler. Bundan böyle bahse konu olan şeyler, seller, depremler, ölümler, yangınlar vesairedir. İbn Sînâ ve Aquinas evreni ay-altı ve ay-üstü âlem olarak ikiye ayırmaktalar ve ay-üstü âlem için kötülüğün söz konu olmadığını vurgulamaktadırlar. Kötülüklerin görüldüğü alan ise ay-altı âlemdir. Çünkü ay-altı âlem, kevn ve fesadın hüküm sürdüğü alandır. Burada mütemadiyen oluş ve bozuluş söz konusudur. Dolayısıyla değişimin, oluşun olduğu bu dünyada ilahî inayet gereği işler belli bir nizama göre meydana gelmektedir. Oluş ve bozuluşun sürekli

4 Benzer ifadeler için bkz. McCabe, *God and Evil*, s. 1.

aynı şekilde meydana gelişi, modern bir dille ifade edecek olursak, tabiî kanunların varlığına bağlıdır. Bu kanunların olması insanlar için bir lütuftur; zira eğer böyle olmasaydı insanlar geleceği öngöremezlerdi; geleceğe dair güvenli adımlar atamazlardı. Bu yüzden sonsuz inayet sahibi olan Tanrı insanlara düzenli bir dünya bahşetmiştir; ancak bu aynı zamanda dünyada zaman zaman arzu etmediğimiz şeylerin başımıza geleceği anlamına da gelmektedir. İki düşünür tarafından da verilen örneği tekrarlayacak olursak, onlara göre eğer ateşin, insanların hatta evrenin geneli için sayısız iyilikleri varsa, onun yer yer birtakım zararlarının olması da kaçınılmazdır. Çünkü ona verilen tabiat gereği eğer gücü yetiyorsa, karşılaştığı şeyi yutup küle çevirebilir. Onun belirtilen yakma özelliğinden biz değişik alanlarda faydalanıyoruz; ancak bazen onun söz konusu özelliği istemediğimiz neticelerin de meydana gelmesine yol açabilir. Ateş oturduğumuz evi yakabilir; ormanlarımızı küle çevirebilir; bir yangında çocuğumuzun ölümüne yol açabilir. Bu ilahî inayet gereği verilen kanunların zorunlu sonucudur. Dolayısıyla az miktarda kötülüğün bulunması, birçok hayrın meydana gelmesini sağlamaktadır. Şayet az miktardaki kötülük engellenirse çok olan iyilik de engellenmiş olmaktadır. Bu yüzden İbn Sînâ ve Aquinas'a göre, sonsuz inayet ve lütuf sahibi olan Tanrı'nın bir miktar kötülüğü yaratmış olması, O'nun *iyi bir varlık* olduğu iddiasına ters düşmemektedir.

Sözün özü, İbn Sînâ ve Aquinas tarafından, bazen iyiliğin kötülüğe eşlik etmesinin zorunlu olduğu vurgulanmaktadır. Buna göre eğer kötülük olmazsa iyilik de olmaz. Bir miktar kötülükten vazgeçmek için birçok iyiliğin de var kılınmasını engellemek gerekirdi. Bu ise ilahî inayete uygun değildir.

Mackie, filozofların bu izahlarının, kötülük niçin vardır? sorusunun cevabı olarak kabul edilebileceğini, lakin bunun beraberinde başka problemlerin ortaya çıkmasına yol açacağını belirtmektedir. O, bunun teizmin kabullerinden bazılarının sınırlandırılması anlamına geleceğini ifade etmektedir. Dolayısıyla ona göre, eğer teizmin Tanrı'sına atfedilen sıfatla-

rın bazılarından vazgeçilirse veya bunlar sınırlandırılırsa filozoflarca yapılan bu açıklama kötülükleri çelişkiye düşmeden izah edebilir.[5]

Mackie'e göre, böyle bir yaklaşımın kötülük probleminin çözümüne katkısı azdır ve açıkça Tanrı'nın kudretinin sınırlandırılmasına işaret etmektedir. Bu araçlar büyük ölçüde tabiî kanunlardır. Eğer Tanrı bir şey yapmak için araç olarak tabiî yasaları kullanmak durumundaysa, bu O'nun tabiî yasalara bağlı olduğu anlamına gelir. Ona göre, bu tez aynı zamanda tabiî yasaların Tanrı tarafından yaratıldığı teziyle de çelişir. Ancak buna olumlu cevap verilirse o zaman kötülük probleminde bazı tutarsızlıklar giderilebilir.[6] Mackie, kısaca aslında şunu demiş olmaktadır: Tanrı'nın sonsuz iyilik ve kudret sahibi olduğu iddiası ile bu izah çelişiktir. Bahsedilen izahın geçerli olması için bu düşünürlerin Tanrı'nın sonsuz kudret sahibi olduğu iddiasından vazgeçmeleri gerekir. Çünkü bu, Tanrı eş zamanlı olarak kötülüğü yaratmadan iyiliği yaratamaz demektir; dolayısıyla da Tanrı'nın gücünün belli bir sınırı vardır anlamına gelir.

Mackie'nin bu itirazı İbn Sînâ ve Aquinas'a yöneltilebilecek en ciddi itirazdır. Onun söz konusu iddiaları, bir anlamda teistlerin ya iddialarından vazgeçmeleri, yahut da süreç teizminin iddialarını kabul etmeleri gerektiği manasına gelmektedir.[7] Goichon ve Inati gibi bazı düşünürler, İbn Sînâ'nın Tanrı'nın kudretini sınırladığını iddia etmektedirler. Goichon, İbn Sînâ'nın farkında olmadan ilahi güce bir sınırlama getirdiğini ileri sürmektedir.[8] Inati ise, İbn Sînâ'nın böyle bir sınırlamayı kaçınılmaz olarak kabul ettiğini iddia etmektedir.[9] Ancak kanaatimizce bu değerlendirmeler yerinde değildir. Çünkü İbn Sînâ, "kudreti" Mackie gibi anlamamak-

5 Mackie, *age.*, s. 95.
6 Mackie, *age.*, s. 97.
7 Bu konuda bkz. Albayrak, *İbn Sînâ ve Whitehead Açısından Tanrı-Âlem İlişkisi ve Kötülük Problemi*, s. 233 vd.
8 A.-M. Goichon, *İbn Sînâ'nın Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, çev. İsmail Yakıt, Ötüken, İstanbul 2000, s. 45.
9 Inati, *age.*, s. 147; krş. Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı, Ankara 2001, s. 219.

tadır. Ona göre, Tanrı imkânın hiçbir türüne konu olmaz, sırf zorunluluktan ibarettir. Bunun anlamı, Tanrı'nın sırf bilgi, kudret ve irade olması ve bütün bunların da aslında varlık demek olmasıdır. Dolayısıyla bütün mevcutlar hiyerarşik bir düzen içinde nedensellik prensibine göre Tanrı'dan sudûr etmiştir. Tanrı bütün bakımlardan tam, hatta tamlığın ötesinde olduğundan onun fiilini yapması için herhangi bir şeyi beklemesi gerekli değildir. Aquinas'ın belirttiği gibi, eğer bu araştırmacılar Tanrı'nın "hikmete ve iyiliğe" en uygun olanından başkasını yaratamamasını bir sınırlama olarak görüyorlarsa, haklı olabilirler.[10]

Ayrıca, yaratılmışlara ait niteliklere sahip olmadığı ve yapmadığı için Tanrı'nın sınırlanmış olduğu da iddia edilebilir. Tanrı'nın bizzat kendisinin en mükemmel olduğu düşünüldüğünde, gerek ontolojik, gerekse mantıksal olarak O'nun kudretinin ilintili olduğu şeylerin, en azından kendi zâtından eksik olacağı aşikârdır. Diğer bir deyişle, O'nun kudretinin kendisi kadar veya kendisinden mükemmel olan bir şeyle ilintili olması imkânsızdır. Bu nedenle filozoflara ait olan, ilahî irade ve kudretin imkânsız olanla ilintili olmadığı iddiasının, ilahî irade ve kudreti sınırlamakla itham edilmesi hakkaniyete uygun düşmemektedir. Zira bu sınırlılık, irade ya da kudretten değil, mümkünün doğasından, yani mahdut oluşundan kaynaklanmaktadır.[11]

Hâsılı, Goichon ve Inati, kudret kavramını Tanrı için kullanılan anlamından daha geniş anlamda kullanmaktadırlar ve bu da dilden kaynaklanan bazı problemler ortaya çıkarmaktadır.

Aynı zamanda İbn Sînâ ve Aquinas Tanrı'nın Hakim-i Mutlak olduğunu iddia etmektedir. Tanrı'nın sınırsız bilgisinin neticesi olan bu düzen daha hayırlı olduğu için bu şekilde takdir edilmiştir. Onlar bakışlarımızı tüm kâinata çevirmemizi istemektedirler. Onlara göre ferd için, tek tek varlıklar için "kötü" gördüğünüz şeyler bütün açısından bakıldığın-

10 Aquinas, *Summa Theologica*, Ia. xxv.1.
11 Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, s. 77.

da iyidir, hayırlıdır; zira Tanrı'nın inayetiyle meydana gelmiş olan dünyada her bir tikel varlık kendi kemaline doğru ilerlerken bütünde bir uyum ortaya çıkmaktadır. Aquinas'a göre Tanrı, dünyada bu varlıkların düzenli bir şekilde kendilerini gerçekleştirmeleri için onlara uygun bir ortam oluşturmalıdır. Bunun yolu da mütemadiyen onların tabiî seyrine müdahale etmekten değil, aksine onlara imkân tanımaktan geçmektedir. Dolayısıyla başarısız olma ihtimali olan zaman zaman başarısız olacaktır.[12]

Swinburne, Aquinas'ın bu iddialarını ele alıp onların uzantılarını ortaya koymaktadır. Ona göre, eğer insanların birbirine yardım etme duyguları ve davranışları gelişecekse, tabiat kanunlarının düzenli olarak işlemesi gerekir. Zira çıkan bir yangında insanları her defasında Tanrı mucizevî olarak kurtarsaydı, bu durumda insanlar mağdurları kurtarmak için hiçbir şey yapmayacaklardı ve bu onlar için makul bir davranış olacaktı. Aynı şekilde, insanlara sadece bir kişiyi incitme imkânı verilip de, öldürme imkânı verilmemiş olsaydı yine ona çok fazla özgürlük verilmiş olmazdı. Swinburne, böylece hem tabiî hadiseler sonucu meydana gelen olayların varlığını, hem de insanların iradelerini kullanarak yaptıkları bazı dehşet verici hadiselerin daha büyük iyilik için gerekli olduğunu söylerken, adeta Aquinas'ın yukarıdaki iddialarını şerh etmektedir.[13]

İbn Sînâ ve Aquinas'a yapılacak en büyük itiraz onların bu izahlarının felaketlere maruz kalmış insanlara çok fazla bir şey söylemediğidir. Zira meydana gelen felaketlerden çoğunlukla en zayıf ve korumasız olan kimseler zarar görmektedir. Sözgelimi depreme dayanıklı bir konutta oturma imkânı bulamayanlar, sellerde evlerin bodrum katında yaşayanlar daha çok zarar görmektedir. Hakeza, toplumda zulme uğrayanlar yine en korunmasızlar ve kimsesizler olmaktadır. Kötülüğü bir problem olarak ortaya çıkaran psikolojik dinamik de bü-

12 Aquinas, *Summa Theologica*, Ia. xlviii. 2. 3.
13 Bkz. Swinburne, *Providence and The Problem of Evil*, s. 170.

yük ölçüde budur. Çünkü insanların vicdanında bu olayların başka türlü olmasını arzulayan bir bulunuş yer almaktadır.

Ancak acı ve ızdırap veren hadiselerin herkes üzerinde benzer duygu ve düşünceler uyandırdığını iddia etmek güçtür. Bazı acı verici hadiseler karşısında insan zihninde birtakım soru işaretleri oluşmasına karşın, tarihte, söz konusu hadiseler neticesinde inancı güçlenen kimselere de sıkça rastlanmaktadır. İslâm'ın ilk tebliğ çağında Müslümanlar ve Ortaçağ tarihinin önemli bir kısmında Hıristiyanlar inançlarından dolayı türlü eza ve cefaya, eziyet ve işkencelere maruz kaldılar. Bu durum onların Tanrı'ya imanlarını sarsmadı, aksine kuvvetlendirdi. Felaketlerle karşı karşıya kalan müminler, bu felaketlerle Tanrı'nın varlığı arasında bir çelişki görmediler ve bu çelişkiden hareketle imanlarını sorgulamadılar.[14]

İbn Sînâ ve Aquinas, şu hususa başarılı bir şekilde dikkat çekmektedirler: İnsanlar dünyayı yorumlarken genellikle son derece antroposentrik bir bakış açısıyla olaylara yaklaşmaktadır. Bu yüzden çoğu zaman kar, yağmur, kuraklık, deprem, yangınlar "kötü"; buna karşın, güneşli hava, yavaş yavaş yağan yağmur "iyi" olarak nitelendirilmektedir. Bu sınıflandırmada insan kendini ölçüt olarak kabul etmekte ve değerlendirmelerini buna göre yapmaktadır. Oysa, son dönemlerde yapılan bazı araştırmalar göstermektedir ki, doğal yaşamda avcısı yok olan canlı türlerinin varlığı zamanla sona ermekte ve evrimini tamamlayamamaktadır. Sözgelimi, Afrika'da son derece büyük bir alanda yaşayan bazı geyik türlerinin kontrol altına alınması sonucu, önce yırtıcılar tarafından avlanmadıkları için çoğaldıkları; ancak zamanla eskisi kadar hastalıklara dayanıklı olmadıkları ve boynuzlarının bile eskisi gibi uzamadığı görülmüştür. Bundan dolayı, bugün artık ekoloji bilimi evrende oluş kadar bozuluşun da iyinin olması için gerekli olduğunu tespit ederek düşünürlerimizin iddialarını desteklemektedir.

14 Aslan, "Kötülük Problemi: Spekülatif-Teorik Yaklaşıma Karşı Dinî-Pratik Yaklaşım", s. 107.

Dünyada tabiî yasaların hâkim olduğunu ve bu yasaların şaşmaz bir şekilde işlediğini iddia eden başka düşünürler de bulunmaktadır. Bu düşünürlerin başında Spinoza gelmektedir. Mutahharî'ye göre, bu düşünürler evren kurallarını, evrene hâkim kanunlar olarak kabul eder, bunlara ilimden doğan bir itaat gösterir, fakat bu itaatte bir ağırlık, bir hoşnutsuzluk sezilir. Oysa, ona göre dinî gelenekten düşünürlerin izahlarında durum böyle değildir. Onlarda soğuk ve gamlı itaatin yerini hayatın şevk, içtenlik ve neşe kesilmesine yol açan sıcak bir karşılama alır.[15] Elbette bu yaklaşım belli bazı inanç önermelerini zihnen kabul etmiş, kalbi ve gönlü tatmin olmuş kimseler için yeterli olabilir. Ancak Hume, Mackie, Phillips gibi ateist veya agnostiklerin bu izahı yeterli görmeyecekleri açıktır. Mutahharî onların tatmin olamama sebeplerini açıklarken aynı zamanda geleneksel bakış açısıyla, yukarıda adı geçen modern dönem düşünürlerinin meseleye yaklaşımını da göstermektedir. Ona göre insanların çoğu Yaratıcı'yı evren vasıtası ile tanırlar. Onların bilgilerinin dayanağı evrendir. Böyle bir bilgi, eksik kalan bir bilgi olarak kalır ve tabiatıyla, bilgilerinin dayanağı olan alanda bilmedikleri şeylerle karşılaştıklarında ister istemez tedirginlik duyarlar. Onların söz konusu durumdan kurtulabilmeleri için de bu konularda inceleme yapmalarından başka bir yol yoktur; zira bu kimseler Tanrı'ya giden yolun sadece dış dünyadan geçtiğini düşünmektedirler. Onlar, Tanrı'yı evren aynasında görürler, bu sebeple de aynanın yüzünde bir leke gördüklerinde, bu durum, seyrettiklerine karşı bakış açılarını da etkiler. "Oysa evreni Allah aynasından görebilseler, diğer bir deyişle yukarıdan seyredebilselerdi, aşağıdan görünen bütün eksiklikler ve çirkinliklerin silinip gittiklerini göreceklerdi. Bu çirkinlik ve eksikliklerin bir tür görüş ve bakış eksikliği ve yanılgısından ileri geldiği anlaşılacak idi."[16] Mutahharî'nin belirttiği gibi, "kötülük meselesine" bakışımız büyük ölçüde dünya görüşümüzle ilişkilidir. Bu yüzden Kur'ân, yeryüzüne inen ilk ayetinde kâinatı Allah'ın ismiyle okumamız konusunda bizi uyarmaktadır. Dolayısıyla

15 Mutahharî, *Adl-i İlâhî*, s. 102.
16 Mutahharî, *age.*, s.113.

Tanrı'nın adil ve merhametli oluşunu, dünyadaki hadiseleri gözlemlemek suretiyle teste tabi tutmak, en azından dindar bir kimse için eksik bir bakış açısıdır.

İbn Sînâ ve Aquinas, ister yaratma, ister sudûr şeklinde olsun dünyanın salt iyi olan bir Tanrı tarafından yaratıldığını, insanların bakış açılarının mahdut olması hasebiyle olayları yeterince sağlıklı değerlendiremediklerini, evrende nizam ve intizamın cari olduğunu, insana özgürlüğün verilmiş olmasının son tahlilde iyi olduğunu iddia etmeleri, onların görüşlerinin Kur'an ve Kitab-ı Mukaddesle büyük ölçüde örtüştüğünü göstermektedir.

İbn Sînâ ve Aquinas'a karşı ileri sürülen bir başka itiraz da kötülüklerin çoğunlukta olduğu şeklindedir. Bu itiraz şu şekilde dile getirilmektedir: "Eğer kırmızılığın bilinmesi için kırmızısızlık zorunluysa, bu şart, çok küçük bir parça hariç, bütün evrenin kırmızı olması durumunda bile, yine de yerine getirilmiş olurdu. Benzer şekilde, şayet iyiliğin karşıtı olarak kötülüğün bulunması gerekiyorsa, çok az bir kötülük bunun için yeterlidir."[17] Bu görüşü ileri sürenler dünyanın kötülüklerle dolu olduğunu iddia etmektedirler. Bilindiği üzere Voltaire'in Leibniz'i eleştirmek, hatta alaya almak için yazdığı *Candide*[18] adlı eserde adeta yeryüzüne kötülük akmaktadır.

İbn Sînâ insanların çok olma ile çoğunlukta olmayı birbirine karıştırdıklarını iddia etmektedir. Yeryüzüne baktığımızda birçok kötü durum görebiliriz. Ancak bunlar hiçbir zaman çoğunluğu oluşturmazlar. Sözgelimi, kolu olmayan, bacağı olmayan, özürlü doğan insanlar hiçbir zaman çoğunlukta değildirler. İbn Sînâ, cahillik türünden eksikliklerin bazen çoğunlukta olabileceğini ancak bunun varlık türünden olmadığını belirtmektedir. Ona göre, "Bu kötülükler, sözgelimi geometriyi bilmemek ve mükemmel bir güzelliğin kaybolması gibi, ilk yetkinliklere ve onları takip edip yararı açık olan yetkinliklere

17 Mackie, *age.*, ss. 96-97.
18 Voltaire, *Candide Yahut İyimserliğe Dair*, çev. Fehmi Baldaş, Maarif Vekâleti, Ankara 1944.

zarar vermeyen şeylerdir. Bu kötülükler, failin fiili değildir. Bilakis, kabul edenin istidatlı olmadığı veya kabule hareket etmediği için, failin onu yapmamasından kaynaklanır. Bunlar 'fazlalık"ve 'ilave' kabilinden iyiliklerin yokluğudur."[19]

Tabiî kötülüklerde iki durum söz konusuydu. Bir tarafta acı çeken veya bozulan bir taraf, diğer tarafta faal durumda olan ve neticede bir şey elde eden taraf vardı. Bir taraf gelişip mükemmelleşirken, diğer taraf kendisinin yetkinliğini artırdığı için, yani daha büyük bir hayır meydana geldiği için bunu Tanrı'ya atfedebiliriz. Tanrı'nın inayeti burada varlığın devamını gerektirmektedir. Ancak ahlâkî kötülüklerde böyle bir kazanımdan söz edilmemektedir. Burada olumlu veya olumsuz etki, başka birinin üzerinde değil, tamamen kişinin kendi üzerinde meydana gelmektedir. Yaptığımız iyiliklerin izi kendi ruhumuzda yer ettiği gibi, işlediğimiz günahların izi de gönüllerimizde leke bırakmaktadır.

Fizikî kötülükleri bu şekilde tabiî olaylardaki nedenselliğe ve bunu da inayete bağlayan düşünürlerimiz, insanların özgür iradelerinin de ilahî inayetle bağlantılı olduğunu iddia etmekteGünümüzde tabiattaki ekolojik dengeden yola çıkarak, dünyada bir tür dengenin bulunduğunu ve bu yüzden meydana gelen bazı arzu edilmeyen hadiselerin aslında iyi olduğunu düşünebiliriz. Ancak aynı şeyleri ahlâkî kötülükler için söyleyebilir miyiz? Çağdaş felsefede kötülüğün, teizmin Tanrı'sının taşıdığı öne sürülen sıfatlarla uyuşmadığını iddia eden düşünürlerin en çok verdikleri örneklerin başında insanların eliyle gerçekleşen soykırımlar gelmektedir.

İbn Sînâ ve Aquinas, ahlâkî kötülükleri izah ederken diğer hususlarda olduğu gibi, burada da Aristotelesçi anlayışa başvurmaktadırlar. Bu anlayışa göre, varlık piramidine baktığımızda, bu piramidin en üstünde Tanrı, en altında ise, cemadat, yani inorganik maddeler bulunmaktadır. En alt basamağın üstünde bitkiler, sonra hayvanlar bulunmaktadır. Bitkilerde üreme ve büyüme, hayvanlarda ise, üreme, büyü-

19 İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 168.

me ve bunun yanı sıra hareket yetisi bulunmaktadır. Hayvani nefsin en önemli özelliği gazap ve şehvet gücüne sahip olmasıdır. Bu özellikler canlıların kendilerini korumasını ve nesillerinin devamını sağlar.

İnsan nefsinde ise nazarî ve amelî yetiler bulunmaktadır. Nazarî akıl, yetkinliğine göre değişik isimler almaktadır. Herkeste bulunan heyulani akıl, *a priori* önermelerin farkına varmış olan bilmeleke akıl, dış dünyaya ihtiyaç duymadan birtakım çıkarımlarda bulunabilen bilfiil akıl ve nihayetinde Faal Akıl'dan bilgileri doğrudan alma olgunluğuna erişmiş olan müstefad akıl bulunmaktadır. Nefsin nazarî gücü bu şekilde teorik bilgileri elde eder. Nefsin amelî gücü ise, nazarî gücün sağladığı bilgilerin yardımıyla ortaya konacak olan fiillerin mümkün olduğu kadar mutedil, orta filler olmasına çalışır.

Şimdi, buna göre, insan fiillerinin nasıl meydana geldiği ortaya çıkmaktadır: İnsan ilk önce çevresindeki uyarıcılar tarafından uyarılmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, etrafımızdaki nesneler bizi ya cezbetmekte ya da üzerimizde öfke uyandırmaktadır. İbn Sînâ ve Aquinas'a göre, şehvet ve öfke gücünün yaratılmaları kendi başına kötü olamaz, çünkü bunlar canlıların varlıklarını devam ettirmeleri için gerekli olan özelliklerdir. Daha sonra bu öfke veya aşırı arzu, akıl gücü tarafından değerlendirilir ve neticesinde fiile dönüşür. Bu şekilde ortaya çıkmış olan fiil iyidir. Ancak insan fiilleri her zaman bu şekilde meydana gelmemektedir.[20] İnsan bazen öfke ve şehvet gücünün etkisiyle hareket edebilmektedir. Bu durumda bu fiiller aklın yol göstericiliğinden uzak olup, ölçüsüz olabilmektedir. İnsanların yıkıma sebep olan fiilleri de, bu şekilde yapılan ölçüsüz fiillerdir. Aşırı öfke gücünü kontrol edemeyen insanlar büyük tahribata yol açabilmektedirler. Savaşlar, soykırımlar, cinayetler, talanlar hepsi aşırı hırsın ve öfkenin eseridir. Hâsılı, insan akıl gücüne sahip olmasına karşın, fiillerinde her zaman aklı göz önünde bulunduran bir varlık değildir.

20 Bkz. Aquinas, *On. Evil*, s. 929.

Tanrı neden böyle bir varlık yarattı, mütemadiyen akla uyan bir varlık yaratmış olsaydı daha iyi olmaz mıydı? Buna İbn Sînâ ve Aquinas'ın vereceği cevap böyle bir varlığın yaratılmış olmasının daha hayırlı olduğu şeklindedir. Dolayısıyla bu cevap biraz önce fizikî kötülüklere verilen cevabın bir benzeridir; çünkü eğer kötülük yapma imkânı olmayan insanlar yaratılmış olsaydı, kötülük yapma imkânı olduğu halde yapmayan insanların elde edecekleri ya da ulaşacakları makamlara ulaşılmamış olacaktı. Onların bu değerlendirmeleri Kur'ân'ın bakış açısına da uygundur. Tanrı "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım." dediğinde, hemen akabinde "Kan dökecek varlıklar mı yaratacaksın?" itirazı yapılmaktadır. Böylece "halife" ve "kan" kavramları yan yana zikredilmektedir. Ancak ortaya çıkabilecek kaçınılmaz kötü durumlara rağmen, Tanrı yine de insana güvendiğini belirtmekte, "Ben sizin bilmediğinizi bilirim." demek suretiyle, bir anlamda yaratılanın iyi olduğunu vurgulamaktadır.[21]

Ancak Tanrı insanlara biraz daha az özgürlük vermiş olsaydı, böylelikle onların birbirine daha az zarar vermeleri mümkün olmaz mıydı? şeklinde bir soru sorulabilir. Bu soruya evet cevabı verilebilir. Ama yine yukarıda belirttiğimiz durum söz konusu olacaktır. Bu durumda insanların ortaya koyacakları birçok iyilik de artık imkânsız olacaktı. Swinburne bunu şu şekilde ifade etmektedir: Tanrı'nın insanların birbirlerine yarar sağlama veya incitme olanağına sahip oldukları bir dünyayı yaratmayı seçmesi, onun var olmasına izin verdiği kötülük kadar büyük bir iyilik de meydana getirmektedir.[22] İbn Sînâ ve Aquinas, bu iyiliğin çok daha büyük olduğu kanısındadır. Eğer yaratıklara bahşedilmiş özgür seçimler alanı sözde olmayıp gerçekten önemli olacaksa, o zaman yaratıklar hem en yüce iyilikleri, hem de en berbat kötülükleri yapmaya yetenekli olmak zorundadır. Tanrı'nın çok ciddi kötülüklerin imkânını sınırlandırması yüce iyiliklerin imkânını da sınırlandırması anlamına gelir. O halde, önemli derecede özgür-

21 Bkz. Bakara, 2/30.
22 Swinburne, *age.*, s. 95.

lük, düpedüz anlamsız kötülükleri bile yapma yeteneğini ihtiva eder.[23] İnsanlara bu kadar özgürlük verilmeseydi, belki tasarlayarak adam öldüremezlerdi, büyük savaşlara sebebiyet veremezlerdi ama bugün sahip olduğumuz sanat şaheserleri de olmazdı. Yetişmiş olan bunca fikir ve gönül ehli de yetişme imkânı bulamayacaktı.

Filozoflarımıza yöneltilebilecek bir diğer eleştiri ise, onların akıl, özgürlük ve mutluluk arasında kurdukları ilişkiyle ilgilidir. Rasyonalist düşünürlerin birçoğunda olduğu gibi[24] bu filozoflarımız da özgürlük ile bilgi arasında doğrudan ilişki kurmaktadırlar. Buna göre, kişinin özgürlüğü bilgisi oranındadır. Bu da çok az insanın hakiki özgürlüğü ve mutluluğu anlamına gelmektedir. Başka bir ifadeyle, kişinin aklî yetisinin heyulani halden çıkıp, bilmeleke ve nihayet müstefad akıl seviyesine gelmesi gerekir. Ancak bu seviyeye de sadece filozoflar ve peygamberler gelebilmektedir. İnsanların mutluluğu ve öbür dünyadaki konumlarını da buna bağlayan İbn Sînâ, dolayısıyla hakiki manada özgürlüğün ve mutluluğun çok az kimse tarafından kazanıldığını belirtmiş olmaktadır. Bu durumda geriye kalan geniş halk kesimleri, peygamberlerin getirmiş olduğu ilkelere ve kurallara uymak suretiyle özgürlük ve mutluluktan pay alabilmektedir. Bu durumda İbn Sînâ'ya göre, özgürlük akla ve vahye uymak anlamına gelmektedir. Bir diğer tabirle, akıl ve vahiy insanı özgürleştirmektedir. Aklın iyi ve doğru olanı kendi başına bulabileceğine güçlü bir inancı olan Aquinasçı McCabe bunu şu şekilde ifade etmektedir: "Biz filozoflar, Tanrı'yı yaptığı dünyadan yola çıkarak bilmeye çalışıyoruz, O'nun bu dünyayı niçin yarattığını bilmiyoruz. O niçin başka bir dünya değil de bu dünyayı yarattı sorusuna cevap veremiyoruz."[25] Bu durumda ona göre, ahlâk tamamen Tanrı'nın iradesine kalmaktadır şeklindeki itiraz doğru değildir. İnsanın fiillerindeki iyilik ve kötülüğe dair

23 Reichenbach, Basinger, Peterson, Hasker, *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, s. 189.

24 Bkz. Yaşar Türkben, "Descartes'ın Ahlâk ve Mutluluk Anlayışı", *Hikmet Yurdu*, Yıl: 3, Sayı:5, Ocak-Haziran 2010, ss. 239-250.

25 McCabe, *Faith within Reason*. s. 92.

kavramlar insan tabiatı tarafından belirlenmektedir. "Kesin olan şu ki, ben doğru olanı yaptığımda Tanrı'nın iradesine uygun olanı yapmaktayım. Tanrı insanı yarattığında ahlâkîliği de doğrudan yaratmaktadır. Tıpkı arıları yarattığında böcek bilimini de yarattığı gibi."[26]

Sonuç olarak, kökleri Epikuros'a kadar giden, daha sonra aydınlanma felsefesinin öncü düşünürü Hume tarafından "Mademki, Tanrı sonsuz iyilik, kudret ve bilgi sahibidir, niçin kötülükleri önlememektedir"? şeklinde formüle edilen kötülük problemi, İbn Sînâ ve Aquinas'ın konuya yaklaşımını tam anlamıyla yansıtmamaktadır. Hume, epistemolojik bir bakış açısıyla konuya yaklaşmakta ve müşahede edilen kötülükleri Tanrı'nın yokluğu lehinde delil olarak ileri sürmektedir. Kötülük, İbn Sînâ ve Aquinas için Tanrı'nın varlığını tartışmaya açacak bir olgu değildir. İbn Sînâ ve Aquinas'ın konuya yaklaşımı ontolojiktir. Meseleye yaklaşımda bu bakış açısı göz ardı edilerek yapılacak yorum ve değerlendirmeler sağlıklı olmayacaktır. İbn Sînâ ve Aquinas, ontolojik olarak kötülüğün bir varlığa sahip bulunmadığını, kötülüğün sadece varlıkla beraber bulunduğu, ancak dış dünyada kendi başına "kötü" diye bir şeyin bulunmadığını iddia etmektedir. Buna göre, kötülük ancak ay-altı âlemde yaratılmış olan varlıklardaki bir yoksunluktur. Varlıklar belli bir türe ait olduklarında türün zatî veya arazî niteliklerinden birinin yokluğu veya eksikliği kötülük anlamına gelmektedir.

Düşünürlerimiz, fiziksel kötülüğün kaynağı olarak dünyadaki değişim ve dönüşümü görmektedirler. Değişim ve dönüşüm yaşanırken bazı kötü sonuçlar ortaya çıksa bile, genel için bakıldığında bu değişim hayırdır, iyiliktir. Bu anlamda, içinde bir miktar kötülüğün olmadığı bir dünya demek, içinde değişimin, hareketin, sonluluğun olmadığı donmuş bir dünyadan bahsetmek demektir. İbn Sînâ ve Aquinas'a göre, evrendeki varlıkların farklılığı ve çeşitliliği bizzat Tanrı tarafından istenmiştir. Onlar, acı çekmenin yaratılmış olan evrenin mükemmelleşmesi için bir yol olduğu kanaatindedirler. Çün-

26 McCabe, *age.*, s. 92.

kü yaratılmış olanlar en aşağısından en yukarısına kadar bir derecelenme içerisindedirler.

Ahlâkî kötülüğü de Tanrı hiçbir zaman irade etmemektedir. Tanrı sadece insanları ontolojik olarak tercih yapacak nitelikte yaratmaktadır. Aklın ve Tanrı'nın buyruklarına göre hareket edip etmeme tamamen insanın kendi seçimidir. İbn Sînâ ve Aquinas'ın kötülük problemine dair söylediklerini şu şekilde özetleyebiliriz:

a) Onlar, bizim bugün kabul ettiğimiz anlamda hem ahlâkî kötülüğün, hem de fizikî kötülüğün varlığını kabul etmektedirler. Ancak bu kötülüğün kendi başına bir varoluşa, bir töze sahip olduğunu kabul etmemektedirler.
b) Onlar, Tanrı'nın iyi olduğunu iddia etmektedirler; fakat Tanrı'yı toplumun büyük çoğunluğunun düşündüğü gibi, ahlâkî sorumluluk altında görmemekte ve O'na görevler yüklememektedirler; ayrıca ahlâkî birtakım gerekçelere dayanarak, Tanrı'nın kötülüklere izin vermeyeceği şeklindeki bir savunmaya da girişmemektedirler.
c) Düşünürlerimiz, Tanrı'nın ahlâken iyi olduğunu iddia ederek çağdaş düşünürlerden, sözgelimi Plantinga gibi özgür irade savunması veya Swinburne gibi özgür irade teodisesi geliştirmemekle birlikte, Tanrı'nın insan için özgür olma durumunu yarattığını ancak kötü fiillerin kazanılmasının insanların kendisine ait olduğunu ileri sürmektedirler.

İbn Sînâ ve Thomas Aquinas'ın kötülük problemine dair düşüncelerini ele alıp incelediğimiz bu çalışmada resmi biraz netleştirmeye çalıştık. Buna karşın mutlak iyilik sahibi bir Tanrı'nın yarattığı ve varlıkta tuttuğu bu dünyada kötülüklerin niçin bulunduğu sorusu bütünüyle cevaplanmış değildir ve herkesi tatmin edecek bir izahın varlığından bahsetmek de mümkün gözükmemektedir. Bundan dolayı kötülük problemi teizme karşı bir argüman olarak ileri sürülegelmektedir.

Ancak bu karşıt argümana rağmen, insanların inanmaları için lehte de birçok deliller söz konusudur. Kutsal olan ile değişik yollarla ilişki kuran insan, ki bu yolların bir kısmı aklî olmayabilir, karşılaştığı musibetleri ilahî rahmetin yokluğu şeklinde değil, aksine derecesinin yükselmesi için Tanrı'nın kendisine bahşettiği birer lütuf olarak görmektedir. Kur'ân'da belirtildiği üzere, başta Hz. Muhammed olmak üzere, peygamberlerin acı verici hadiselere karşı takındıkları tavır bunu açıkça göstermektedir. Hakeza, tasavvuf tarihini incelediğimizde sufilerin bela ve musibetleri "kemale erme" yolunda birer fırsat olarak gördüklerine şahit olmaktayız. Bunların yanı sıra, deprem, sel, yangın vb. afetlere maruz kalan dindar toplumların bundan Tanrı'yı sorumlu tutmak yerine, O'na daha çok sığındıkları da bir gerçektir.

KAYNAKÇA

Akbaş, Muhsin, *Yahudi Düşüncesinde Holocaust ve Tanrı*, Ayraç Yayınevi, Ankara 2002.

"Holocaust Problemi ve Tanrı: Teolojik ve Felsefî Cevaplar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, cilt: XLIV, sayı: 1, ss. 173-186.

"Redemptive Suffering in Islamic Thought: A Critical Approach", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, sayı: 31, ss. 191-204.

"Human Nature and Life after Death in Thomas Aquinas", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, cilt: LI, sayı: 1, ss. 47-57.

Albayrak, Mevlüt, *İbn Sînâ ve Whitehead Açısından Tanrı-Âlem İlişkisi ve Kötülük Problemi*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2001.

Alper, Ömer Mahir, *İbn Sînâ*, İsam Yayınları, İstanbul 2008.

Altıntaş, Hayrani, *İbn Sînâ Metafiziği*, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara 1975.

Aquinas, Thomas, *Summa Teologicae*, translated by Alfred J. Freddoso University of Notre Dame, http://www.nd.edu/~afreddos/summa-translation/TOC-part1.htm; Benziger Bros. edition, translated by Fathers of the English Dominican Province 1947, Digital file was produced through the kindness of Sandra K. Perry, Perrysburg, Ohio, http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.toc.html (11.12.2011).

"Miracles", *Miracles*, ed. Richard Swinburne, Macmillian Pub., New York 1989.

De Substantiis Separatis Treatise on Separate Substances, Chapter, 15, translated by Francis J. Lescoe West Hartford, edited and html-formated by Joseph Kenny, O.P. CN: Saint Joseph College, 1959.

(http://www.josephkenny.joyeurs.com/CDtexts/SubstSepar.htm#15) 08.05.2012.

Commentary on the Nicomachean Ethics, translated by C. I. Litzinger, O.P. Chicago: Henry Regnery Company, 1964.

Commentary of de Anima (The Commentary of St. Thomas Aquinas on Aristotle's Treatise on The Soul), translated by R. A. Kocuurek, PH. D, College of St. Thomas, 1946.

On Evil, translated by Richard Regan Edited with an Introduction and Notes by Brian Davies, Oxford University Press, Oxford 2003.

Varlık ve Öz, Say Yayınları, İstanbul 2007.

Summa Contra Gentile, literrally translated by the English Dominican Fathers from the latest leonine edition, Benziger's Magazine Publishing, Electronic Edition Copyright, New York, Cincinati, Chicago 2010.

Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996.

Nicomachean Ethics, translated and edited by Roger Crisp, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

Nikomakhos'a Etik, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayınları, Ankara 2009.

Ruh Üzerine (De Anima), çev. Zeki Özcan, Birleşik Kitabevi, Ankara 2011.

Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, Cilt 1-5, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2007.

Aslan, Adnan, "Kötülük Problemi: Spekülatif-Teorik Yaklaşıma Karşı Dinî-Pratik Yaklaşım", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2008, sayı: 19, ss. 87-114.

Atay, Hüseyin, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı, Ankara 2001.

Augustine, *Confessions*, translated by F. J. Sheed, ed. by Michael P. Foley, Hackett Publishing Company, Canada 2006.

İtiraflar, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2010.

Aydın, İbrahim Hakkı, *Farabi'de Metafizik Düşünce*, Bil Yayınları, İstanbul 2000.

"Plotinus ve İki İslâm Mütefekkirinde (Fârâbî ve İbn Sînâ'da) Sudûr Nazariyesinin Karşılaştırmalı Bir Değerlendirmesi", *İslâmî Araştırmalar*, 14, 2001, ss. 171-181.

Farabi'de Bilgi Teorisi, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2003.

Aydın, Mehmet S., *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1991.

Din Felsefesi, Selçuk Yayınları İstanbul 1996.

"İbn Sînâ'nın Mutluluk Anlayışı", *İslâm Felsefesi Yazıları*, Ufuk Kitapları Yayınları İstanbul 2000.

Bernstein, Richard J., *Radikal Kötülük*, Varlık Yayınları, İstanbul 2010.

Bircan, Hasan Hüseyin, *İbn Sînâ'da Tanrı Evren İlişkisi*, Bilge Adamlar Yayınları, Van 2010.

Blumental, Henry J., "On Soul and Intellect", *The Cambridge Companion to Plotinus*, ed. by Lloyd P. Gersons, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

Boer, T. J. De., *İslam'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Anka Yayınları, İstanbul 2001.

Bolay, S. Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, MEB Yayınları, İstanbul 1993.

Felsefî Terimleri Sözlüğü, Akçağ Yayınları, Ankara 1990.

Bowker, John, *Problem of Suffering in Religions of the World*, Cambridge University Press, Cambridge 1970.

Brehier, Emile, *The Philosophy of Plotinus*, J. Thomas, Trans, University of Chicago Press, Chicago 1962.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. A. Said Aykurt, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2003.

Cebeci, Lütfullah, *Kur'an'da Şer Problemi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1985.

Cevizci, Ahmet, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2008.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000.

Çınar, Aliye, *Felsefeye Giriş*, Emin Yayınları, Bursa 2010.

Cihan, A. Kamil, *İbn Sina ve Gazali'de Bilgi Problemi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1998.

Copleston, *A History of Philosophy*, Volume II, An Image Books Published by Dobleday, New York 1993.

Çağıncı, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlak*, Dem Yayınları, İstanbul 2006.

Çapku, Ahmet, *Ahiret*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2009.

Dalkılıç, Bayram, *Yirminci Yüzyılda Bir Ateist Düşünür: Bertrand Russell*, Kendözü Yayınevi, Konya 2000.

Din Felsefesine Giriş, Kendözü Yayınevi, Konya 2004.

Türkiye'de Din Felsefesi, Kendözü Yayınevi, Konya 2010.

Davies, Brian, *The Thought of Thomas Aquinas*, Oxford University Press, Oxford-New York 1992.

Thomas Aquinas on God and Evil, Oxford University Press, New York 2011.

Din Felsefesine Giriş, çev. Fatih Taştan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2011.

Dönmez, Süleyman, *Aziz Thomas'ta Felsefe-Teoloji İlişkisi*, Karahan Kitabevi, Ankara 2004.

Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2008.

Emilson, Eyjolful Kjalar, "Cognition and Its Object", *The Cambridge Companion to Plotinus*, ed. by Lloyd P. Gersons, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

Erdem, Hüsamettin, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, Sebat Ofset Matbaacılık, İlaveli 3. baskı, Konya 1998.

"Platon'un Din Anlayışı", *SÜİFD İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2004, Sayı: 18, ss. 7-15.

Eş'arî, *el-İbane an usuli'd-diyane*, Daru ibn Hazm, Beyrut 2003.

Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1987.

Farabi, *Medinetü'l fazıla*, (Kitabü mebadi-i arai ehli'l medinetu'l fazıla), çev. Nafiz Danışman, MEB Yayınları, İstanbul 1990.

Fazlıoğlu, İhsan, *Türkiyede/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar* içinde, yayına hazırlayan, M. Cüneyd Kaya, Küre Yayınları, İstanbul 2010.

Firuzabadi, *el-Kamusu'l-muhit*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1995.

Fuller, B. A. G., *The Problem of Evil in Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge 1912.

Gazâlî, *Tehafütü'l-felasife*, thk. Süleyman Dünya, 2. baskı, Daru'l mearif, Kahire 2000.

Gilson, Etienne, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, translated by Edward Bullough, New York 1987.

Tanrı ve Felsefe, çev. Mehmet S. Aydın, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1999.

Ortaçağ Felsefesinin Ruhu, çev. Şamil Öçal, Açılım Kitap Yayınları, İstanbul 2005.

Goichon, A.-M., *İbn Sînâ'nın Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, çev. İsmail Yakıt, Ötüken, İstanbul 2000.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1999.

Gölcük, Şerafeddin - Toprak, Süleyman, *Kelâm*, Tekin Dağıtım, Konya 2001.

Griffel, Frank, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, Oxford University Press, New York 2009.

Gutas, Dimitri, *İbn Sînâ'nın Mirası*, çev. M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2010.

Haklı, Şaban, "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/2, Yıl:1, Cilt: I, Sayı: 2, ss. 195-211.

Harris, Errol E., *The Problem of Evil*, Marquette University Press, Milwaukee 1977.

Hick, John, *Evil and the God of Love*, London 1977.

Inati, Shams C., *The Problem of Evil: Ibn Sînâ's Theodicy*, Global Publication, New York 2000.

İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, çev. Zakir Kadiri Ugan, M.E.G.S.B, İstanbul 1986.

İbn Manzur, *Lisan*İbn Sînâ, *en-Necat fi'l-hikmeti'l-mantıkiyye ve't-tabiiyye ve'l-ilahiyye*, thk. Muhyiddin Sabri Kürdi, Matbaatü's-saade, 2. baskı, Kahire 1938.

el-Adhaviyye fi'l-me'âd, thk. Hasan Asi, Müessesetü'l-Câmiiyye, Beyrut 1987.

Ahvalu'n-nefs, nşr. Ahmet Fuad el-Ehvani, Kahire 1952.

Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale, (Risâle fi mahiyyeti'l-ışk), neşr. ve çev. Ahmet Ateş, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul 1953.

Kitâbü'ş-şifa: Kitâbü'n-nefs, ed. Fazlur Rahman, University of Durham, London 1959.

Kitâbu'ş-şifa: Metafizik I, çev. Muhittin Macit-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.

Kitâbu'ş-şifa: Metafizik II, çev. Muhittin Macit-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.

Kitâbu'ş-şifa: Fizik I, çev. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.

Kitâbu'ş-şifa: Fizik I, çev. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.

Kitâbu'ş-şifa: Oluş ve Bozuluş, çev. Muammer İskenderoğlu, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008.

Kitâbu'ş-şifa: Sema ve Âlem, çev. Harun Kuşlu-Mutittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2010.

İşaretler ve Tembihler, çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.

"Kaderin Sırrına Dair Risale", *Risaleler*, çev. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşoğlu, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2004.

"er-Risaletu'l-Arşiyye", *Risaleler*, çev. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşoğlu, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2004.

"Uyunu'l-Hikme", *Risaleler*, çev. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşoğlu, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2004.

Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları, çev. Ömer Türker, Haykitap, İstanbul 2010.

Hay bin Yakzan, çev. M. Şerefeddin Yaltkaya-Babanzâde Reşid, Hazırlayan: N. Ahmet Özalp, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2010.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Darülfünun İlahiyat Fakültesi Neşriyatı, İstanbul 1340-1342.

Jones, W. T., *Klasik Düşünce Batı Felsefe Tarihi I-II*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2006.

Kaya, Mahmut, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2010.

Kaya, M. Cüneyt, *Varlık ve İmkân*, Klasik Yayınları, İstanbul 2011.

Kılıç, Recep, *Ahlâkın Dini Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1996.

Koç, Turan, *Din Dili*, Rey Yayıncılık, Kayseri 1995.

Kogan, Barry S., "The Philosophers al-Ghazâlî and Averroes on Necessary Connection and the Problem of the Miraculous", *In Islamic Philosophy and Mysticism*, edited by Parviz Morewedge, Delmar, Caravan Books, New York 1981, ss. 113-132.

Kretzmann, Norman- Stump, Eleonore, *Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

Kretzmann, Norman, *The Metaphysics of Theism*, Clarendon Press, Oxford 1997.

Kuşpınar, Bilal, İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi, MEB, İstanbul 1995.

Kutluer, İlhan, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul 2001.

İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık, İz Yayıncılık, İstanbul 2002.

Leaman, Oliver, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç, Rey Yayıncılık, Kayseri 1992.

Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, çev. Hüseyin Batu, MEGSB, İstanbul 1986.

Metafizik Üzerine Konuşma, çev. Afşar Timuçin, Dünya Klasikleri, 1999.

Mackie, J. L., "Evil and Omnipotence" in *The Philosophy of Religion*, ed. Basil Mitchell, Oxford University Press, Oxford 1971.

The Miracle of Theism: Arguments for and Against the Existence of God, University Press, Oxford 1982.

Maritain, Jacques, *Saint Thomas and The Problem of Evil*, Marquette University Press, Milwaukee 1942.

Mathewes, Charles T., *Evil and Augustinian Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

Mâtürîdî, Ebu Mansur, *Kitabü't-tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, Ankara 2005.

McCabe, Herbert, *Faith within Reason*, Continuum Publishing, London 2007.

On Aquinas, ed. Brian Davies, Published by Burns & Oates, New York 2008.

God and Evil in the Theology of St Thomas Aquinas, ed. Brian Davies, Continuum, New York 2010.

Mutahharî, Murtaza, *Adl-i İlâhî*, çev. Hüseyin Hatemi, İşaret Yayınları, İstanbul 1998.

Nabi, Mohammed Noor, "Plotinus ve İbn Sînâ'nın Felsefî Sistemlerinde Sudür Nazariyesi", çev. Hacı Ömer Özden-Osman Elmalı, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:33, Erzurum 2010.

Neiman, Susan, *Modern Kötülük*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2006.

O'Meara, Dominic J., *Plotinus: An Introduction to the Enneads*, Oxford University Press, New York 1993.

Ormsby, Eric L., *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over al-Ghazali's "Best of All Possible Worlds"*, Princeton University Press, Princeton, 1984; *İslam Düşüncesinde "İlahi Adalet" (Teodise) Sorunu: Gazali'nin 'Mümkün Dünyaların En İyisi' İfadesi Üzerine Bir Tartışma*, çev. Metin Özdemir, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2001.

Özdemir, Metin, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkankitaplığı Yayınları, İstanbul 2001.

Özden, H. Ömer, "İbn Sînâ ve Leibniz'de Kötülük Problemi," *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:13, Erzurum 1997, ss. 269-286.

Peker, Hidayet, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, Arasta Yayınları Bursa 2000.

Peterson, M., *God and Evil*, Westview Press, Colorado 1998.

Phillips, D. Z., *The Problem of Evil and The Problem of God*, Fortress Press, Minneapolis 2005.

Plantinga, Alvin, *God, Freedom and Evil*, William B. Eerdmans Publishing Company, New York 2002.

Platon, *İkinci Alkibiades*, çev. Suat Baydur, Maarif Matbaası, İstanbul 1943.

Euthyphron, çev. P. Nail Boratav, İstanbul 1958.

Phaidon, çev. Suat K. Yetkin- Hamdi R. Atademir, MEB Yayınları, İstanbul 1997.

Timaios, çev. Erol Güney-Lütfî Ay, Sosyal Yayınları, İstanbul 2001.

Devlet, çev. Sabahattin Eyupoğlu-M. Ali Cimboz, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2005.

Yasalar, çev. Candan Şentuna-Saffet Babur, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2007.

Sofist (Diyaloglar içinde), çev. Ömer Naci Soykan, Remzi Kitabevi, İstanbul 2009.

Theaitetos (Diyaloglar içinde), çev. Macit Gökberk, Remzi Kitabevi, İstanbul 2009.

Plotinus, *Dokuzluklar I*, çev. Zeki Özcan, Aktüel Yayınları, Bursa 2006, I, VIII, I.

The Six Enneads, translated by Stephen MacKenna, Kessinger Publishing, B. S. Page, Chicago 2004,

Razi, Fahreddin, *el-Muhassal/Kelâma Giriş*, çev. Hüseyin Atay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002.

Reichberg, Gregory M., "Beyond Privation: Moral Evil in Aquinas's "De Malo" *The Review of Metaphysics*, Vol. 55, No. 4 (Jun., 2002), pp. 751-784.

Reichenbach, Bruce, David Basinger, Michael Peterson, William Hasker, *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, İstanbul 2009.

Ross, David, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2011.

Rowe, William L., *An Introduction Philosophy of Religion*, Fourth Edition, Wadsworth Cengage Learning, Belmont 2007.

Can God Be Free?, Oxford University Press, Oxford 2004.

Sabuni, Nureddin, *el-Bidaye fi usuli'd-din*, çev. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul 1978.

Sanders, Andy F. and Kristof de Ridder, *Fifty Years of Philosophy of Religion: A Select Bibliography (1955-2005)*, Brill, Leiden, Boston 2007.

Swinburne, Richard, *The Coherence of Theism*, Clarendon Press, Oxford 1977.

The Existence of God, Clarendon Press, Oxford 1979.

Providence and The Problem of Evil, Clarendon Press, Oxford 1998.

Tanrı Var mı?, çev. Muhsin Akbaş, Arasta Yayınları, Bursa 2001.

Şahin, Naim, "Hegel Felsefesinde Kötülük Problemi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, cilt: XLV, sayı: 1, ss. 71-83.

Tarakçı, Muhammet, *St. Thomas Aquinas*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.

Taylan, Necip, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1997.

İslâm Felsefesi, Ensar Yayınları, İstanbul 1983.

Türkben, Yaşar, *Richard Swinburne ve Gazâlî'de Mucize Problemi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Konya 2008.

"D. Z. Phillips'de Kötülük Problemi", *Felsefe Dünyası*, 2011/1, sayı: 53.

"David Hume'un Agnostisizmi", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 15, Sayı: 47, Bahar: 2011, ss. 277-289.

Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi*, Cem Yayınevi, İstanbul 1993.

İslam Düşüncesi, Ülken Yayınları, İstanbul 1995.

Voltaire, *Candide Yahut İyimserliğe Dair*, çev. Fehmi Baldaş, Maarif Vekaleti, Ankara 1944.

Felsefe Sözlüğü, çev. Lütfi Ay, Cilt II, İstanbul 1995.

Watt, W. M., *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Şa-to Yayınları, İstanbul 2001.

Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. H.Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları 5. baskı, İstanbul 1991.

Werner, Charles, *Kötülük Problemi*, çev. Sedat Umran, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2000.

Wisnovsky, Robert, *İbn Sînâ Metafiziği*, çev. İbrahim Halil Üçer, Klasik Yayınları, İstanbul 2010.

Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, Kitapevi Yayınları, İstanbul 2001.

Yaran, Cafer Sadık, *Kötülük ve Theodise*, Vadi Yayınları, Ankara 1997.

Tanrı İnancının Akliliği, Etüt Yayınları, Samsun 2000.

Yasa, Metin, *Tanrı ve Kötülük*, Elis Yayınları, Ankara 2003.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Şer", *DİA*, İstanbul 2010, C. XXXVIII.

Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 2001.

DİZİN

A

Acı 24
acı verici 12, 49, 81, 145, 150, 159
Adalet 123
Ahlakî erdem 34
Aklî 5, 93, 95
Ameli akıl 32, 96, 97, 100
Aquinasçıların 8
arazî 56, 82, 85, 86, 88, 115, 116, 117, 118, 119, 121, 126, 129, 157
arazî ilke 126
arazî kötülük 88
arazî nedenleri 82
Aristotelesçi 26, 63, 70, 74, 114, 125, 128, 153
aslî neden 126
Augustinus 112, 113, 118
ay-altı 30, 69, 71, 74, 79, 81, 125, 135, 145, 157
ay-üstü 30, 71, 135, 145

B

Belâ 47, 48
Bilâraz kötülük 70
bilfiil 29, 87, 93, 95, 100, 154
bilkuvve 29, 30, 74, 96, 109
bilkuvve akıl 96
bizzat kötülük 70
Bowker 51, 53

C

Câbirî 15, 15
cevher 83

D

Davies 107, 167, 141, 110, 115, 117
doğa 27, 31, 34, 35, 36, 83, 85, 130
düalizm 41
D. Z. Phillips 12, 169, 15, 76, 145

E

eksiklik 22, 33, 70, 72, 73, 85, 114, 118, 123, 134, 136, 137
En Yüksek İyi 19, 21, 22
Epikuros 157
erdem 24, 32, 34, 43, 98, 131

F

Faal Akıl 67, 95, 101, 154
Fârâbî 36, 66, 37, 66
F. Bacon 16
Flew 12, 103

G

Gilson 107, 133, 135, 136, 139

H

hafıza 90, 92

Hare 13
hayal 22, 90, 91, 92, 100
hikmet 59, 76, 77, 98, 108, 123, 130
hissi müşterek 90
Hume 169, 7, 106, 151, 157

İ

İbn Haldun 165, 16, 16
İbn Rüşd 36
ikincil sebep 122
ilahî adalet 56
ilahî kanun 135, 136
İlk Akıl 66
İlk İllet 64, 68
İlk Muharrik 36
inayet 36, 57, 68, 69, 75, 81, 85, 87, 91, 112, 130, 145
inniyet 110
irade 16, 32, 45, 55, 60, 63, 66, 69, 79, 82, 90, 96, 100, 103, 104, 111, 117, 118, 134, 141, 148, 158
İrade 113
itidal 98

J

John Hick 14

K

kevn ve fesad 81, 145
Kudret 5, 110
kuvve-fiil teorisi 74

L

Leibniz 124, 124, 152, 124

M

Mackie 12, 167, 15, 144, 146, 147, 151, 103, 152
Madden 13
mahiyet 37, 110
mahza hayr olan 69, 112
Maritain 167, 124, 127, 135, 136, 137, 141, 138
Mccabe 107
meleke 84, 90
metafizîksel 8, 20, 26, 29, 31, 35, 44, 55, 68, 87, 118, 137
Metafiziksel 5, 68, 112
muhayyile 32, 92
Musa İbn Meymun 36
Mutahharî 167, 36, 71, 72, 87, 58, 151, 72, 151

N

nazarî akıl 96, 97, 98, 99, 100
Nous 38, 39, 40, 42

O

oluş ve bozuluş 35, 39, 69, 78, 87, 125, 129, 145
ontolojik 7, 16, 25, 43, 44, 63, 66, 70, 71, 88, 104, 106, 109, 118, 122, 136, 137, 138, 141, 144, 145, 148, 157, 158
Ortaçağ 14, 7, 20, 107, 16, 59, 116, 133, 107, 147, 150

P

Peripatetik 15, 60
Plantinga 12, 13, 168, 13, 141, 158

R

rastlantısal sebep 82
rasyonel 14, 32, 105, 140, 143
Richard Swinburne 169, 14, 9, 110, 141
Rowe 13, 14, 14, 124

S

Semavi Akıllar 94
Sırf İyi olan 68
Sud 5
Sudûr 40, 63, 66, 37, 66, 69
Şer 11, 170, 54, 55, 47, 55

T

tahayyül 90
taşma 37, 38, 40, 68, 69
teodise 7, 14, 141
Teodise 123

V

vehm 90, 92

Y

Yaran 11, 170, 12, 47, 48, 50, 51, 81
Yeni Plâtonculuk 143
yeti 84, 91, 92
yetkin 63, 65, 101, 107, 114
yokluk 7, 8, 14, 15, 70, 71, 72, 75, 77, 138, 144
yoksunluk 7, 8, 14, 15, 27, 28, 60, 69, 70, 85, 88, 113, 114, 115, 123, 125, 126, 134, 136

Z

zatî 64, 86, 157
Zorunlu Varlık 64, 65, 67, 87, 65

Yaşar TÜRKBEN

İbn Sînâ ve T. Aquinas'ta Kötülük Problemi

Kötülükler din mensupları ve teistler için mutlaka izah edilmesi gereken fenomenlerdir; çünkü teist bu dünyanın Tanrı tarafından yaratıldığını ve O'nun sonsuz iyilik, bilgi ve kudret sahibi olduğunu iddia etmektedir. Ancak diğer taraftan değişik türden kötü ve acı verici durumların varlığı da ortadadır. "Mutlak bilgi sahibi ve mutlak iyi olan Tanrı'nın bu kötülüklere izin vermesi makul müdür?" sorusu teistlerin cevaplandırmaları gereken bir sorudur. Sorunun kaynağı olan, yani sorunun sorulmasına yol açan olay ve olgular son derece can yakıcı ve bütün insanları ilgilendirdiği için kolayca geçiştirilemez. Bu yüzden konu düşünce tarihinin her döneminde bir şekilde ele alınıp irdelenmiştir.



ISBN: 978-975-8774-58-6

elis yayınları