

**İBN SİNA'DA KÖTÜLÜK ÇEŞİTLERİ VE AHLAKİ KÖTÜLÜĞÜN
VİCDAN AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ**

Zöhre YÜCEKAYA

**Mayıs 2019
DENİZLİ**

**İBN SİNA'DA KÖTÜLÜK ÇEŞİTLERİ VE AHLAKİ KÖTÜLÜĞÜN
VİCDAN AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ**

**Pamukkale Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Yüksek Lisans Tezi
Felsefe Anabilim Dalı
Türk İslâm Düşünce Tarihi Programı**

Zöhre YÜCEKAYA

Dr. Öğr. Üyesi Fazıl KARAHAN

**Mayıs 2019
DENİZLİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ ONAY FORMU

F.E.L.S.E.F.E..... Anabilim Dalı, *Türk İslam Düşüncesi Tarihi* Bilim Dalı öğrencisi *Zahre YÜCEKAYA*... tarafından *Dr. Öğr. Üyesi Fazıl KARAHAN* yönetiminde hazırlanan "*İbn. Sînâ'da Katolik... Çeşitleri ve Ahlakî Katılığı'nın Vicdanı Açısından Değerlendirilmesi*." başlıklı tez aşağıdaki jüri üyeleri tarafından *1.7.2019*... tarihinde yapılan tez savunma sınavında başarılı bulunmuş ve Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Hülya YALDIR

Jüri Başkanı

Doç. Dr. Mehmet ATSIK

Jüri Üyesi

Dr. Öğr. Üyesi Fazıl KARAHAN

Jüri Üyesi

Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu'nun *17/07/2019* tarih ve *28/01*... sayılı kararıyla onaylanmıştır.

Prof. Dr. Ahmet BARDAKCI

Prof. Dr. Ahmet BARDAKCI

Müdür

Bu tezin tasarımı, hazırlanması, yürütülmesi, araştırmaların yapılması ve bulguların analizlerinde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini; bu çalışmanın doğrudan birincil ürünü olmayan bulguların, verilerin ve materyallerin bilimsel etiğe uygun olarak kaynak gösterildiğini ve alıntı yapılan çalışmalara atıfta bulunulduğunu beyan ederim.

Zöhre YÜCEKAYA



ÖN SÖZ

Bu çalışmada, gerek Batı felsefesinde gerekse İslâm düşüncesinde tartışılan kötülük problemini, Meşşai felsefenin temsilcilerinden olan İbn Sinâ'ya göre ele almaya ve ahlâki kötülükler üzerinde vicdanın etkili olup olmadığını tespit etmeye çalıştık. Kötülüklerin neliği, kaynağı ve çeşitleri felsefe tarihinde tartışılmış ve çözüm yolları aranmıştır. Bilhassa ahlâki kötülüklerde özgür iradeye sahip olan insanın rolü oldukça tartışılmış ve konu üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Fakat ahlâki kötülüklerin meydana gelmesinde özgür iradenin yanında vicdan duygusunun soruşturulması gerekmektedir. Çünkü insan, akli ve hür iradesinin yanı sıra iyiyi kötüden ayırt edebilecek vicdan yetisine sahiptir.

Vicdanın, insanları kötüden uzaklaştırıp iyiye yönlendiren, her daim doğru olanı ilham eden bir yeti olması ve insanın bizatihi kendisini sorgulamasını sağlayan içsel bir mahkeme olması bakımından ahlâki kötülüklerdeki rolünün ortaya konması gerekmektedir. Bu bağlamda önceki çalışmalar incelendiğinde ahlâki kötülükler üzerinde vicdanın etkisine dair bir çalışma olmadığı gerekçesiyle bu konuyu ele almayı uygun gördük. Böylelikle ahlâki kötülükleri farklı bir bakış açısıyla ele alarak günümüz problemlerine bir nebze de olsa çözüm yolları sunmayı ve çalışma yapacak diğer bilim insanlarına fayda sağlamayı amaçladık.

Meselenin ana hatlarına geçmeden önce İbn Sinâ'nın hayatını ele alarak onun şahsiyetini, ilmî kişiliğini ve eserlerini ortaya koyduk. Daha sonra onun kötülük problemi hakkındaki görüşlerinin iyi anlaşılması ve diğer filozofların düşünceleriyle daha kolay mukayese edilebilmesi için, öncelikli olarak problemin felsefe tarihi ve İslâm düşüncesindeki tarihsel arka planını görmemizin faydalı olacağını düşündük. Bu nedenle çalışmamızda ilk önce kötülük problemine dair farklı görüşleri ele alarak meselenin genel bir çerçevesini çizmeye özen gösterdik.

Çalışma hazırlanırken ilk olarak İbn Sinâ'nın eserlerinden ve kötülük problemi üzerine yapılan çalışmalardan hareket ettik. İbn Sinâ'nın eserlerindeki dilin ağırlığı, üslûbun güçlüğü ve ifadelerinde zamirlerin çok olması konunun anlaşılması açısından zorluk çıkarmıştır. Bunun yanı sıra ahlâki kötülüklerde vicdanın etkisi üzerine daha önce yapılan bir çalışmanın olmayışı da karşılaşılan güçlükler arasındadır.

Bu çalışmada bana hiçbir desteğini esirgemeyen, anlayışı, yol gösterici tutumuyla gerek ilmi gerekse manevi desteklerinden dolayı danışmanım Sayın Dr. Öğr. Üyesi Fazıl KARAHAN'a, ayrıca Sayın Prof. Dr. Mehmet AKGÜN'e, Sayın Arř. Gör. İmren CERİT'e, Sayın Arř. Gör. Nusret Erdi ELMACI'ya emeklerinden, yardımlarından ve bana olan inançlarından dolayı çok teşekkür ederim ve inançlarını boşa çıkarmamak için elimden geleni yaparak onlara kıvanç yaşatmayı borç bilirim. Ayrıca sabırla bana inanmaktan vazgeçmeyen aileme ve dostlarıma çok teşekkür ederim.

Zöhre YÜCEKAYA

ÖZET

İBN SİNÂ'DA KÖTÜLÜK ÇEŞİTLERİ VE AHLÂKİ KÖTÜLÜĞÜN VICDAN AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Yücekaya, Zöhre

Yüksek Lisans Tezi

Felsefe ABD

Türk İslâm Düşünce Tarihi Programı

Tez Yöneticisi: Dr. Öğr. Üyesi Fazıl Karahan

Mayıs 2019, iii + 119 Sayfa

Bu çalışmanın amacı, alanyazın yöntemi kullanılarak İbn Sinâ'da kötülük çeşitlerini belirlemek ve ahlâki kötülükleri vicdan açısından değerlendirmektir. Bu maksatla İbn Sina'nın düşüncelerini ele almadan önce konunun daha iyi anlaşılması için birinci bölümde kötülük probleminin tarihsel süreci incelendi. Bu bağlamda İlkçağ, Ortaçağ ve İslâm düşüncesinde kötülük meselesinin nasıl ele alındığı değerlendirildi.

İkinci bölümde, İbn Sinâ'nın kötülükleri öncelikle metafizik ve fizik olarak ayırdığı, meseleyi de akıllar teorisi ve inayet görüşü ile açıkladığı belirlendi. Bu bağlamda metafizik ve fizik kötülüğün bulunmadığı, fakat sadece görelî bir kötülükten bahsedilebileceği görüşü üzerinde duruldu.

Üçüncü bölümde, İbn Sinâ'nın kötülük çeşitleri olarak ahlâki kötülükten de bahsettiği belirlendi. Buradan hareketle ahlâki kötülüklerin vicdan açısından durumu, nübüvvet meselesi, küllî ve cüzî irade konuları açısından değerlendirildi.

Sonuç kısmında ise konunun genel bir değerlendirmesi yapıldı. Vicdanın, ahlâki değerlerin oluşması için önemli bir faktör olabileceği tespit edildi. Bu bağlamda vicdanın zaman içerisinde gelişebileceği ya da körelebileceği ve bu durumun da ahlâki kötülükleri etkileyebileceği üzerinde duruldu. Ayrıca İbn Sinâ'nın ahlâk felsefesinin temelini oluşturan itidalli olma fikri, akıl ile vicdan bağlamında değerlendirildi ve bireylerde ahlâki değerlerin oluşması için akıl ile vicdanın dengeli kullanılması gerektiği üzerinde duruldu. Aklını ve vicdanını dengeli kullanan bireylerde ahlâki değerlerin daha yüksek olabileceği ve böylelikle ahlâki kötülüklerin önlenebileceği sonucuna varıldı.

Anahtar Kelimeler: Ahlâkî Kötülük, Fizikî Kötülük, İbn Sinâ, İyilik, Kötülük Problemi, Kötülük, Metafizik Kötülük, Özgür İrade, Teodise, Vicdan.

ABSTRACT

THE TYPES OF EVIL IN IBN SINA AND EVALUATION OF MORAL EVIL IN TERMS OF CONSCIENCE

Yücekaya, Zöhre

Master Thesis

Department of Philosophy

Turkish Islamic Thought History Program

Adviser of Thesis: Assistant Professor Fazıl Karahan

May 2019, iv + 119 pages

The aim of this study is to determine the types of evil in Ibn Sina by using the literature method and to evaluate moral evils in terms of conscience. For this purpose, in order to get a better understanding of Ibn Sina's thoughts, the historical process of the evil problem in the first part was examined. In this context, it was evaluated how the issue of evil was addressed in the Ancient, Medieval and Islamic thought.

In the second chapter, it was determined that Ibn Sina divides evil as metaphysics and physics, and explained the issue with the emanation theory and grace. In this context, it was emphasized that there is no metaphysical and physical evil, but that only can be mentioned a relative evil.

In the third chapter, it was determined that Ibn Sina mentioned about the moral evil as a kind of evil. From this point of view, the status of moral evils from the perspective of conscience, the issue of prophethood, universal will and specific will were evaluated.

In the conclusion part, a general evaluation of the subject was made. It was determined that conscience could be an important factor for the formation of moral values. In this context, it was emphasized that conscience could develop or become blind in time and this could affect moral evils. In addition, the idea of moderation as the basis of Ibn Sina moral philosophy was evaluated in the context of reason and conscience, and it was emphasized that the use of reason and conscience balanced way should be used for the formation of moral values in individuals. It was concluded that moral values can be higher in individuals who use their minds and conscience in a balanced way and thus that moral evils can be prevented.

Keywords: Moral Evil, Physical Evil, İbn Sinâ, Goodness, The Problem of Evil, Evil, Metaphysical Evil, Free Will, Theodicy, Conscience.

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ	i
ÖZET.....	iii
ABSTRACT.....	iv
İÇİNDEKİLER	v
SİMGE VE KISALTMALAR DİZİNİ	vii
GİRİŞ	1
A. İbn Sina'nın Hayatı ve Eserleri	1
A.1. Hayatı	1
A.2. Eserleri	9

BİRİNCİ BÖLÜM

FELSEFE TARİHİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

1.1. Batı Felsefesinde Kötlük Problemi	15
1.1.1. Platon'da Kötlük	15
1.1.2. St. Augustine'de Kötlük.....	17
1.1.3. Leibniz'de Kötlük	19
1.1.4. D. Hume'da Kötlük	22
1.1.5. A. N. Whitehead ve Süreç Felsefesinde Kötlük.....	24
1.1.6. J. Hick'de Kötlük	25
1.2. İslâm Düşüncesinde Kötlük Problemi.....	27
1.2.1. Kelâm Alanında Kötlük Problemi.....	27
1.2.1.1. Mu'tezile'de Kötlük	28
1.2.1.2. Eş'arî'de Kötlük	29
1.2.1.3. Mâturidi'de Kötlük.....	31
1.2.2. Felsefe Alanında Kötlük Problemi.....	33
1.2.2.1. Farabi'de Kötlük.....	33
1.2.2.2. İhvan-ı Safa'da Kötlük	34
1.2.2.3. İbn Sinâ'da Kötlük	36
1.2.2.4. Gazali'de Kötlük	38
1.2.2.5. İbn Rüşd'te Kötlük	40

İKİNCİ BÖLÜM

İBN SİNÂ'DA METAFİZİK VE FİZİK KÖTÜLÜK

2.1. Metafizik Kötülük	42
2.1.1. Zorunlu Varlığın Sıfatları	45
2.1.1.1. Zorunlu Varlık Birdir ve Onda Çokluk Yoktur	45
2.1.1.2. Zorunlu Varlık Basittir ve Sebepsizdir	46
2.1.1.3. Zorunlu Varlık Akıl, Akleden ve Akledilendir	48
2.1.1.4. Zorunlu Varlık Bizatihi Aşk, Âşık ve Maşuktur	49
2.1.1.5. Zorunlu Varlık Bizatihi İyiliktir	49
2.1.1.6. Zorunlu Varlık Âlim, Hayy, Murid, Kadir, Semi, Basîr, Mutekellimdir	50
2.1.1.7. Zorunlu Varlıktan Akıl, Yüce Cisimler ve Göksel Nefslerin Taşması	52
2.1.2. İlâhî Takdire Kötülük Nasıl Girer	58
2.2. Fizik Kötülük	60
2.2.1. Fizik Kötülükte Engellilik Problemi	68

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN SİNÂ'DA AHLÂKİ KÖTÜLÜK VE VİCDAN AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

3.1. Ahlâki Kötülük ve Özgür İrade	72
3.1.1. Nübüvvetin Gerekliliği	75
3.1.2. Küllî ve Cüzî İrade	78
3.2. Vicdan ve Vicdan Özgürlüğü	85
3.3. Ahlâki Kötülüğün Vicdan Açısından Değerlendirilmesi	94
TARTIŞMA VE SONUÇ	101
KAYNAKÇA	108
ÖZ GEÇMİŞ	119

SİMGE VE KISALTMALAR DİZİNİ

ABD	Anabilim dalı
AGE	Adı geçen eser
AGM	Adı geçen makale
BK	Bakınız
ÇEV	Çevirmen, Tercüme eden
HZ	Hazreti
SS	Sayfa sayısı
S	Sayfa
VB	Ve benzeri
VS	Vesaire
VD	Ve Diğerleri

GİRİŞ

A. İbn Sina'nın Hayatı ve Eserleri

A.1. Hayatı

Mantık, fizik, matematik, astronomi, sağlık gibi birçok alanda çalışmalar yaparak Türk İslâm Düşüncesine büyük katkılarda bulunan İbn Sinâ'nın hayatı hakkındaki en net bilgiler, bizzat kendisinin başladığı, sonradan talebesi Ebû Ubeyd el-Cüzcâni'nin tamamladığı, Risaleler adlı eserinde bulunmaktadır.¹

İbn Sinâ, 370/980 senesinde Horasan'ın Buhara şehri yakınlarında Afşana'da dünyaya gelir. Asıl ismi Ebu Ali El-Hüseyn İbn Abdullah İbn Ali İbn Sinâ'dır. Batı'da "Avicenna" ismiyle tanınan İbn Sinâ, İslâm dünyasında ise talebesi el-Cüzcâni sayesinde bilginler bilgini anlamına gelen "eş-Şeyh er-Reis" unvanıyla tanınmaktadır.²

İbn Sinâ, otobiyografisinde babasının Behl'li olduğunu, Nuh b. Mansur döneminde Buhara'ya taşınarak Kirmanşah beldesinde idarecilik yaptığını, Kirmanşah yakınlarındaki Afşana beldesinde eşi Sitâre ile tanışıp evlendiği ve Afşana'ya taşındığını ifade eder. İbn Sinâ ve küçük kardeşinin doğumundan sonra ise Buhara'ya göç ettiklerini söyler. Buhara'da İbn Sinâ'nın eğitimi için Kur'an ve edebiyat öğretmeni tutulur. On yaşına geldiğinde Kuran'ın tamamını ve edebî birçok eseri bitirmesi herkesi hayrette bırakır. Babası ve kardeşi İsmailiyye mezhebini benimseyen Fatımilerin Mısırlı propagandacıların çağrısını kabul eder ve akıl ve nefis konularını onların anlattıkları şekliyle anlarlar. İbn Sinâ da onları dinler fakat anlatılanlar aklına yatmaz. Babası ve kardeşi bu görüşleri ona benimsetmeye uğraşır. Felsefe, Hint Aritmetiği, Geometri gibi

¹ Nihat Keklik, "Türk-İslam Filozofu İbn Sina (980-1037) Hayatı ve Eserleri", *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi*, Sayı: 22-23, İstanbul 2012, s. 7.

² İbn Hallikân, *Vefeyât el-âyân*, (trans. Baron Mac Guckin de Slane, *Biographical Dictionary*), Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, Vol 1, Paris-London, 1843-1871, p. 440; Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi- Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru*, Ülken Yayınları, 3. Baskı İstanbul 1976, s. 88; İsmail Yakıt, *İbn Sina Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, Ötüken Yayınları, 2. Basım İstanbul 1993, s. 29; Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi (Başlangıçtan İbni Rüşd'ün Ölümüne)*, (çev. Hüseyin Hatemi), İletişim Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul 1986-2010, Birinci Cilt, s. 300; Dimitri Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, (çev. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, Birinci Basım, Mart İstanbul 2004, s. 26; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*, (çev. Şahin Filiz), İnsan Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2008, s. 77-78; H. Ömer Özden, *İbn Sina-Descartes Metafizigi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2015, s. 19; Ali Kuzu, *Çağların Lokman Hekimi Bir Filozof İbn Sina*, Parola Yayınları, İstanbul, 2015, s. 11; İbrahim Agâh Çubukçu, *İslam Düşünürleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, No: 137, Ankara, s. 28; İsmail Yakıt, *Türklüğü Tartışılan Meşhurlar*, Ötüken Yayınları, İstanbul, Aralık 2016, s. 41.

konular da onların tartıştığı konular arasındadır. Babası, İbn Sinâ'nın bu konuları öğrenmesi için Hint Aritmetiği kullanan bir sebze satıcısına gönderir ve böylelikle İbn Sinâ Hint Aritmetiğini de öğrenir.³

Daha sonra Buhara şehrine felsefeyi bilen Ebû Abdillah en-Nâ-tılî gelir. Babası onu kendi evlerinde misafir eder ve böylelikle İbn Sinâ'nın felsefe eğitimi de başlar. O gelmeden önce de İbn Sinâ fıkıh ilmiyle ilgilenir ve kendini bu alanda geliştirmek için İsmâ'il ez-Zahid'e gider. Sorgulama şekillerini, delillere karşı savunma yöntemlerini için ehli olanlardan öğrenir. Daha sonra Natili'den *İsagoji* kitabını okuyarak cinsin tanımıyla ilgili hiç duyulmayan bir açıklamada bulunduğu hocasını şaşkınlık içinde kalır. Hangi meseleden soru sorulduysa ustalıkla cevap vererek hocasından çok daha iyi şekilde meseleyi ortaya koyar. Bunun üzerine hocası İbn Sinâ'nın ilimden başka bir şeyle uğraşmaması gerektiği konusunda babasını uyarır.⁴

Mantığın giriş bölümlerini öğreninceye kadar hocasıyla okumaya devam eden İbn Sinâ, mantığı kendi kendine öğrenmeye çalışır ve şerhleri incelemeye başlar. Böylelikle mantığı da iyice kavrayarak Öklid'in kitabının beş-altı kısmını hocasıyla çalışmasına rağmen geri kalan bölümleri kendi başına okuyup çözer. Daha sonra da el-*Macesti'nin*⁵ kitabına başlayarak giriş bölümünü kendi başına halleder. Geometrik şekillere geldiğinde hocasından yardım istemesine rağmen hocası onun geometriyi de kendi başına halletmesini ister. Hocası ilgilenmediği için bu konuları da kendi başına çözer. Daha sonra, hocasının Kurkenç şehrine gitmesinden ötürü kendisi Fizik ve Metafizik konularındaki eserleri okumaya ve incelemeye başlar. Böylelikle ilim öğrenme yolundaki kapılar teker teker ona açılır ve gün geçtikçe kendini daha da geliştirir. Fizik ve Metafizik konularından sonra tıp ilmine merak sarar. Tıp ilmi, diğer ilimler gibi zor olmadığından dolayı kısa zamanda bu alanda yükselir. Öğrendiği tıp ilmiyle hastaları tedavi ederek, tecrübe gerektiren tedavi türleriyle ilgili burada anlatılması mümkün olmayan birçok bilgi edinir. Bununla beraber fıkıh ilmiyle de

³ Ebû Ali El-Hüseyin İbn Abdillah İbn Ali İbn Sinâ, "Eş Şeyh Er-Reis'in (İbn Sinâ) Hayatı (Otobiyografi)", (çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbasioğlu), *İbn Sinâ Risaleleri* içerisinde, Kitâbiyât Yayınları, 1. Baskı Mayıs, Ankara, 2004, s. 11; Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, Yapı Kredi Yayınları, 3. Baskı Mart, İstanbul, 2007, s. 125; H. Ö. Özden, "age.", s. 19; N. Keklik, "agm.", s. 7-9; İbn Hallikân, "age.", s. 440.

⁴ İbn Sinâ, "Otobiyografi", *İbn Sinâ Risaleleri* içerisinde, s. 12.

⁵ Batlamyus'un *Syntaxis Mathematica* isimli eserinin Arapça tercümesidir.

ilgilenip tartışmalara öncülük eder. Bunları yaptığı sırada henüz on altı yaşlarındadır. Daha sonra bir buçuk yıl kendini okumaya ve ilme vererek yeniden mantık ve felsefe meseleleri üzerine odaklanmaya başlar. Bu süreçte geceleri uyumayarak, gündüzleri de sadece bu ilimlerle uğraşarak notlar tutar. Mantık alanında incelediği her ispat için yeni öncüller yazarak çıkabilecek sonuçları not eder. Bu ilimleri tam kavrayana dek tüm öncülleri dikkatlice inceler. Anlamakta zorlandığı, kıyasın orta terimi gibi konularla karşılaşınca camiye gidip namaz kılar ve anlayamadığı her şeyi kendisine açması ve zor olanları da kolaylaştırması için Allah'a dua eder. Eve geldiğinde kandilini yakıp yine ilimleri öğrenmekle meşgul olur. Yorgun düşüp uyuduğunda çözemediği problemleri rüyasında çözer, birçok sorunun cevabını bulur. Bu durum bütün ilimlerde yetkinleşinceye kadar devam eder. Böylelikle, mantık, matematik, fizik gibi konular hallolduğu için metafizik konularına yoğunlaşır. Aristo'nun *Metafizik (Mâba'de't-Tabi'a)* kitabını okumaya koyulur. Kitabı ve yazılış maksadını anlamakta oldukça güçlük çekmesine rağmen yine de anlayana kadar okumaya devam eder. Kitabı neredeyse kırk defa okumasına rağmen yine de bir şey anlamaz. En sonunda ümitsizliğe kapılıp bu kitabı anlamanın mümkün olmadığını düşünür.⁶

Bir gün kitapçıya gittiğinde tellal elindeki kitabı uzatarak almasını ister. Fiyatının ucuz olduğunu ve sahibinin bu paraya ihtiyacı olduğunu söyler. İbn Sinâ'da kitabı satın alır ve hemen incelemeye koyulur. Kitabı inceleyince Fârâbî'nin *Ma ba'de't-Tabia* kitabının amaçlarına dair eseri⁷ olduğunu anlar ve eve gidip hemen okumaya koyulur. Böylelikle mantık kitabını önceden ezberlediği için Fârâbî'nin şerhi yardımıyla konuları anlar. Bunu başardığı için oldukça sevinir ve sadaka vermeye dışarı çıkar. Bu esnada Buhârâ sultanı Nûh b. Mansûr'un hastalandığını, hiçbir hekimin de çare bulamadığını öğrenir. İlmi bilgisiyle ünü her yere yayılan İbn Sinâ, tıp ilmiyle de hekimler arasında konuşulan bir kişi olduğu için Buhârâ sultanına İbn Sinâ'dan bahsederler ve sultan onu sarayına davet eder. Böylelikle o, sultanı tedavi eder ve onun hizmetine girer. Sultanı tedavi ederken bir yandan da ilimlerle ilgili araştırmalarına devam eder. Sarayın kütüphanesine girmek için izin ister ve sultanın izin vermesiyle

⁶ İbn Sinâ, "age.", s. 12-13; H. Ö. Özden, "age.", s. 20; A. Kuzu, "age.", s. 12-13; N. Keklik, "agm.", s. 10-12.

⁷ İbn Sinâ'nın Farabi'den Aristo metafiziğini öğrendiği iki eser vardır. Bunlardan birincisi, *Fi ağrâdi'l-hakîm fî külli makâletin mine'l-kitâb el mevsûm bi'l-hurûf* adlı eserdir. İkincisi ise Muhsin Mehdi'nin yayımladığı *Kitabu'l-hurûf* adlı eserdir. Bk: İbn Sina, "Otobiyoğrafi", *İbn Sinâ Risaleleri* içerisinde, s. 14.

beraber kitap sandıklarıyla yığılı kütüphaneye gider. Eski eserleri gözden geçirerek kendisine fayda sağlayacakları ayırır. Burada daha önce görülmemiş, kendisinin de duymadığı birçok kitap bulur. Bu kitapları okuyarak faydalı yerlerini ezberler. On sekiz yaşına gelinceye kadar bütün ilimleri bitirir.⁸

İbn Sinâ'nın Ebû'l Hasen el-Arudî ismindeki bir komşusu kendisinden bütün bu ilmi bilgileri kâğıda dökmesini ve bir kitap yazmasını ister. Bunun üzerine İbn Sinâ, *el-Mecmû* adlı eserini yazmaya koyulur. Bu eserde Matematik ilmi hariç diğer ilimleri kaleme alır. O dönem henüz yirmi bir yaşındadır. Yine başka bir komşusu olan Ebû Bekr el-Barâki kendisinden tefsir ve fıkıh konularına dair eser yazmasını ister. Bunun üzerine İbn Sinâ, yaklaşık yirmi cilt olan *el-Hâşî ve'lmaşûl* adlı eseri yazmaya koyulur. Yine aynı zamanda ahlâk konularına dair bilgilerini de *el-Birr ve'l-ism* adlı eserinde ortaya koyar. Bu kitap sadece Ebu Bekr el-Baraki'ye özgü olmakla birlikte kimseye ödünç olarak verilmeyen bir eserdir.⁹

İbn Sinâ, babasının vefat etmesiyle beraber, sarayın bazı idari işleri dolayısıyla Ebu'l-Hasen es-Suheyli'nin vezirlik yaptığı Kurkenç beldesine taşınır. Buranın emiri olan Ali b. Me'mûn'un huzuruna takdim edilir. İyi bir maaşla çalışmaya başlar. Zamanın şartlarıyla beraber Nesâ'ya, sonra Bâverd'e gider. Oradan Tus, Sa-mankan'a, Horasan'ın sınırında olan Câcerm'e ve en sonda Curcan'a gider. Amacı Emir Kâbus'a gitmektir. Ama Emir Kâbus tutuklanarak bir kaleye hapsedilir ve orada vefat eder. İbn Sinâ, Dihistan'a gittiği dönemde ağır şekilde rahatsızlanır. Oradan Curcân'a dönerek Ebû Ubeydillâh el-Cüzcânî ile görüşür. Kendisi, İbn Sinâ için kaleme aldığı kasideyi ona takdim eder.¹⁰ Buraya kadar anlatılan İbn Sinâ'nın bizzat kendi ağzından anlattıkları hadiseler olup, daha sonra kaleme alınanlar ise öğrencisi Ebû Ubeydillâh el-Cüzcânî'nin birebir şahit olup da kaleme aldığı hadiseleri içermektedir.¹¹

İbn Sinâ, Curcân'da görev aldığı esnada Ebû Muhammed eş-Şirâzî adında ilimlere merakı olan bir zat ile tanışır. Bu ilmi bilgilerden istifade etmek için bu zata kendi evine yakın bir ev tutup oraya yerleştirir. Talebesi Ebû Ubeydillâh el-Cüzcânî her

⁸ İbn Sinâ, "age.", s. 13-14; İ. Yakıt, "age.", s. 30-31; H. Ö. Özden, "age." s. 20-21; Keklik, "agm.", s. 12- 17; İbn Hallikân, "age.", 441.

⁹ İbn Sinâ, "age.", s. 15; A. Kuzu, "age.", s. 13-14.

¹⁰ İbn Sinâ, "age.", s. 15; N. Keklik, "agm.", s. 21-24.

¹¹ İbn Sinâ, "age.", s. 15.

gün İbn Sinâ'ya giderek *el-Mâcestî*'yi okur ve ondan mantığa dair bir şeyler yazdırmasını ister. İbn Sinâ'da talebesine, *el-Muhtaşar el-evsat fi'l-mantık* adındaki eseri yazdırır. Ebû Muhammed eş-Şirazi için *el-Mebde've'l-ma'ad* ve *Ersad el-külliyeye* eserlerini yazar. Bu esnada *el-Kânûn'un* giriş kısmı ve *Muhtasar el-mâcestî* gibi birçok kitap ve risaleler yazar. Diğer eserlerini de Ardu'l-Cebel'de (Cibâl bölgesinde) kaleme alır.¹²

Daha sonraları Rey'e giden İbn Sinâ, burada Rey sultanı Mecdud-devle'nin hizmetine girer ve Mecdud-devle'nin melankoli hastalığı ile meşgul olur. Aynı zamanda da el-Ma'ad eserini yazar. Şemsuddevle, Rey şehrine saldırıncaya kadar İbn Sinâ orada kalır. Daha sonra Kazvin bölgesine, oradan da Hamedan'a gidip Kezbanuye'nin hizmetine girer. Bu esnada Şemsuddevle ile tanışarak onun kulunç¹³ hastalığını tedavi eder. Yaklaşık kırk gün orada kalır. Bu esnada Şemsuddevle Karmey-sin'e doğru yola çıkar. İbn Sinâ da hizmetinde bulunmak maksadıyla onunla beraber gider. Şemsuddevle Karmey-sin'de kaybettiği harp sonrası Hemedan'a gidip İbn Sinâ'ya vezir olması için teklifte bulunur. Fakat askerler, İbn Sinâ'nın vezirliğini tehlikeli görüp isyan eder. Onu hapse atarak, bütün varlığını yağmalar. Hatta onun öldürülmesi için Emir'e baskı uygular. Emir buna yanaşmamakla beraber çözümü İbn Sinâ'yı sürgüne göndermekte bulur. İbn Sinâ'da, Şeyh Ebu Sa'd b. Dahlûl'ün evinde yaklaşık kırk gün saklanır.¹⁴

Bu sırada Emir Şemsuddevle'nin hastalığı nüksettiği için İbn Sinâ'yı yeniden çağırır ve ondan özür diler. İbn Sinâ'da tekrar onun hastalığıyla meşgul olur ve böylelikle yeniden vezirlik görevine devam eder. Bu esnada Öğrencisi Ebû Ubeydillah el-Cürçânî kendisinden Aristo'nun eserlerini şerh etmesini ister. İbn Sinâ, o dönem çok meşgul olduğu için bunu yapamayacağını ama kendisi için ilimlerin doğru yanlarını muhaliflerle tartışmadan ve onlara cevap vermeden, doğrudan anlattığı bir eser yazabileceğini söyler. Bunun üzerine *eş-Şifâ* eserinin Fizik bölümünü yazar.¹⁵

¹² İbn Sinâ, "age.", s. 16; N. Keklik, "agm.", s. 26.

¹³ Bu hastalığın bildiğimiz kulunç olmayıp, mide ağrısı ya da bağırsak enfeksiyonu gibi bir hastalık olduğu tahmin edilmektedir. Bu bağlamda Cuzcânî biyografisinin sonunda İbn Sinâ'nın bu hastalığa yakalandığını kendini tedavi için makatına bir ilaç yerleştirdiği de söylemektedir. Buradan da anlaşıldığı üzere bahsedilen kulunç hastalığı, bir tür bağırsak enfeksiyonu olduğu tahmin edilmektedir. Bk: İbn Sinâ, "age.", s. 18.

¹⁴ İbn Sinâ, "age.", s. 17-18; N. Keklik, "agm.", s. 26-28.

¹⁵ İbn Sinâ, "age.", s. 18; N. Keklik, "agm.", s. 30.

İbn Sinâ'nın evinde her gece talebeler toplanır ve okuma yaparlar. İbn Sinâ, gündüzleri Emir'in hizmetinde olduğu için ancak akşamları talebelerine ders verir. Bu esnada Şemsuddevle Tarım Emiri ile harp etmek maksadıyla yola çıkar. Tarım'a yaklaştığında hastalığı yeniden nükseder. İbn Sinâ'nın nasihatlerine uymadığı için durumu oldukça ağırlaşır ve askerleri tarafından sedyeyile Hamedan'a götürülürken vefat eder. Bunun üzerine oğlu Ali, sarayın başına getirilir. O da babası gibi İbn Sinâ'ya vezirlik teklif eder fakat o, bu isteği geri çevirir. Alâuddevle'ye gizliden mektup yazarak ona hizmet etmek istediğini söyler. Bu sırada Attar Ebû Galib'in evinde bir süre gizlenir ve *eş-Şifa*'yı tamamlamak için Ebû Gâlib'den kalem ve kâğıt ister. Oda istenenleri getirir ve böylelikle İbn Sinâ çalışmalarına başlar. Temel konuların sekizde birini yaklaşık yirmi cüzde kaleme alır. Üstelik bu ana meseleleri hiçbir kaynağa bakmadan tamamen hafızasından yazar. Sonra yazdığı cüzleri önüne koyup her konuyu yeniden inceleyerek şerh eder. Her gün ellişer sayfa yazarak "*Kitâbu'l-hayavân*" haricindeki *Fizik* ve *Metafizik* kitaplarının tamamını yazar. Daha sonra *Mantık* kitabını yazmaya başlar ve bir cüzünü yazar. Bu esnada Tâculmulk, İbn Sina'nın Alâuddevle ile gizli yazışmasından ötürü rahatsız olup onun aranmasını ister. Bazı düşmanların ihbarı üzerine İbn Sinâ tutuklanarak Hamedan'da Cerrâ sancağında olan Ferdecân kalesine hapsedilir. Burada dört ay kaldıktan sonra Alâuddevle'nin Hamedan'ı almasıyla beraber Tâculmulk bozguna uğrar ve kaçarken aynı kaleye sığınır. Alâuddevle, Hamedan'dan ayrıldıktan sonra ise Tâculmulk Şemsuddevle de Hamedan'a yeniden döner ve İbn Sinâ'yı da yanlarında götürür. İbn Sinâ, Alevî'nin evinde kalır ve "*Mantık*" bölümünü yazar.¹⁶

İbn Sinâ, kalede geçirdiği zamanda *Kitâbu'l-hidâye*, *Kitabu'l kulunç* ve *Hayy b. Yekzân* eserlerini kaleme alır. *El-Edviye el-kalbiyye* eserini de Hamedan'a dönünce uzun uğraşlar sonucunda yazar. Tâculmulk de bu eseri yazması için güzel vaatlerde bulunup onu teşvik eder. Sonra İbn Sinâ İsfahan'a gitmek ister ve gizlenmek maksadıyla derviş kıyafetleri giyip öğrencisi Ebû Ubeydillah el-Cüzcânî, kardeşi ve iki hizmetçisi ile beraber yola çıkar. Yolculuk esnasında birçok güçlkle karşılaşmalarına rağmen nihayetinde İsfahan'ın girişinde olan Tahran bölgesine varırlar. Burada onları İbn Sinâ'nın arkadaşları ve Emir Alâuddevle'nin yakın adamları karşılar. Onlara elbiseler ve binekler getirip Kûykunbed mahallesinde Abdullah b. Bibi'nin evine yerleştirirler.

¹⁶ İbn Sinâ, "*age.*", s. 19; N. Keklik, "*agm.*", s. 28-30.

Burada oldukça güzel itibar ve ikram görürler. Emir Alâuddevle Cuma gecelerini kendi huzurunda dersler için ayarlar ve bu ilim meclisinde her ilim dalından birçok âlimle beraber İbn Sinâ'da bulunur. Bu toplanan ilim meclisinde İbn Sinâ'dan daha üstün bilgiye sahip başka bir âlim yoktur.¹⁷

İbn Sinâ, İsfahan'da kaldığı süre içinde *eş-Şifa* eserini tamamlamaya çalışır. *El-Mantık* ve *el-Mâcestî*'yi tamamlar. “*Mûsikâ*”, “*Oklides*” ve “*Aritmatikâ*”nın bölümlerini önceden özet olarak yazdığını ifade eder. *Riyadiyyât* kitabının bölümlerine gerekli gördüğü ilavelerde bulunur. *El-Mâcestî*'ye optik aldanmalara dair on tane açıklamalı şekil ilave eder. *El-Mâcestî*'nin sonunda yer alan Astronomiye dair bölüme daha evvel hiç keşdefilmeyen bilgiler ilave eder. “*Oklides*” eserine birtakım geometrik şekiller; “*Aritmatikâ*” ya mühim bilgiler; “*Mûsikâ*”ya daha önceki âlimlerin daha önce fark edemedikleri birçok konu ekler. *Eş-Şifâ*'da ise “*Botanik*” ve “*Zooloji*” bölümleri hariç diğer kısımları bitirir. Zooloji ve Botanik bölümleri ile *Kitâbu'n-Necât*'ı Alâuddevle ile Saburhast'a sefere gittiği dönemde yolda yazar.¹⁸

Alâuddevle ile yakın dost olan İbn Sinâ, seferlere bile beraber gitmeye başlar. Bir gün Alâuddevle'nin kullandığı eski takvimdeki hatalardan söz edilince Emir de İbn Sinâ'ya bu hataları düzeltilmesi için yıldızların gözlemlenmesini emreder ve ona gerekli olan maddi desteği sağlar. İbn Sinâ, işe girişerek gerekli alet ve ortamların sağlanması ve bu aletleri yapacak ustaların bulunmasını ister. Takvimdeki gözlem hatalarını düzeltmek için yeniden gözlem yapar ve hataları ortaya çıkarır. İbn Sinâ, İsfahan'da Alâuddevle'ye ithaf ettiği *Kitabu'l-alâi*'yi (*Dânişnâme-i Alâi'nin Bilgi Kitabı*) yazar. Talebesi Ebû Ubeydillah el-Cürçânî'nin ifadelerine göre İbn Sinâ hiçbir zaman bir kitabı tamamen okumaz, sadece zor olan bölümleri okur ve yazarın nasıl bir çözüm getirdiğine bakarak yazarın ilmi mertebesini hemen anlar. Öyle ki bir gün Emir'in yanındayken Ebû Mansur el-Cebban'da oradadır. Dil ilmine (filoloji) dair bir konu ortaya atılınca İbn Sinâ'da fikrini söyler. Ebû Mansûr, bu konuyla ilgili İbn Sinâ'nın yetersiz olduğunu ima edip görüşünün geçersiz olduğunu ifade eder. İbn Sinâ, bu duruma alınsa da belli etmez. Bu olayın üzerine üç yıl boyunca dil bilimi çalışır. Ebû

¹⁷ İbn Sinâ, “*age.*”, s. 20; N. Keklik, “*agm.*”, s. 34.

¹⁸ İbn Sinâ, “*age.*”, s. 20; N. Keklik, “*agm.*”, s. 31.

Mansur el-Ezheri'nin kaleme aldığı *Tehzibû'l-luğa* adlı eseri Horasan'dan getirterek çok kısa sürede dil ilmi hususunda çoğu kimsenin ulaşamayacağı bilgi düzeyine ulaşır.¹⁹

İbn Sinâ, ender kullanılan kelimelerle üç kaside ve üç edebi eser kaleme alır ve onlara eskimiş süsü verilmesini ister. Sonra Emir'e bu edebi eser ve kasideleri Ebû Mansur el-Cebbân'a göstermesini söyler. Ayrıca kitabın çölde bulunduğunu ve içinde neler yazıldığını okuyup anlatmasını rica etmesini ister. Ebû Mansûr kitaba göz atar ve anlamakta zorlanır. İbn Sinâ, onun anlayamadığı noktaların, dil kitaplarının ilgili yerlerinde açıklandığını söyleyerek, nadir kelimeleri aldığı eserlerin adını verir. Ebû Mansur, filoloji/dil bilimi hususunda ortaya attığı meselelerde emin olamayıp bocalar. Böylelikle Ebû Mansûr, eserlerin İbn Sinâ tarafından yazıldığını ve aralarında daha önce geçen olaylardan dolayı bunu yaptığını anlayarak özür diler. İbn Sinâ, daha sonra da Arap dilini anlatan *Lisânu'l-arab* eserini yazar. Dil hususunda bu eserin bir benzeri yoktur. Fakat eserini temiz nüshaya çekmeden vefat ettiği için yazdıkları kitap haline getirilmez. İbn Sinâ, tedavi alanında bizatihi yaptığı uygulamalar sonucu elde ettiği tecrübelerini el-Kânûn eserinde derlemeye karar verir. Elde ettiği tecrübelerini notlara kaydetmesine rağmen, el-Kânûn'u tamamlamadan evvel bu notlar kaybolur.²⁰

İbn Sinâ, *en-Necât*'ın baş kısmında yer alan *el-Muhtaşar el-aşğar fi'l-mantık* adlı eserini Curcân'da kaleme alır. Bu eserin bir nüshası Şiraz'a ulaştınca bazı âlimler bu eseri incelemek ister. Şiraz kadısı da bu âlim grubu arasında olup eserde ihtilafa düştükleri meseleleri bir kitapçık haline getirerek bu eseri bâtını ilimlerle meşgul olan Ebû'l-Kâsım el-Kirmani'ye gönderir. Bu kitapçıkla beraber bir mektup yazarak İbn Sinâ'nın kitapçığındaki soruları cevaplandırmasını ister. Bu mektup ve kitapçık eline ulaşır ulaşmaz İbn Sinâ hemen sorulara yönelir. Gece yarısına kadar bunları cevaplar. Sabah olunca da cevap nüshasını öğrencisine vererek Ebû'l-Kasım el-Kirmânî'ye vermesini söyler. El-Kirmânî cevap nüshaları eline geçince, İbn Sinâ'nın bir gecede onca soruyu hiç uyumadan cevaplamasına oldukça şaşırır. Böylece bu hadise unutulmayan tarihî bir olay olur.²¹

¹⁹ İbn Sinâ, "age.", s. 21; N. Keklik, "agm.", s. 35-37.

²⁰ İbn Sinâ, "age.", s. 22; N. Keklik, "agm.", s. 38.

²¹ İbn Sinâ, "age.", s. 23; N. Keklik, "agm.", s. 40.

İbn Sinâ, astroloji alanında da önemli çalışmalar yürütür. Daha evvel hiç görülmemiş âletler icat ederek bu konu hakkında bir risale kaleme alır ve *Kitâbu'l-inşâfi* telif eder. Bu esnada Sultan Mes'ûd ve askerleri İsfahan'a geldiğinde askerler, İbn Sinâ'nın eşyalarını yağmalar. İbn Sinâ'nın telif ettiği *Kitâbu'l-inşâf*'ın nüshası da yağmalanan eşyalar arasındadır. Bu sebeple bu esere bir daha ulaşamaz.²²

İbn Sinâ, Alâuddevle'nin Taş Ferrâş'a karşı savaştığı dönemde kulunç hastalığına yakalanır. Hastalığı bazen şiddetlenip bazen nüksetmesine rağmen o, yine de Alâuddevle'nin hizmetinde çalışmaya devam eder. Bir gün Alâuddevle ile beraber Hemedan'a doğru yola çıktığı esnada hastalığı yeniden şiddetlenir. Hemedan'a ulaştığında artık gücünün kalmadığının farkına varıp kendini tedavi etmeyi bırakır. Bu hali vaziyetini; "Bedenimi idare eden idareci artık idare edemez duruma geldi" sözleriyle ifade ederek artık tedavinin kendisi için faydalı olmayacağını söyler. Birkaç gün sonra vefat ederek 428 senesinde Hemedan'da defnedilir.²³

A.2. Eserleri

İbn Sinâ'nın talebesi Ebû Ubeydillah el-Cürcânî'nin otobiyografiyi kaleme alırken ifade ettiği bazı eserler şunlardır.

1) — **Kitabu'ş-Şifâ:** Bu kitap fizik, metafizik, mantık ve matematik ilimlerini içermekle beraber on sekiz ciltten oluşmaktadır.

***Mantık Bilimleri:** El-Medhal, el-İbare, el-Burhan, el-Makûlat, el-Cedel, el-Safsata, el-Hitabe, el-Şi'r, el-Kıyas.

***Tabiat Bilimleri:** es-Simâ'u't-Tab'î'i, fi's-Sema ve'l-Â'lem, el-Kevn ve'l-Fesad, el-Ef'âlu ve'l-İnfiâlât, el-Maâdin ve'l-Âsâru'l-ulviyye, Kitabu'n-nefs, Kitabu'n-nebat, Kitabu'l-hayavân

***Matematik Bilimleri:** Usûlu'l-hendese, el-Hesâb, Cevâmiu İlmi'l-Mûsikî, İlmu'l-Hey'et

²² İbn Sinâ, "age.", s. 24; N. Keklik, "agm.", s. 41.

²³ İbn Sinâ, "age.", s. 24-25; N. Keklik, "agm.", s. 42-44; İbn Hallikân, "age.", 444.

***Metafizik:** el-İlâhiyât gibi risaleleri içinde barındırır.²⁴

- 2) — **El-Levâhik:** El-Şifâ'nın şerhidir.
- 3) — **El-İşârât vet-Tenbîhât:** Felsefe hususunda kaleme aldığı en son eser olmakla beraber içeriği bakımından oldukça zengin bir eserdir.
- 4) — **El-Necât:** Alâüddevle'nin hizmetindeyken kaleme aldığı ve beş ciltten oluşan eserdir.
- 5) — **El-Mecmû:** el-Hikmet el-Arûziyye olarak da bilinen bu kitap, Ebul-Hasen el-Arûzi için kaleme alınmakla beraber içinde matematik bölümü yoktur.
- 6) — **El-Kulunç:** Ferdecân kalesinde kaleme aldığı bir eser olmakla beraber tam nüshası bulunmamaktadır.
- 7) — **Hayy b. Yakzân risâlesi:** Faal aklın sembolü niteliğinde olan bir eserdir.
- 8) — **El-Hidâye:** Hikmet konusunu ele aldığı bir ciltlik eserdir.
- 9) — **El-Meâd:** Büveyhîlerden hükümdar Mecdüddeve için, Rey'de kaleme aldığı bir ciltlik eserdir.
- 10) — **Lisân el-arab:** Filoloji/dil konularını içeren, İsfahan'da kaleme alınan fakat temize çekilmediği için nüshası olmayan eserdir.
- 11) — **El-Kânûn fit-Tîbb:** Bir kısmı Gürcan ve Rey'de yazılmasına karşın Hemedân'da tamamlanan gözlem ve araştırma içeriğine dayanan eserdir.
- 12) — **El-Birr vel-îsm:** Ebû Bekr el-Barkî için yazdığı iki ciltten oluşan bir kitaptır.
- 13) — **El-Hâsıl vel-Mahsûl:** Buhârâ'da geçirdiği dönemde fıkıh bilgini Ebû Bekr el-Barkî için, yaklaşık yirmi bölüm olarak yazılan kitaptır.
- 14) — **El-Arsâd el-Küllîye:** Ebû Muhammed el-Şîrâzî için, Cürcân'da kaleme aldığı eserdir.

²⁴ İbn Sinâ, *Kitabu's-Şifâ Metafizik II* (çev. Ekrem Demirli- Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2013, Kitap içeriği.

- 15) — **El-Edviye el-Kaîbiye:** El-Şerîf el-Saîd Ebul-Hüseyn Ali ibn el-Huseyn el-Huseynî için Hemedân'da kaleme aldığı bir ciltlik eserdir.
- 16) — **Kitâbu'l-İnşâf:** Aristo'nun bütün eserlerinin şerh edildiği, yirmi ciltlik eser olup, nüshası Sultan Mes'ûd'un ordularının yağmasında kaybolmuştur.
- 17) — **Kitâbu'l-Evsat el-Curcâni:** Mantık ilmiyle ilgili olup, Curcân'da Ebû Muhammed eş-Şirâzî için yazılan eserdir.
- 18) — **“Mahâricu'l-Hurûf” Makalesi:** İsfahan'da kaleme alınan bu eser, el-Cebbân'a ithafen yazılmıştır.
- 19) — **El-Medhal ilâ Şmâ'ati'l-Mûsikâ:** En-Necâtta yer alan bir eserdir.
- 20) — **“El-Ecrâm es-Semâviyye:** Gök cisimlerine dair bir makaledir.
- 21) — **El-Hikmetu'l-Arşîyye:** Metafizik konusunun ele alındığı yüksek seviyeli bir eserdir.
- 22) — **El-Kuvâ et-tabî'yye**
- 23) — **Tayr risalesi**
- 24) — **Kitâbu'l-mûcez el-kebîr**
- 25) — **Hindibâ'ya dair bir makale**
- 26) — **Havâşşu hattı'l-istivâ**
- 27) — **Tedbîr el-Cünd vel-Memâlik vel-Asâkir ve erzâkühum ve harâc el-memâlik**
- 28) — **Munâzarât**
- 29) — **Aşrü Kasâid ve Eş'âr**
- 30) — **Muhâtabât ve Mükâtebât ve Hezeliyyât.**²⁵

²⁵ Tüm eserleri için bk: İbn Sinâ, “Eş Şeyh Er-Reis'in (İbn Sinâ) Hayatı (Otobiyografi)”, *İbn Sinâ Risaleleri* içerisinde, s. 16-30; N. Keklik, “agm.”, s. 48-52; İbn Hallikân, “age.”, s. 444-446.

BİRİNCİ BÖLÜM

FELSEFE TARİHİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Kötülük problemi, düşünce tarihinde tartışılan en önemli meselelerden biridir. Gerek batı felsefesi gerekse de İslâm düşüncesinde kötülüklerin neliği, kaynağı, çeşitleri araştırılmış ve bu bağlamda birçok fikir ortaya atılmıştır. Bu problem teolojik sistemlerin olduğu kadar Tanrı inancına sahip olmayanların da ele aldığı ve irdelediği bir meseledir. Öyle ki kötülük problemi Tanrı inancı olmayanların temel dayanağı haline gelmiştir. Bu problem bir Tanrı inancı olmayan düşüncelerden ziyade, Tanrı'nın varlığını ve sıfatlarını kabul eden inançları daha çok ilgilendirmektedir. Çünkü mutlak iyiliğe, adalete ve kudrete sahip Tanrı tasavvuru diğer düşünce sistemlerine göre daha belirgin ve bağlayıcıdır. Mutlak iyilik ve rahmete sahip Tanrı'nın varlığı ile âlemde meydana gelen kötülükler çelişir gibi görünmektedir. Bu da Tanrı inancına sahip olan düşünce sistemlerinin karşısında ciddi bir problem olarak eleştirilere açık bir meseledir. Bu bağlamda âlemde meydana gelen kötülükler ile iyi bir Tanrı'nın varlığının bağdaşmadığına dair iddiaların olması, bu problemin ele alınmasına ve araştırılmasına sebep olmaktadır. Problemin çözümü için kimi iyinin ve kötünün ontolojik boyutlarını ele alırken, kimi de konuyu Tanrı'nın varlığı ve sıfatları bağlamında ele alıp değerlendirmektedir.²⁶

Genel olarak kötülük problemine bakıldığında, ateist yaklaşımlar problemi Tanrı'nın varlığı aleyhinde ele alıp açıklarken, teist yaklaşımlar ise kötülük problemini teodise düşüncesiyle açıklamaya çalışmaktadır. Evrende meydana gelen kötülükler ile mükemmel Tanrı fikrini bağdaştıramayan ateistlere göre, kötülüklerin varlığı, mutlak iyiliğe sahip Tanrı düşüncesini boşa çıkaracak mahiyettedir. Çünkü onlara göre, iyi olan ve mutlak kudrete sahip olan Tanrı âlemdeki kötülükleri engellemelidir. Oysaki onlara göre, evrende kötülüklerin varlığı göz ardı edilemez durumdadır. Bu bağlamda kötülük problemi genel olarak Tanrı'nın varlığı ve sıfatları ekseninde ele alınmaktadır.²⁷

²⁶ Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Mahya Yayınları, 3. Baskı, Aralık İstanbul 2015, s. 171-173.

²⁷ Abdiraşit Babataev, "Richard Swinburne'ün Kötülük Sorununa Yaklaşımı", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 3, 2017, s. 12.

Kötülük problemi üzerine soruşturma yapan Hume'un, kötülüklerin kaynağına dair çıkarımını hatırlayacak olursak:

Tanrı, kötülüğü engellemek istiyor, fakat gücü mü yetmiyor?

Öyleyse o, güçsüz ve erksizdir.

Gücü yettiği halde, kötülüğü önlemeyi istemiyor mu?

Öyleyse o, kötü niyetli, kötücüdür.

Hem gücü yetip hem de canı kötülükleri önlemeyi istiyor ise,

Bunca kötülük nereden geliyor?²⁸

Bu çıkarım aslında âlemde yaşanan kötülüklerle adaletli, mükemmel ve kusursuz bir tanrı tasavvurunun bağdaşamayacağını öne süren kısa ama oldukça derin bir soruşturmadır. İyi ve mükemmel olan bir Tanrı kötülükleri yaratabilir mi? Sorusuyla beraber Tanrı'nın yaratıcı olma özelliği bağlamında bütün sıfatları ve inayetinin de soruşturulması ve deliller ışığında kötülüklerin kaynağının ne olduğu sistematik şekilde ele alınması gerekmektedir.

Bu çalışmanın en temel kavramları olan iyilik ve kötülüğün hangi anlamlara geldiğine bakacak olursak; kötülüğün lügat karşılığı “şer” ve “fena”dır. Arap lügatindeki karşılığı ise “sû” ve “şerr”dir. Kötülük, aynı zamanda “zulüm” ve “fesâd” anlamlarına karşılık gelmektedir.²⁹ Kötülüğün Türkçe karşılığı ise rahatsız edici, zararlı, kusurlu, yanlış olan, iyi amacı engelleyen, iyinin karşısında yer alan, kınamanın konusu, düzen bozucu ve ahlak değerlerine karşı olan her şeydir.³⁰ İyilik, yapıldığında sevinç veren şeylerken, kötülük ise keder ve üzüntü verendir. Adalet ve merhamet en üstün iyiliklerken, zulüm, gazap, öfke, kin, şehvet, zina gibi şeyler de kötülüktür. Cömertlik, dostluk, şefkat, tarafsızlık, sevgi ve muhakeme iyilikken, bunların zıttı kötülüktür.³¹

İyi, yetkinlik ve bilgili olmakla ilişkilendirilebilirken, kötü ise yetkinsizlik ve bilgisizlik ile ilişkilendirilebilir. İyiliğin temelinde bilgi varken, kötülüğün temelinde ise

²⁸ David Hume, *Din Üstüne*, (çev. Mete Tuncay), İmge Kitapevi Yayınları: 130, 4. Baskı Ankara 1995, s. 209; N. Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, s. 174; Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, On Üçüncü Baskı, İzmir 2014, s. 151.

²⁹ Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan Yayınları, İstanbul 2014, s. 12-13.

³⁰ Mehmet Demirtaş, *Josiah Royce'un Din Felsefesi*, Otorite Yayınları, İstanbul 2016, s.76; M. Özdemir, “age.”, s. 12-15; C. Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 27-28.

³¹ David Hume, *Din Üstüne*, s. 90; *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, (çev. Ergün Baylan), BilgeSu Yayıncılık, 1. Baskı Ocak, Ankara 2009, s. 292, 401.

bilgisizlik vardır. İyinin yapılmasında iyi niyet, bu iyi niyetin arkasında ise bilgi vardır. Kötünün yapılmasında kötü niyet, bu kötü niyetin arkasında ise bilgisizlik ve cehalet vardır. Kötülük aynı zamanda doğru olmamak ve erdemsizliktir. İyilik; istenen, arzu edilen, yarar sağlayan, beğenilen vb. durumlarken, kötülük; iyiliğin meydana gelmesi için arızî olarak meydana çıkan, hoş gitmeyen genel bir durum ve doğadan gelen ya da insanın bilerek kötü niyetle yaptığı kasıtlı eylemlerinin sonucunda ortaya çıkan elem verici durumlardır.³²

İyilik ile kötülük kıyaslandığında birbirinden zıt ve farklı anlamlara tekâbülmektedir. Akıl bağlamında iyi olan şey, hak ve güzel olandır. Teşekkür ve methedilmek gibi övgülere mazhar olma durumları da aklı iyiliklerdir. Bir şeye kıyasla her iyilik, o şeyin bizatihi varlığına özgü yetkinliktir. Sağlık ve rahatlık da iyiliktir. Aynı zamanda iyi, uyumlu ve düzenli olma durumdur. Adalet ve bilgelik iyiye, zulüm ve bilgisizlik ise kötüdür.³³

Sonuç olarak, çeşitli anlamlara tekabül eden kötülüklerin varlığı, düşünce tarihinde bir problem yumağı haline dönüşerek inanan ve inanmayanların itirazları ile kanıtları arasında şekillenmektedir. Âlemde yaşanan kötülükler insanların birçoğuna dokunduğu için, ister istemez onları bazı sorgulamalara sevk etmektedir. Evrende meydana gelen kötülükler hiç bitmediği için, bilme ve merak fitratıyla yaratılmış olan insan, karşılaştığı elem verici durumların kaynağını, sebeplerini sorgulamaya devam etmektedir. Bu bağlamda, özü gereği bilme ve anlamlandırma yeteneği ile doğan insanoğlu için kötülük meselesi ilgilenmek zorunda kaldığı bir problem olarak varlığını korumaktadır. Bu tezde ele alınacak noktalar ise, konunun sınırlaması açısından teolojik görüşler ve teodiselerdir. Teodise kısaca âlemde meydana gelen kötülükler ile mutlak iyi olan Tanrı kavramını bağdaştırma çabasıdır.³⁴ İbn Sinâ'nın kötülük problemine

³² Platon, *Diyaloglar II- Kaharmides*, (çev. Tanju Gökçöl), Hürriyet Yayınları, Birinci Baskı Ocak, İstanbul 1975, s. 170, 208; *Sofist*, (çev. Mehmet Karasan), Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, No: 835, İstanbul 1998, s. 27; M. Özdemir, "age.", s. 14-15; Murtaza Mutahharî, *Adl-i İlâhî*, (çev. Hüseyin Hatemi), Kevser Yayınları, 2. Baskı Eylül, İstanbul 2014, s. 140-141.

³³ İbn Sinâ, *İşaretler ve Tembihler* (çev. Muhittin Macit- Ali Durusoy- Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 174-175.

³⁴ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise*, Vadi Yayınları, 2. Basım İstanbul 2016, s. 13-14; Selahattin Akti, "Gazzali ve Leibiz Optimizminden Kant'ın Otantik Teodisesine Kötülük Sorunu", *Temaşa Felsefe Dergisi*, Sayı:6, Ocak 2017, s. 34.

yönelik düşüncelerine geçmeden önce, konunun daha iyi anlaşılması açısından kötülük probleminin tarihsel sürecine ve felsefe tarihinde önemli gördüğümüz teodise girişimlerine kısaca değinelim.

1.1. Batı Felsefesinde Kötülük Problemi

Batı felsefesinde ilk kez Sokrates öncesi dönem filozofu Herakleitos'un eserinde sistemli halde olmasa da iyilik ve kötülüğe dair düşünceler görülmektedir. Özellikle felsefesinin temelini oluşturan her şeyin göreceli olduğuna dair görüşüyle, iyi ile kötünün, güzel ile çirkinin herkese göre değişebileceğini ve dolayısıyla mutlak bir iyiden ve kötüden bahsedilmesinin mümkün olmadığını savunur.³⁵ Sokrates öncesi sistemsiz şekle ele alınan kötülük problemi, Platonla beraber daha sistematik şekilde ele alınmıştır.

1.1.1. Platon'da Kötülük

Platon'un eserlerinde dağınık halde olsa da teodise fikrinin ipuçları görülmektedir. Platon'a göre, Tanrı iyilik ve adaletin tam olarak kendisi olduğu için onda kötülük bulunmaz. Kötülüklerin kaynağı merhametli ve adaletli sıfatlarının gereğince Tanrı olamaz. Kötülüklerin kaynağının Tanrı olması, onun adaletsiz ve zalim olması anlamına gelmektedir. Oysaki Tanrı, bütün bu kötü sıfatlardan münezzehtir. Bu durumda kötülüklerin kaynağı Tanrı değildir.³⁶

Platon, *Devlet* adlı eserinde bir takım çıkarımlarda bulunur. Ona göre, her ne yolla olursa olsun Tanrıyı olduğu gibi göstermek gerekir. Tanrı hakikatte iyidir ve öyleyse iyi olarak gösterilmelidir. Zararlı olmayan şeyin zarar vermeyeceği gibi, ondan kötülük de gelmez. Kötülük getirmeyen bir şey de, kötülüğün nedeni olamaz. İyi olan her şey hem yararlı hem de mutluluk kaynağı ise, iyi olan şey, sadece iyiliğin nedeni olabilir. Kötülüğün olması ona yüklenemez. Öyleyse Tanrı'nın iyi olduğu bilindiğine göre, iyi olanın da sadece iyinin nedeni olduğuna göre, kötülüğün sebebi Tanrı olamaz. İyi şeylerin nedeni Tanrı'dır ve kötülüklerin kaynağı başka yerde aranmalıdır. Tanrı

³⁵ Herakleitos, *Fragmanlar*, (çev. Cengiz Çakmak), Kabalcı Yayınevi, İkinci Basım, Kasım İstanbul 2009, s. 147-300; Fırat Çelebi, *Origenes ve İbn Sina'da Kötülük Problemi*, Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Antalya 2018, s. 14-15.

³⁶ C. Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 14-15.

sadece iyi olandan sorumludur. Tanrı'ya ait her şey her bakımdan mükemmel olduğu için, değişime maruz kalmaz. O sadece iyiliklerden sorumlu olduğu için sonradan kötü olması ve kötülüğün nedeni olması mümkün değildir. Mutlak iyiliğe sahip olan Tanrı, kendini kötü olarak değiştirmek istemez. O, iyiliğin en doruklarında olduğu için hep aynı iyilikte kalır ve değişmez. Bu sebepten ötürü O, kötülüğün kaynağı değildir.³⁷

Platon, bir diğer eseri olan *Timaios*'da derli toplu olmasa da bu konuya değinmektedir. O eserinde kısaca, yaratıcının iyi olduğunu ve iyi olanda da hiçbir şeye dair hırs olamayacağını savunur. Tanrı her şeyin iyi ve mükemmel olmasını isteyip, kötü olmasını istemediğinden dolayı düzensiz olan evreni düzene sokar. Tanrı, evrende en yüksek değere sahip olan insanı yaratıp ona zekâ verir ve evreni en mükemmel, kusursuza benzetmek ister. Bu yüzden de bütün canlı varlıkları içine alan, muntazam uyuma sahip bir evren yaratır.³⁸ Platon, bu mükemmel ve muntazam uyumun dairesel hareketle olduğunu ifade eder. Bu dairesel hareket de evrenin yaratıcısının en iyi olduğunun kanıtıdır. Bu düzenli hareket, yapısı gereği bir düzen ve amaç; bu düzen ve amaç da yaratıcının mükemmel ve iyi olmasını gerektirir. O halde Tanrı iyidir ve en mükemmel nedendir.³⁹

Ona göre, Tanrı iyidir ve iyi olanda hırs yoktur. Hırs olmadığı için evreni yaratırken mümkün olduğu kadar kendisine benzetir. Evrenin ortaya çıkmasındaki yegâne sebep budur. Tanrı, her şeyin en iyi olmasını ister ve kötünün olmasına rıza göstermez. Bu yüzden sürekli hareket halindedir. Bu evrenin döngüsü kendisi gibi bozulmayacak ve hastalanmayacak şekildedir. Biçimi ise kendisine en uygun olandır. Bu evren, olabileceklerin en iyisidir ve onda hiçbir eksikliğin olması mümkün değildir.⁴⁰

Platon, *Yasalar* adlı kitabında konuyla ilgili olarak şunları ifade eder: Evrenle ilgilenen varlık bu evrenin muntazam olması için her şeyi ona göre ayarlar, evrendeki her bir parça da bu muntazam işleyiş için hazır halde bulunmaktadır. Evrendeki her eylem ruhla doludur ve içinde her türlü erdem ve kötülüğü barındırır. Ruhtaki iyilik her

³⁷ Platon, *Devlet*, (çev. Furkan Akderin), Say Yayınları, 2. Baskı İstanbul 2016, s. 96-100.

³⁸ Platon, *Timaios*, (çev. Erol Güneş, Lütfi Ay), Dünya Klasikleri Dizisi:39, Şubat, 2001, s. 29-31.

³⁹ Metin Yasa, "Eflatun'da Kötülük Problemi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 10, 1998, S: 315-321, s. 317.

⁴⁰ Platon, *Timaios*, (çev. Furkan Akderin), Say Yayınları, 1. Baskı İstanbul 2015, s. 39-42.

zaman yararlı, kötülük ise zararlıdır. Yaratıcı, erdemin her zaman galip gelip zafer kazanmasını sağlayan, erdemsizliğin ise kaybetmesine sebep olan bir yer hazırlar. İlerde yapılacak olan kötülüklerden kendisinin sorumlu tutulmaması için bütün yasaları ruhlara tanıtarak onlara özgür irade verir. Ruh bu özgür iradeyle erdem ya da erdemsizlik yolunu seçer ve büyük değişimlere uğrar.⁴¹

Kısacası Platon'a göre, Tanrı iyi ve mükemmel olduğu için, iyi ve mükemmelde ise kötünün barınamayacağı gerekçesiyle evrendeki kötülüklerin kaynağı Tanrı değildir. Nitekim ruhların erdemi ya da erdemsizliği kendi özgür iradesiyle seçtiğini ve bunun neticesinde de kendi yerini belirlediğini ifade ederek kötülüğün ruhun kendisinin bir seçimi olduğunu savunmaktadır.

1.1.2. St. Augustine'de Kötülük

Hıristiyan düşüncesinde teodise çalışmalarını düzenli halde yapan ilk kişi Augustine (ö.430)'dir. Kötülük problemiyle yakından ilgilenen Augustine'in teodise çalışmaları daha sonraki düşünürler tarafından da kabul edilir. O'na göre, Tanrı insanı hiçbir kötülük olmadan yaratır, ona özgür irade bahşedip bir dünyaya yerleştirir.⁴² Augustine'e göre iyilik, varlığın cevheridir ve kötülüğün bizatihi bir gerçekliği yoktur. Varlık, gerçek olduğu kadar iyidir ve sadece Tanrı varlık olmaya layık olduğundan zorunlu olarak Tanrı da iyidir. İyi olan bir Tanrı da kötülükleri ortadan kaldıracaktır. Kötülükler Tanrı'yla ilgili değildir. Aksine insanların özgür iradesiyle seçtikleri şeylerdir. Tanrı insanlara bu özgür iradeyi veriyorsa ona müdahale etmemelidir. İyi olan her şey Tanrı'dan geldiğine göre, özgür istencini Tanrı'dan alan bir kişi, bu istenci iyi olana kullanmalıdır. Ona göre özgür istenç olmadan ahlâki iyiliğin olması mümkün değildir.⁴³

Augustine'e göre, Tanrı mutlak iyi olandır ve yarattıklarından üstündür. Bu sebeple Tanrı, zatı gereği iyi olduğundan yarattıkları da iyidir. Bu bağlamda kötülüğün

⁴¹ Platon, *Yasalar*, (çev. Candan Şentuna- Saffet Babür), Kabcacı Yayınevi, Nisan İstanbul 2007, s. 410-412; *Timaios*, s. 44.

⁴² C. Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 16.

⁴³ Saint Augustine, *On the Free Choice of the Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings*" (Edited by. Peter King), Cambridge University Press, New York 2010, Book I, p. 3; *İtirafılar*, (çev. Çiğdem Dürüşken), Kabcacı Yayınevi, Birinci Basım, Haziran İstanbul 2010, s. 211; N. Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, s. 176-177.

bizatihi gerçekliği yoktur. Kötülük sadece iyiden mahrum kalmaktır. O halde kötülüklerin kaynağı Tanrı değildir. Onlar insanların kendi elleriyle hak ettiği şeylerdir. İnsanlar, Tanrı'dan aldıkları iyi doğalarını kendi elleriyle bozmakta ve yasak olan şeyleri yaparak kendilerini kirletmektedir.⁴⁴

Augustine, kötülüğün ne olduğunu aradığını, ancak onu bir töz ve gerçeklik olarak bulamadığını, onun Tanrı'dan yüz çevirmiş, hırslarına ve heveslerine yenilmiş, egolu insanın ahlâki bozukluğundan kaynaklandığını ifade etmektedir.⁴⁵

Augustine'e göre, dünyadaki kötülük ve günahların nedeni bireysel iradedir. Evrenin kendisinde bizatihi kötülük yoktur, kötülük bireylerin istençlerinden kaynaklanır. İnsana verilen bu istencin nedeni ise insanın onsuz doğru bir yaşam süremeyeceğini bilmesidir. Eğer bu istenç olmasaydı şüphesiz ki insanlar ne günah işler ne de kötülük yaparlardı. Tanrı bu özgür istenci yarattığı bireylere bahşederek onlara mutluluğu ve doğruluğu bulma yolunu sunar. Sonuç itibariyle insan, eylemlerinden ve onların sonuçlarından sorumludur. Bu bağlamda Augustine, günahın ve kötülüğün kaynağını insanın özgür iradesine bağlar. Böylelikle Tanrı'nın sebep olduğu bir günahın ve kötülüğün olmadığını açıkça ortaya koyar.⁴⁶

Augustine'in teodise anlayışında "Düşüş" inancı büyük oranda etkilidir.⁴⁷ Âdem ile Havva Tanrı'nın sevgisiyle yaratılır. Tanrı, yaratma eylemini iyi irade ile yapar. Augustine'e göre doğruyu seven için irade iyiyken, doğruyu sevmeyen için irade kötüdür. Bu bakımdan, ne iyi ne de kötü olan bir irade için mantıksal bir alandan söz edilemez. Ona göre Tanrı bizleri, ayrılmış iradelerle ve sevgi dolu yaratmış olsaydı, irademiz tamamen kötülük olurdu. Oysaki iyilik, kötülüğün doğası gereği bir ayrıcalık olarak verilen bir saflık gerektirir.⁴⁸

⁴⁴ Augustine, *İtirafılar*, s. 15-95.

⁴⁵ Kevser Çelik, "Kötülüğün Felsefesi: Felsefi Tecrübede Kötülük Sorunu ve Kötülüğü Haklılaştırma Olarak Teodise", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 2, Sayı: 6, Eylül, s.s. 155-182, s. 161.

⁴⁶ A. Kadir Çüçen, "Kötülüğün Kaynağı Nedir?", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 25, Ankara 1997, s. 13-22.

⁴⁷ N. Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, s. 178; Augustine, *İtirafılar*, s. 25.

⁴⁸ Jesse Couenhoven, "Augustine's Reception of the Free-will Defence: An Overview of the late Augustine's Theodicy" *Religious Studies* 43, 279-298 f 2007 Cambridge University Press, Printed in the United Kingdom, p. 283.

1.1.3. Leibniz’de Kötülük

Teodise düşüncesini sistemli olarak geliştiren Leibniz, iyi ve adil olan yaratıcının, evrendeki kötülüklerin faili olup olmadığı hususunu araştırıp, bu kötülüklerin kaynağının özgür iradeye sahip olan insan olduğunu düşünür ve yaratıcının adil olduğunu savunan bir teodise geliştirir.⁴⁹ Tanrı ve adalet sözcüklerinin bir araya gelmesiyle oluşan teodise bir bakıma Tanrı’nın insanlarla olan her türlü etkileşimlerini haklı çıkarma çabası olarak da düşünülebilir.⁵⁰

Leibniz *Metafizik Üzerine Konuşma* adlı eserinde; Tanrı’nın mükemmel bir varlık olduğunu ve her şeyi en mükemmel şekilde, en istenir düzeyde yarattığını ifade eder. Ona göre, Tanrı evrendeki her mükemmellikte zuhur eder ve hepsinin toplamıdır. Evrendeki bu muntazam güzellik keyfi ve boşuna değildir. Aksine hepsinin ayrı gayesi olup Tanrı’dan izler taşımaktadır.⁵¹

Ona göre, evrenin hakiki atomları monadlardır. Monadlar basit ve katışıksız olan tözlerdir. Her töz bir bütünün ahenkli parçası gibidir. Bu parçalar da Tanrı’yı yansıtan ve açıklayan parçalardır. Evren, bu tözlerin sayısına göre çoğalır. Böylelikle Tanrı da bu sayılar kadar tanınır ve çoğalır. Çünkü her töz kendi içinde Tanrı’nın bilgeliğini ve öz yapısını taşır. Her töz, yaratıcının tam yetkinliğine öykünerek zatında bulundurduğu gücü diğer tözler üzerine yayar. Böylelikle her monad, her anda ve durumda var olur. Geçmişin izlerini, anı ve geleceğin taslağını bünyesinde barındırır. Onlarda eksiklik ya da kusur da olmaz. Bu yüzden evrenin yaradılışında bir kötülük yoktur.⁵²

Leibniz’e göre kötülük, metafiziksel, fiziksel ve ahlâki olarak ele alınabilir. Metafiziksel kötülük, aslında yetkinliğin olmaması ya da az olmasıdır. Bu eksikliğin asıl nedeni, Tanrı’nın iyi ve muntazam yönetiminin bütün olası yönetimlerin en yetkin ve üstün olmasından dolayı, iyiliğin tam olarak meydana gelmesi için kötülüğün az

⁴⁹ Cafer Sadık Yaran, *Bilgelik Peşinde: Din Felsefe Yazıları*, Ensar Yayınları, Birinci Basım Ocak, İstanbul 2011, s. 183-184.

⁵⁰ Peter Van Inwagen, *The Problem of Evil*, Published in the United States by Oxford University Press Inc, New York, 2006, p. 6.

⁵¹ Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, (çev. Atakan Altınörs), Bilge Kültür Sanat Yayınevi, 1. Basım Nisan, İstanbul 2014, s. 63-65.

⁵² Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, (çev. Afşar Timuçin), Bulut Yayınları, Birinci Basım İstanbul 2010, s. 32-33.

mahiyette dahi olsa var olması gerektiğidir. Bu bağlamda metafiziksel kötülük, acı ve kusurlardan oluşan fiziksel kötülükten ve günahlardaki ahlaki kötülüklerden ibarettir.⁵³

Ona göre, Tanrı, ahlâki kötülükten sorumlu değildir. Onlar tümüyle yaratılanlara aittir. Fiziksel kötülük ise daha büyük bir kötülüğü önlemek için ya da daha büyük bir iyiliğin meydana gelmesi için vardır. İnsanların bazen acı çekmesi, onu daha iyi bir olaya hazırlık için yol olabilir. Tıpkı tohumun yeşerip filiz vermeden önce bir takım kötülüklerle maruz kalması gibi insan da daha iyi şeylerin olması için bazı acılara maruz kalabilir.⁵⁴

Leibniz'e göre, evrende kötülüğün iyilikten çok olduğunu söylemek hatadır. İyiliklerin varlığı ancak biraz kötülüklerin olmasıyla ortaya çıkmaktadır. Söz gelimi, genel itibariyle hasta olup, nadir şekilde sağlıklı olunsaydı şüphesiz ki kötülüklerin iyiliklerden daha fazla olduğu söylenebilirdi. Oysaki evrende sağlıklı olmak genel, hasta olmak ise nadir görülen bir durumdur. Ayrıca sağlığın ne denli önemli olduğunu idrak etmek için nadir yaşanan hastalıkların olması gereklidir.⁵⁵

Ona göre, dünyada ortaya çıkan en ufak kötülük bile eksik olsaydı, dünya bu dünya olmaktan çıkardı. Bu dünya yaratıcı tarafından en mükemmel ve en iyi olarak yaratılır. Günahsız ve elemsiz bir dünya tasavvuru bir ütopya olarak elbette kurgulanabilirdi. Fakat bu, içinde bulunduğumuz dünya ile kıyaslandığında yine de eksik kalırdı. Ayrıca dünyadaki çoğu kötülük iyiliği doğurmakta, kötülüğün var olmasıyla iyilik zuhur etmektedir.⁵⁶

Leibniz, Tanrı'nın daha iyisini yapacağına ilişkin görüşleri kabul etmez. Ona göre, daha iyisi olup da yapmadığını eleştirmekle Tanrı'nın yüceliği yok sayılır ve O'nun mükemmelliği zedelenmeye çalışılır. Bir şeyi mükemmel yapma kudretine sahipken onu eksik yaptığını söylemek, onun eserinde noksanlık bulmak demektir.

⁵³ Leibniz, *Theodicy*, (çev. EM Huggaard), The Project Gutenberg EBook of Theodicy, Release Date: November 24, 2005, p. 136; M. Özdemir, "age.", s. 15.

⁵⁴ Leibniz, *Theodicy*, s. 137.

⁵⁵H. Ömer Özden, "İbn'-i Sina ve Leibniz'de Kötülük Problemi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 13, Erzurum 1997, s. 28; Leibniz, *Theodicy*, s. 130-131.

⁵⁶ Leibniz, *Teodise*, (çev. Kaan H. Ökten), *Cogito- Kötülük*, Yapı Kredi Yayınları, Üç Aylık Düşünce Dergisi, Sayı: 86, Bahar 2017, s. 32-33; Leibniz, *Theodicy*, s. 129.

Mükemmellikten yoksun olmak ancak Tanrı'dan alt basamaklara ait bir özelliktir.⁵⁷ Buradan anlaşılıyor ki, Leibniz evrendeki kötülüklerin varlığını kabul etmekle birlikte bu kötülüklerin kaynağını, Tanrı'nın mükemmelliğinin altında olan varlık sahasına atfeder.

Leibniz, Tanrı'nın, insanı eylemlerinde özgür bıraktığına dair görüşlerini ise *Metafizik Üzerine Konuşma* adlı eserinde şöyle dile getirir:

“İlâhî varlık insanın ne yapacağına müdahale etmez, sadece sürekli muhafaza eder. Tanrı mecbur bırakmadan özgür iradeyi en iyiyi seçmekle sınırlandırır. İnsanın günah işlemeyi istememesi gerekir ve bu Tanrı'nın koyduğu adil bir şarttır. Tanrı işlenecek günahı bilmesine rağmen ona engel olmuyorsa bu öngördüğü günaha rağmen o kötülüğün işlenmesini uygun bulmasındandır. Bu kötülük dünya için iyidir ve telafisi mümkündür. Günahların da içinde bulunduğu bu evren düzeni, mümkün şekiller arasında en mükemmeldir. Bunu tümüyle kavramamız mümkün değildir. Ancak onu bilir ve kabul ederiz. Kötülüğün kökü mahlûkatın mahrumiyetinden kaynaklanır ve Tanrı insanı hem günahattan esirger hem de insanın gayreti neticesinde onun iyiliğini ve selametini sağlar.”⁵⁸

Leibniz, bu dünyanın olabilecek en iyi ve en mükemmel dünya olduğunu savunurken bu düşüncenin bizim kavrayış ve anlayışımızı aşan bir mahiyette olduğunu da farkındadır. Çünkü yaratılan özünde sınırlıdır. Eğer insan özü gereği sınırlı olmasaydı, kötü gibi görünen şeyleri anlayabilecek durumda olur, kötülük zannettiği ve ayıpladığı şeylerin aslında seçilenlerin en iyisi ve planlananların en mükemmeli olduğunu fark edebilirdi. İnsanın, bu anlayış ve kavrayış sınırları içinde, bu dünyanın mümkün dünyalar içinde en kusursuz ve iyi olduğunu kavraması mümkün değildir.⁵⁹

⁵⁷ Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, s. 66; *Theodicy*, s. 128, 135.

⁵⁸ Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, s. 113-117.

⁵⁹ Leibniz, *Theodicy*, s. 136; C. Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 192.

1.1.4. D. Hume'da Kötülük

Kötülük problemini ele alan bir diğer filozof Hume'dur. Ona göre, insanlar dünyaya zayıf yapıda gelir. Bu yapısıyla kötülüklerle mücadele edecek ve onları önleyecek güçleri yoktur. Hume, *Söyleşiler* adlı eserinde Demea ve Philo'nun diyaloglarıyla bu konuyu ele alır.⁶⁰ Onun klasikleşmiş çıkarımını hatırlayacak olursak;

Tanrı, kötülüğü engellemek istediği halde gücü yetmiyor mu?

Öyleyse o güçsüzdür.

Gücü yetmesine rağmen engellemek istemiyor mu?

O halde iyi niyetli bir Tanrı değildir.

Hem gücü yetip hem de iyi niyetli ise;

Evrende karşılaşılan elem verici bunca kötülüğün kaynağı nedir?⁶¹

Hume, eserlerinde kötülük anlamında “evil” kelimesinin yanı sıra sefalet anlamına gelen “misery” kelimesini de kullanır. Hume'a göre, ilk fikirler yalın izlenimlerden türemektedir. Oysaki kötülüklerle karşılık gelen önceki bir deneyim yoktur. İnsanın kötülüğe karşı ilk izlenimi olduğunu söylemek oldukça zordur. Acılar ve zevkler, tutku ve doyumlar, üzüntü ve sevinçler birbirini takip eden durumlardır ve aynı anda beraber ortaya çıkmazlar. Bu nedenle Hume'a göre kötülüğün bir izlenimi yoktur.⁶² Ona göre evrende meydana gelen kötülüklerin Tanrı'dan gelmesi mümkün değildir. Çünkü Tanrı iyidir. Onun niyetine aykırı olarak kötülüklerin var olması da mümkün değildir. Çünkü o mutlak kadir olandır. İnsan yaratılışı gereği sınırlı varlık olduğu için iyi-kötü, doğu-yanlış ölçütleri de farklıdır. Bu sınırlı bilgisiyle kötülüğü Tanrı'ya bağlaması büyük bir yanılgıdır. Bu bağlamda metafiziksel kötülükten bahsedilmesi mümkün değildir. Doğal ve ahlâki kötülükleri ise, sınırlı yetkiye sahip insanın yapıp etmeleriyle açıklamak mümkündür.⁶³

⁶⁰ Habib Şener, *John Locke ve David Hume Din Felsefesi Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, Ötüken Yayınları, Ağustos İstanbul, 2014, s. 259-260; Hume, *Din Üstüne*, s. 223.

⁶¹ Hume, *Din Üstüne*, s. 209; Necip Taylan, “Din Felsefesinde Kötülük Problemi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 11-12, İstanbul 1997, s. 50; M. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 151.

⁶² Mustafa Çevik, “David Hume'da Kötülük Sorunu” *Dini Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos 2003 C. 6, S. 25-38, s. 28-29; Hume, *İnsanın Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 17-26.

⁶³ Hume, *Din Üstüne*, s. 212-215.

Hume'a göre, insanlar yaratılışı gereği acıdan kaçıp hazza yönelme eğilimindedir. Haz ise her zaman iyilik ve mutluluk getirmemektedir. Bu bağlamda şayet Tanrı her şeyi biliyorsa ortaya çıkan kötülükleri önceden bilip önleyemez miydi? Sorusu sorulsa da Hume'a göre, Tanrı'nın bu noktada müdahale etmemesinin geçerli bir sebebi mutlaka vardır. Fakat sınırlı bilgiye sahip olan insan bunu anlamada yetersiz kalır. Ona göre, evrendeki her varlığa tam yetkinlik ve güç oldukça az verilir. Özellikle akıl ve kavrayış noktalarında diğer canlılara nispeten üstün kılınan insan, bedensel yaratılışı ve fiziksel ihtiyaçlara olan gereksiniminde diğer canlılara göre daha dezavantajlıdır. Evren, bitki ve hayvanlara gereksinimlerini sağlarken, insan giyinme, barınma, yiyecek, korunma gibi ihtiyaçlarını kendi karşılamak zorundadır. Tanrı, insanların da bu ihtiyaçlarını karşılama kudretine sahip olmasına rağmen, insanı bu nokta da muhtaç yaratır. Elbette ki bu zayıf ve muhtaç yaratılışın da kavrayamadığımız bir sebebi vardır. İnsanın yaratılışındaki bu eksiklik, doğal kötülüklerle sebep olduğu gibi manevi kötülüklerin vuku bulmasına da neden olur.⁶⁴

İnsanların hayatlarındaki acılar ve hazlar karşılıklı zıtlıklar olarak vardır. Ayrıca doğanın bizatihi varlığında her şey zıtlıklarıyla beraber vuku bulmaktadır. Söz gelimi, kuruluk yaşlılıkla, sıcaklık soğuklukla, hafiflik ağırlıkla beraber var olmaktadır. Evren ne tam iyilikle ne tam kötülükle doludur. Evrenin yegâne yaratılışı bazen iyilik bazen de kötülük üzerinedir.⁶⁵

Kısacası Hume, doğal ve ahlâki kötülüğün varlığını kabul etmektedir. Doğal kötülükler, hem insanda hem de doğada kendiliğinden vuku bulan kötülüklerken, ahlâki kötülükler ise insanın özgür iradesiyle yaptığı kötülüklerdir. Baskı, adaletsizlik, savaşlar, şiddet, ihanet, isyan vb. kötülükleri yapan insanlar olduğu için insanın en büyük düşmanı yine bir insandır. Sonuç olarak Hume, yaratıcının varlığı ile evrende meydana gelen kötülüklerin varlığını uzlaştırmaya çalışır. Bu dünya, mümkün olanların en iyisi olduğu için evrendeki kötülüklerin nedeni Tanrı değildir. Kötülükler genel itibariyle doğanın eksik işleyişi ve insanın sınırlı yaratılışından kaynaklanmaktadır.⁶⁶

⁶⁴ Hume, *Din Üstüne*, s. 215-222.

⁶⁵ Hume, *Din Üstüne*, s. 223-225.

⁶⁶ M. Çevik, "agm", s. 29-38.

1.1.5. A. N. Whitehead ve Süreç Felsefesinde Kötülük

Süreç felsefesi, varlığın kendisinden ziyade bizatihi oluşu merkezine alan ve gerçekliği süreç kavramıyla açıklayan bir felsefedir. Bu teodise mükemmel olmayan bir dünyada acılarla insanı daha iyi hale getirme fikrine dayalıdır. Tanrı, kötülüğün sonunda zamanın serüvenini başlatır. Kötülük aslında bu varlığın bedelidir. Öyleyse kötülüklerin kaynağı Tanrı değildir. Kötülüğün kaynağı seçme özelliğine sahip varlıkların bizatihi kendileridir. Whitehead, kötülüğün özgürlük ile kısıtlılık arasında doğal bir gerilim olduğunu ifade etmekle beraber geleneksel teistik anlayış ile kötülük probleminin çözülemeyeceği görüşündedir.⁶⁷

Süreç felsefesi de diğer teistik görüşler gibi, Tanrı'nın kötülüklerden sorumlu olduğunu ancak bundan dolayı suçlanamayacağını ifade eder. Geleneksel teizm, dünyadaki kötülüklerin varlığını inkâr yoluna gitse de Tanrı'nın dünyadaki her şeyden sorumlu olduğu gerçeğini kabul edip, kötülüklerin kaynağı ve sorumlusu olmadığını da ifade eder.⁶⁸

M. Aydın'ın ifadelerine göre, Tanrı şimdiki şimdi olarak, geleceği de gelecek olarak bilir ve her şeyi bu nizamla göre ayarlar. Tanrı geleceği kesin hüküm ile sanki gerçekleşmiş olarak bilirse, bu durum var olanları bir determinizme mecbur bırakmak demektir. Oysaki bu mümkün değildir.⁶⁹ Süreççi düşünürlere göre, sınırlı varlıklar da aslında güç sahibidir. Onlar Tanrı'nın sonsuz güç ve kudrette oluşunu reddederler. Her bir yaratılanın kendi içinde kendini belirleme gücü vardır. Bu sahip oldukları güçle de yaşamları için iyi ya da kötü olanı seçerler. Buna göre Tanrı'nın gücü zorlayıcı, dayatmacı, mecbur bırakıcı değil, ikna edicidir. Tanrı, yarattıklarını iyiye yönlendirip kötünden uzaklaştırmaya çalışabilir, fakat onları iyiyi seçmeye zorlayamaz ve mecbur bırakamaz.⁷⁰

İyi ve kötünün tüm tabiatı zıtlıklardan oluşur. Kötülük süreçteki bu zıtlardan sadece biridir. Bu yüzden Whitehead kötülüğü hiçlik olarak tanımlamaz. İyilik, olumlu

⁶⁷ K. Çelik, "agm", s. 173-175.

⁶⁸ John B. Cobb, JR, David Ray Griffin, *Süreç Teolojisi*, (çev. Tuncay İmamoğlu- Ruhattin Yazoğlu), İz Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 84.

⁶⁹ Mehmet Aydın, "Süreç (Process) Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 27, Sayı: 1, 1986, s. 68; M. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 170-173.

⁷⁰ C. S. Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 99-100.

ve yapıcıyken, kötülük de olumlu fakat yapı bozucudur. Süreçte iyilik ve kötülük aynı noktaya doğru ilerlerken iyilik iyileştiriciliğe doğru ilerler. Kötülüğün sabit olmayışı dünyanın düzenidir. Tüm kötülükler bu manada aslında iyiliktir. Dünyanın düzeniyle beraber iyilik ve kötülüğün girift yapısı parçalar arasındaki ilişki zeminini sağlamlaştırmaktadır.⁷¹

Kısacası Whitehead ve süreççi filozoflara göre, kötülüğün kaynağı Tanrı değil, varlığın kendisidir. Whitehead'a göre dünyadaki kötülük adeta yarı şeffaf yapıda olan unsurlardır. Varlıklardaki kendini belirleme gücü kısmi de olsa kötülüğü yapabilme özgürlüğüne sahip oldukları için kötülüğün kaynağı varlıklardır.⁷² İslam düşüncesinde Muhammed İktbal'in görüşleri de süreççi filozoflara yakındır. Ona göre, Allah varlıklara kendi kendini belirleme yetisi ve özgürlüğü verir. Belli sınırlar dahilinde izin verilen özgür irade ile birey seçimlerinde serbest bırakılmaktadır. Ona göre Kur'an'da da insanın özgür olduğuna dair şüpheye mahal bırakmayan ayetler vardır. Bu bağlamda İslâm düşüncesi, bireylere özgürce eylem yapma gücünü tanıır.⁷³

1.1.6. J. Hick'de Kötülük

Augustine'den iki yüzyıl önce yaşamış olmasına rağmen düşünceleri sonradan değerlendirilen ve fark edilen İreneaus (130-202) un fikirleri son yüz yılda Schleiermacher, Tennant gibi filozofların eserlerine konu olmuştur. Ama onun fikirlerini sistematize eden asıl kişi John Hick'tir. Hick'in "ruh yapma" olarak adlandırılan teodisesinin asıl kaynağı İreneauc'un fikirleridir. Kötülük problemine karşı uzlaştırmacı bir tavır içinde olan Hick, insanın kendiliğinden bir evrim sürecinde olduğu ve bu süreç içindeyken hayatta kalma mücadelesi içinde çetin savaşlar verdiğini ifade eder. Aslında ahlâki ve doğal kötülükler Tanrı'nın evrim sürecinde olan insanı yaratmasının zorunlu bir sonucu niteliğindedir. Böylelikle kötülüğün nihai varlığı Tanrı'ya aittir.⁷⁴

⁷¹ Celal Türer, "Whitehead'ın Din Felsefesi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2, 2002, sayı: 2, s. 44.

⁷² Kasım Mominov, *Süreç Felsefesinde Ahlak*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, (Basılmamış Doktora Tezi), İzmir 2007, s. 65.

⁷³ M. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 170-173; "Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi", s. 40-45; Muhammed İktbal, *Yansımalar*, (çev. Halil Toker), Kaknüs Yayınları: 118, Günlük Serisi: 4, 1. Basım Şubat, İstanbul 2001, s. 71; *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, Timaş Yayınları, 6. Baskı Nisan, İstanbul 2017, s. 143.

⁷⁴ C. Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 108-110.

İreneauc, Augustine'den farklı olarak, ilk insanın evrimleşme ve mükemmelleşme olanaklarıyla donatıldığını, fakat bu evrimsel gelişimin kendi öz iradesine bırakıldığını savunmaktadır. Ona göre, tüm kötülükler insanın olgunlaşma ve evrimleşme aracıdır. Kötülükler ister ahlâki olsun ister, sınırsız ve mükemmel olan bir Tanrı anlayışı ile ters düşmez.⁷⁵

İreneauc'a göre, insan doğası gereği hem iyiliğe hem kötülüğe meyilli bir varlıktır. Bu bağlamda insanlar tümüyle iyi ya da tümüyle kötü olarak doğmaz. Öyle olsaydı yaptıkları fiillerin sonuçları değerlendirilmezdi. İyi olan hep iyilik yapıp, kötü olan ise hep kötülük yapacağından ebedi mutluluğu yakalama yolunda bir hak kazanamazdı. O halde Tanrı insanı iyi ya da kötü olarak yaratmaz. Aksine onun iradesini yaratır ve seçim şansını ona bırakır.⁷⁶

İreneaus'un bu teodise fikirlerini sistematik şekilde ele alan J. Hick, bu teodiseyi daha da geliştirip yeniden savunur. Diğer teodiselerin aksine, İreneaus'cu teodise kötülüğün gerçek oluşunu inkâr etmez. Hick'de kötülüğün aslında var olmadığına dair görüşleri reddeder. Ona göre, kötülük bizatihi kutsal kitap olan İncil'de vardır. O yüzden kötülüğün zihinsel bir yanılğı olduğunu söylemek mümkün değildir. Ona göre, eğer Tanrı yarattıklarını seviyor ve iyiliğini düşünüyorsa, kötülüğü kaldırmak ister; eğer mutlak güç sahibiyse, o halde bu kötülükleri kaldırmaya güç yetirecektir. Oysaki kötülükler vardır, o halde Tanrı ne yarattıklarını seven ne mutlak güç ve kudret sahibi bir Tanrı'dır.⁷⁷

Hick'e göre, bu problem dinsiz bir tavır ve tutumla ele alınabileceği gibi, dinî açıdan da ele alıp değerlendirilebilir. Eğer teoloji caizse teodise de caizdir. Üstelik Tevrat'ta üstü kapalı da olsa bu konular işlenmektedir. Kutsal metinlerde kötülükler, yaratıcının iyilik amacı doğrultusunda gerçekleşmektedir. Hıristiyan inancındaki İsa'nın katledilişi bile aynı zamanda tüm iyiliklerin en büyüğü olarak kabul görmektedir.⁷⁸

⁷⁵ Rafız Manafov, *Din John Hick'in Felsefesinde Kötülük Problemi ve Günümüz Açısından Teodise*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, (Basılmış Doktora Tezi), İstanbul 2006, s. 92.

⁷⁶ R. Manafov, "age." s. 95.

⁷⁷ İlhan Arık, *John Hick'te Kötülük Problemi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir 2007, s. 38.

⁷⁸ C. Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 92-94.

Hick, düşünüş teorisini de anlamsız bulur. İnsan Tanrı tarafından kutsanmış bir varlıktır. Augustine'in aksine Hick, insanın yaşamını zorlu bir ruhi gelişim olarak görür. Bu ruhi gelişim özgürce gerçekleştirilir ve insanın iradesi etkin durumdadır. Hick, insan ve özgür irade anlayışını İreanaeus teodisesini daha da geliştirerek ortaya koyar.⁷⁹ Ona göre kötülük insanın acı çekmesinin derin boyutudur. Kötülük fiziksel ağrı, zihinsel elem duyma ve ahlâki zayıflıktır. Ahlâki zayıflık diğer ikisinin de ana sebebidir. Çünkü insanın acı çekmesinin kaynağı insanın kendi acımazlığıdır.⁸⁰

İreanaeus'cu teodiseye göre, Tanrı'nın asıl amacı yarattıklarının en yüksek seviyede mutluluk yaşayıp en az seviyede acıya maruz kalacakları bir dünya yaratmak değildir. Aksine dünya tam olarak bir "ruh yapma" yeridir. Ona göre, yaratılan ve evrene konulan özgür varlıklar, var olmanın getirdiği zorluklarla mücadele edip "Tanrı'nın çocukları" olabilirler.⁸¹ Tanrı'nın çocukları olma fikrini baba-çocuk bezerliği ile açıklar. Bir çocuk doğduğunda nasıl ki babası onun gelişmesinden, olgunlaşmasından sorumluydu Tanrı'da yarattığı insanın gelişimi ve olgunlaşmasından sorumludur.⁸²

1.2. İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi

Kötülük problemi İslâm düşüncesinde kelâm ve felsefe alanında tartışılmış ve gerek kelâmcılar gerekse de filozoflar tarafından problemin çözülmesi noktasında birçok farklı fikir ortaya atılmıştır.

1.2.1. Kelâm Alanında Kötülük Problemi

Kötülük problemi teizmin karşısında büyük bir problem olmasından dolayı kelâm alanında konunun çözümü için birçok tartışma yapılmaktadır. Bilhassa Eş'ariyye, Mu'tezile ve Mâturidî mezhepleri konuyu farklı açılardan ele alarak değerlendirmektedir. Bu mezheplerin konuya dair görüşleri geniş kapsamlı olmakla beraber konunun sınırlaması açısından onların kötülük problemine dair en temel görüşlerine değinelim.

⁷⁹ R. Manafov, "age.", s. 108-109.

⁸⁰ İ. Arık, "age.", s. 71.

⁸¹ C. Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 112-113.

⁸² R. Manafov, "age.", s. 113.

1.2.1.1. Mu'tezile'de Kötülük

Mu'tezile, kelim alanında akılcılığa önem veren bir ekol olarak bilinir. Akılı ön planda tutup, akıl ile her şeyin bilinebileceği görüşünü savunurlar. İtikatla beraber felsefe konusunda çalışmalar yapıp İslamiyet'i savunurlar.⁸³ Mu'tezile kelamcılarında göre bir şeyin iyi (husun) ve ya kötü (kubuh) olduğunun aklen bilinmesi gerekir. Çünkü yaşanan olaylar arasında sebep ve sonuç ilişkisi vardır. Allah hikmeti gereğince bir şeyi başka bir şeyin sebebi olarak yaratır. İnsanlara verilen akıl ise bu sebepleri bulmaya ve iyiyi kötüden ayırt etmeye yetkin durumdadır.⁸⁴

Mu'tezile kelamcılarında olan Kadı Abdulcebbar, kötülük probleminin inananlar için bazı sorunlar teşkil edeceğini düşünerek kötülüğün kökeni bağlamında ayırım yapılması gerektiğini savunur. Ona göre, kötülüklerin bir kısmı Allah'tan gelirken, bir kısmı da insanlardan kaynaklanır. Allah'tan gelen kötülükler aslî itibariyle kötülük değildir. İnsandan kaynaklanan kötülükler ise ahlâki kötülükler olup sonuçlarından yine insanın kendisi sorumludur. Ona göre iyi, kötü, adil vb. gibi kavramlar sadece Allah'ın sıfatları değildir. Bu sıfat ve fiiller insana da özgüdür. Bu yüzden insan, ilâhî iradeden bağımsız olarak eylemde bulunma yetisine sahiptir. İyi ve kötüyü seçme ve yapma özgürlüğüne sahip olduğu için de ahirette mükâfata ya da cezaya müstahak olur. Bu bağlamda insanın fiilleri Allah'a atfedilemez. Zira Allah' a şer ve zulmü atfetmek küfürdür. Adaleti yarattığı için adil sıfatı olan Allah, zulmü yaratmış olsaydı o zaman zalim sıfatına sahip olurdu. Oysaki O, çok adaletlidir ve bütün kötü sıfatlardan münezzehtir.⁸⁵

Mu'tezile kelamcıları Allah'ın mutlak adalet sahibi olduğu ve asla kötülüğü yaratmayacağı, kullarına zulüm etmeyeceği fikrinde oldukları için bu düşüncelerini

⁸³ Ayhan Hira, "Ebü'l-Hüseyin El-Basrî'nin El-Mu'temed Fî Usûli'l-Fıkh Adlı Eserindeki Hüsün-Kubuh Tasnifi Bakımından Fıkıh Ve Fıkıh Usulü İlmini Tanımlaması", *Hikmet Yurdu Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, Hikmet Yurdu, Yıl: 6, C: 6, Sayı: 11, Ocak – Haziran 2013/1, s.s. 201-215, s. 201.

⁸⁴ Kemal Işık, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları LXXXVI, Ankara Üniversitesi Basımevi 1967, s. 77; Zübeyir Bulut, "Hüsün ve Kubuh Meselesinin Ahlak Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi", *Kelami Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 13, Sayı: 2, 2015, s. 634-654, s. 637-638; R. Manafov, "age.", s. 113.

⁸⁵ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, (çev. İlyas Çelebi), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: 14, 2. Cilt, 1. Baskı İstanbul 2013, s. 252; *Dinin Temel İlkeleri (el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn)*, (çev. Hulisi Arslan), Endülüs Yayınları, Gözden Geçirilmiş 2. Baskı, İstanbul 2017, s. 108-109; R. Manafov, "agm.", s.113-114.

ahlâki nesnelcilik anlayışı üzerinde açıklamaya çalışır. Mu'tezile kelamcılarında olan Ebu'l-Huzeyl el-Al'taf, Allah'ın kötülüğü yaratma kudretine sahip olduğunu ancak merhamet ve adalet sıfatının gereği bunu yapmadığını savunur. Allah'ın gücü her şeye yettiği için, O'nun gücü kötülüğe, zulme de yeter. Ama şüphesiz ki O, hikmeti ve rahmeti gereği bu fiilleri yapmaz. Hikmet sahibi olan Allah, her işi de hikmeti gereği yapar. Yarattığı iyilik de, kötülük de mahlûkatın faydasıdır. Mute'zile'nin aslah anlayışı da bu yönde şekillenir. Onlara göre hikmet sahibi olan Allah'tan sadece aslah (en iyi) olan meydana gelir.⁸⁶

Onlara göre, Allah kötü bir şeyi yaratmaz, kötülüğe sebep olan insanın özgür iradesini kötüye kullanmasıdır. Çünkü insan fiillerini kendisi yaratır. Bu bağlamda insan yaptıklarından sorumludur. Yapılan kötülüklerin de faili bizatihi insandır. Mu'tezile'ye göre Allah hiç kimseye ayrıca lütuf, rahmet, hikmet vb. gibi şeyler vermez. İnanan insana ne vermişse inanmayana da onu verir. Mümine vereceği fazla şey O'nun adil sıfatına uygun düşmez. Evrende zuhur eden iyi ve kötü olaylar bütün mahlûkat içindir. Kendisine inanana ayrıcalık tanımayacağı gibi, inanmayana da ayrı bir durum yaşatması söz konusu değildir.⁸⁷

1.2.1.2. Eş'arî'de Kötülük

Eş'arî kelamcılarına göre, Allah'ın yaratma gücü hiçbir gaye ve amaca bağlanmamalıdır. Allah, âlemi hiçbir zorlama ya da amaç olmadan bizatihi inayetiyle yaratır. O'nun fiilleri gerek kendisi gerekse kulları için bir amaç ve gaye taşımamaktadır. Şayet Allah, sebep ve gaye gözeterek bir eylemde bulunursa, bu O'nun eksik olduğu anlamına gelmektedir. Böylesi bir eksiklik ise Allah'a atfedilemez bir durumdur. Allah bütün yönleriyle eksiksiz ve mutlak hâkimiyet sahibidir. Bu mutlak

⁸⁶ Kadı Abdulcebbâr, *Dinin Temel İlkeleri (el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn)*, s. 80-84; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 256; Fethi Kerim Kazanç, "Kelami Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış" *Kelam Araştırmaları* 6: 1 (2008), ss. 77-106, s. 88-89; R. Manafov, "age.", s. 114-115; Emine Ögük, "İslâm Düşüncesinde Şer/Kötülük Probleminin İzahına Katkı Sağlayan Etkili Öğreti: Hikmet", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 1, Yıl: 2015/1, s. 28-29.

⁸⁷ Kadı Abdulcebbâr, *Dinin Temel İlkeleri (el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn)*, s. 84-109; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 248; Osman Oral, "Kelam İlminde İlahi Adalet" *Kelam Araştırmaları* 11: 1 (2013), s.s. 443-458, s. 446; Şehmuz Bayler, *Kelamcılara Göre Hüsün-Kubuh ve Değerlendirilmesi*, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Kelam Anabilim Dalı, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya 2006, s. 8; Emrullah Yüksel, *Sistemik Kelâm*, İz Yayıncılık, 4. Baskı, İstanbul 2014, s. 91.

güç ile iyiliği de kötülüğü de yaratan O'dur. O'nun bilgisi ve istenci dışında bir şeyin var olması mümkün olmadığı için iyilik ve kötülük de O'nun bilgisi dâhilinde varlığa gelmektedir. Bu bağlamda Eş'ari ekolüne göre şerhler Allah katındadır.⁸⁸

Eş'arî kelamcılarına göre, fiiller iki güçle vuku bulmaktadır. Bunlardan birincisi Allah'ın kudreti ve gücü olup fiillerin meydana gelmesini sağlayan asıl güçtür. Meydana gelen her olay ve fiil mevcudiyetini Allah'ın kudretinden alır. Var oluş ve yok oluş sürecinden geçen insan, Allah'ın bu kudreti olmadan herhangi bir fiili gerçekleştiremez. Bu nedenle kullar için sadece mecâzi anlamda fiillerin faili denebilir. Allah'ın kudreti, yarattığı kullarının eylemleri üzerinde etkili olur.⁸⁹

Onlara göre, insan eylemlerinin asıl faili Allah'tır. O'nun kuvveti dışında hiçbir şey gerçekleşmeyeceğinden dolayı insan davranışları da Allah tarafından yaratılır. Bu durumda insanların yaptığı kötülüklerden de Allah'ın sorumlu olduğu fikri çıkmaktadır. Bu bağlamda Eş'ari kelamcılarına göre, insanın eylemlerinin asıl faili Allah gibi görünse de, O asla kötülüğün kaynağı olarak düşünülemez. Bu sorunsal Allah'ın ulûhiyeti ve adalet sıfatlarıyla ters düşmesinden dolayı eleştirilir. Bu eleştirilerin farkında olan Eş'ari kelamcılarına göre, Allah'ın kötülüğü irade etmesi O'nun varlığına ters düştüğü için, irade etmek ile onun olmasını emretmek arasında ayırım vardır. Söz gelimi, Allah bir inkârcının küfrünü irade eder, fakat onu yapmasına izin vermez.⁹⁰

Eş'arî kelamcılarına göre, iyilik ve kötülük ilâhî buyruklarla belirlenir. Meydana gelen olaylar, türü gereği ya da nitelikleri bağlamında iyi veya kötü değildir. Allah'ın buyruklarıyla bu olaylar iyi ya da kötü şeklinde anlam kazanır. Allah'ın yasakladığı her şey kötüyken, yasaklamayıp yapılmasını öğütlediği her şey iyi olarak nitelendirilir.

⁸⁸ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı- el-lüma'fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, (çev. Kılıç Aslan Mavil- Hikmet Yağlı Mavil), İz Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul 2017, s. 98-99; R. Manafov, "age.", s. 116; Fethi Kerim Kazanç, "Tanrı ve Kötülük: Kelami Düşünce Geleneğinde Kötülük Problemi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl:12 Sayı: 35, Bahar 2008, s. 14; F. K. Kazanç, *Kelami Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış*, s. 93.

⁸⁹ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *el-ibane ve usûlü Ehli's-Sünnet*, (çev. Ramazan Biçer), Gelenek Yayıncılık, 1. Basım İstanbul 2010, s. 76-82; Ebu Mehmet Kubat, "Eş'ari Ekolünün Öncüsü Olarak Ebu'l-Hasan El-Eş'ari ve Kelami Görüşleri" *İslami İlimler Dergisi*, Yıl: 7, Cilt: 7, Sayı: 13 (21-47), s. 40.

⁹⁰ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *el-ibane ve usûlü Ehli's-Sünnet*, s. 78-79; Mehmet Türkeri, "Ahlak Felsefesi Açısından Eş'ari Ulûhiyet Anlayışının Bazı Güçlükleri" *D.E.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, Sayı: XX, İzmir 2004, s.s. 29-52, s. 41; Mahmut Ay, "Eş'ari Kelamında İnsanın Sorumluluğu" *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 17, Sayı: 2, 2004, s.s. 91-107, TEK-DAV, s. 96.

Âlemdede meydana gelen depremler, seller, sıkıntı, üzüntü vb. gibi olay Allah'tan gelmesi sebebiyle kötü olarak nitelendirilemez.⁹¹

1.2.1.3. Mâturidi'de Kötülük

İmam Mâturidi kötülük meselesi hususunda aklın iyi ve kötüyü, güzel ve çirkinini ayırt edebilme yetisine sahip olduğunu savunmaktadır. İnsan, ona bahşedilen akli sayesinde iyiyi seçip ve kötüden uzaklaşabilir. Aklın iyiyi kötüden ayırt etme sürecinde ise dünyevî birçok olay ve sebepler doğru karar verme yetisine etki etmektedir. Yaşanılan olaylar, maruz kalınan durumlar, meşguliyetler vb. gibi durumlar seçim sürecini etkilemektedir. Kararsız kalınan bu noktada ise gidilecek doğru yolu bulmak için Allah'ın gönderdiği peygambere ve kelamına ihtiyaç duyulmaktadır. Çünkü insanlar dünyevî ve ruhî şartları gereği doğru olanı seçme hususunda zorlanmaktadır. Bu gibi durumlarda Allah peygamberleri yoluyla kelamını insanlara iletir ve doğru olanı onlara ilham eder. Bu da insanların aklını doğru yönde kullanması için bir hatırlatmadır. Böylelikle insan aklını kullanarak doğru olanı seçebilir ve kötülükten uzak durabilir.⁹²

Mâturidi, doğruyu ve iyiyi “hikmet” olarak, kötülüğü ve şerri “sefeh” olarak nitelendirip ele alır. Allah zararlı bir işi başlatıp yürütmez. Çünkü O, kendisine fayda sağlayacak fiilden ya da zarar verebilecek durumdan münezzehtir. Âlemin yoktan var olmasına, hiçbir şeye ihtiyaç duymayan Allah'ın ilâhî bir fiili olarak bakmak mantikî bir gerekliliktir. Fakat dünyevî ihtiyaçlara bağlı olan akıl sahiplerinin bunu anlamada aciz kaldığı görülmektedir. Bilhassa âlemin yoktan var edilmesi ve fiilin hiçbir fayda amacı gütmeyen yapılmasının mümkünlüğü noktası aklın sınırlarını aşan bir durumdur. Bütün güç ve hâkimiyetin Allah'a ait olması, emretmenin ve hükmetmenin sadece O'na ait bir özellik olması, yaratma ve kudretin sadece O'nda olması, insan zihninin ötesinde olmasına karşın, hak ve karşı konulmaz bir gerçektir.⁹³

⁹¹ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *el-ibane ve usûlü Ehli's-Sünnet*, s. 87-88; *Eş'arî Kelâmı- el-lüma'fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, s. 128-133; Recep Ardoğan, “Kelam Açısından Doğal Kötülüklerin İlahi Adalet ile Bağdaşırılığına İlişkin İzahlar”, *Birey ve Toplum*, Güz 2014, Cilt: 4, Sayı: 8, s. 44.

⁹² Z. Bulut, “Hüsün ve Kubuh Meselesinin Ahlak Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi”, s. 647.

⁹³ Sönmez Kutlu, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Kitâbiyat Yayınları, 1. Baskı Ekim, Ankara 2003, s. 48; Recep Ekiz, *İmam Maturidi'ye Göre Hüsün ve Kubuh*, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Sivas 2010, s. 63-64; Ebû Mansur Muhammed bin Muhammed bin Mahmud el-Maturidî, *İslam İnanç Esasları (Fıkh-ı Ekber Şerhi)*,

Mâturidi'ye göre, Allah yarattığı her şeyi bir hikmet gereğince yaratır. Hikmet aslında bir şeyin olması gereken şekilde varlığa gelmesi manasını da taşıdığı için Allah'ın adaletinin de bir delilidir. Bu bağlamda elem verici bir şeyin başka durum ve zamanda yarar sağlaması da mümkündür. Böylelikle Mu'tezile kelamcılarının savunduğu, başkasına yarar sağlamayan fiillerin hikmetten yoksun olduğuna dair fikirlerin doğru olmadığı görülür. Kötü gibi görünen bir olaydan mutlaka başka kişiler, yarar görmektedir. Bu yarar, diğer insanlara yol göstermek, teşvik etmek ya da ibret olmak şeklinde olabilmektedir. Söz gelimi, ilacın acı olması kötü olarak nitelendirilirken, aslında onun hikmeti yarar sağlamaktır. Hikmetin ve adaletin güzelliği, kötülüğün ve zulmün de çirkinliği herkesçe bilinen bir gerçektir. O halde Allah'ın faili olduğu her fiilde hikmet, adalet ve lütuf aranmalıdır. İstek, arzu ve ihtiyaçlardan dolayı ortaya çıkan zulüm, elem ve kötülüğün Allah'a atfedilmesi ancak bilgisizlikten kaynaklanmaktadır.⁹⁴

Ehlî Sünnet kelamcılarına göre, iyilik ve kötülüğü Allah irade eder. Her şey O'nun istemesi ve kudretiyle varlık sahasına çıkmaktadır. Kullar ise özgür iradesi ile hayrı da şerri de seçebilme hakkına sahiptir. Allah, kullarının bu seçimine göre irade eder ve yaratır. Emir ve buyruklarıyla, yol gösterici peygamberleriyle kullarını uyarır. Son tahlilde kullarının özgür iradesiyle iyiyi ya da kötüyü seçmesine izin verir. Bu seçimlerin sonunda iyiyi seçene mükâfat, kötüyü seçene ceza vermesi, onun adaleti gereğidir. Elbette ki kulunun iyiyi seçmesini isterken, kötüyü seçmesine de rıza göstermez. Söz gelimi, küfrü, isyanı ve şerri yaratan O'dur. Fakat bunların yapılmasına razı olmaz.⁹⁵

(çev. Adnan Bülent Baloğlu- Murat Memiş), Bilge Kültür Sanat Yayınları, 1. Basım, Ağustos İstanbul 2014, s. 27-28; *Kitabü't-Tevhid*, (çev. Bekir Topaloğlu), İsam Yayınları, İstanbul 2017, s. 331-334.

⁹⁴ F. K. Kazanç, "Kelami Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış" s. 91; O. Oral, "Kelam İlminde İlahi Adalet", s. 452; Tevhit Ayengin, "Hüsün-Kubuh Tartışmaları ve İslam Hukukunun Kökeni Üzerine" *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 16, Sayı: 53 (Güz 2012), s. 198; Süleyman Tuğral, "Maturidi Mektebinde İrade ve İyilik-Kötülük Düşüncesinin Gelişmesinde Sadruşşeria'nın Katkısı" *Uluslar Arası Uluğ Bir Çınar İmam Maturidi Sempozyumu*, 28-30, 1. Baskı Nisan, Eskişehir 2014, s. 339; Maturidi, *Kitabü't-Tevhid*, s. 334-352.

⁹⁵ Recep Ekiz, "age.", s. 59-60; Beyazizâde Ahmed Efendi, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadi Görüşleri*, (çev. İlyas Çelebi), M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Nu: 114, 3. Basım Ekim, İstanbul 2010, s. 97-98.

1.2.2. Felsefe Alanında Kötülük Problemi

1.2.2.1. Farabi'de Kötülük

Farabi'ye göre kötülüğün bizatihi varlığı yoktur. Onlar iyiliklere nispeten arızî olarak ortaya çıkar. Bilhassa göksel felekler ve akıllarda kötülüğün olması mümkün değildir. İbn Sinâ'nın düşünce sistemindeki südur nazariyesinin fikir babası olan Farabi'ye göre, zorunlu varlıktan feyz yoluyla taşan ilk akılla beraber çokluk başlar. Bütün mevcutlar varlıktaki sırasına göre O'ndan taşar. O'ndan ilk taşan en mükemmel akıldır ve sırasıyla daha az mükemmele doğru mertebe halinde bütün mevcutlar hâsıl olur. Böylelikle en mükemmelden daha az mükemmele doğru silsile tamamlanır. Eksiklik maddeye yaklaştıkça çoğaldığı için kötülükler sadece ay altı âlemde zuhur eder. Bu bağlamda kötülüğün kaynağı zorunlu varlık değildir.⁹⁶ Ona göre, Tanrı her türlü noksanlıklardan münezzehtir. Onun eksikliklerden uzak olması, saf olmasından ve hiç bir maddi olanı içermiyor olmasından kaynaklanır. Madde ise bütün eksiklik, yokluk ve kötülüklerin kaynağıdır. Kötülüğün gerçek bir varlığı bulunmayıp nispi ve göreceli olması varlık âleminin eksik yaradılışından kaynaklanır.⁹⁷

Farabi'ye göre, kötülük temelde iki şeydir. Birincisi, mutluluğun zıttı olan kötülüktür ki bu da ulaşılan bir amaçtır. İkincisi ise, kendisi yoluyla kötülüğe ulaşılan her şeydir. Bu da kötülüğe sevk eden ve özgür irade ile yapılan eylemlerdir. Bu iki kötülüğün zıttı iki iyiliktir. Bunların ilki mutluluktur. Mutluluktan öte başka iyilik yoktur. İkinci iyilik ise mutluluğa ulaştıracak her şeydir. Âlemdeki iyiliğe gelecek olursak, o İlk Sebep'ten başkası değildir. Her şeyin varlığı O'na bağlıdır. Bu bağlılık da adaletin bir gereğidir. Adaletten meydana gelen her şey ise iyidir. Bu adaletli liyakat ile birlikte olanlar iyi, liyakattan yoksun olanlar ise kötüdür. Liyakat olmadan var olan her şey kötüdür. Semavî ve ruhanî âlemde hiçbir şey liyakata zıt olarak meydana gelmez.⁹⁸

İrade gücüyle ortaya çıkan fiillerin bazıları iyi, bazıları kötüdür. Söz gelimi, zulüm, kıskançlık, arzu, heyecan gibi şeyler iyilik ve kötülük içinde uygun hale

⁹⁶ Ebû Nasr Muhammed bin Muhammed bin Tarhân bin Uzluğ el-Fârâbî, *Fusulü'l Medeni*, (çev. Hanifi Özcan), Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1. Baskı Aralık İzmir 1987, s. 59; *Medinetü'l Fâzıla*, (çev. Nafiz Danışman), MEB Yayınları: 1152, Ankara 2001, s. 28-33.

⁹⁷ N. Taylan, "Din Felsefesinde Kötülük Problemi" s. 56; Kevser Çelik, "agm.", s. 163; R. Manafov, "age.", s. 107-109; Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 134-138.

⁹⁸ Farabi, *Fusulü'l Medeni*, s. 59-60.

gelebilirler. O yüzden bu tür fiillere ne iyi ne de kötü denir. Bu gibi şeyler kötülüğe ulaşmak için kullanıldığında kötü olabilirken, iyiliğe ve mutluluğa ulaşmak için kullanıldığında ise iyi olabilir.⁹⁹

Farabi kötülüğün yararları olduğunu da ifade eder. Nitekim yaşanan kötülükler olmasaydı iyilik tamamlanamazdı. Her şey zıddıyla beraber var olduğu için iyiliğin vuku bulması noktasında nispi olarak kötülük de gerekmektedir. Az kötülükten dolayı çok iyilik terk edilmemelidir. Söz gelimi, yağın yağmurlar evrende su ihtiyacını karşılamak için gereklidir. Fakat bu yağmurlarla bazen evler yıkılabilir, seller olumsuz sonuç doğurabilir. Bu tür olumsuz olayların olması yağmurun yağmaması gerektiği sonucunu doğurmamalıdır.¹⁰⁰

1.2.2.2. İhvan-ı Safa'da Kötülük

Basra'da kurulan ve felsefi-dinî bir çalışma yürüten bu topluluk, kötülük problemini ele alıp araştırır. Onlara göre, evrende esas var olan hayırdır. Göklerde ve orada olanlarda bir bozukluk ve kusur yoktur. Onların hepsi en iyi sistem, en güzel düzen ve uyuma sahiptir. Bu bağlamda kötülükler yalnızca ay altında oluş ve bozuluşa tabi olan âlemde bulunur. Bu âlemdeki kötülükler de her zaman değil bazen meydana gelir. Bu kötülüklerin oluşmasında yaratıcının bir kastı yoktur. Ortaya çıkan kötülükler heyuladaki bir eksiklik, yetkinsizlik ya da uyumsuzlukla ortaya çıkar. Yetkinlikteki bu eksiklik şerdir. Şer ise, iyiliğin ve yetkinliğin yokluğudur.¹⁰¹ Maddedeki her kötülük ay altı âlemde vuku bulur. Ay üstü âlem kusursuz bir nizama ve sisteme sahiptir. Onda bir kötülüğün olması mümkün değildir. Ay altı âlemde maddedeki yetkinlik azalır ve bu da arızî olarak şerlerin meydana çıkmasına sebep olur.¹⁰²

Onlara göre, maddenin kaynağı olan heyula eksiklik ve kötülükten arı olsaydı şüphesiz ilk haline döner ve formundan çıkardı. Böylelikle âlemin kurulu nizamı

⁹⁹ Farabi, *Fusulü'l Medeni*, s. 60-61.

¹⁰⁰ R. Manafov, "age.", s. 109; N. Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 134-138; N. Taylan, *Din Felsefesinde Kötülük Problemi*, s. 62-63.

¹⁰¹ İhvânü's-Safâ ve Hullânü'l-Vefâ ve Ehlü'l-Adl ve Ebnâü'l-Hamd, *Risaleler*, (çev. Abdullah Kahraman v.d.), Ayrıntı Yayınları, Birinci Basım, İstanbul 2014, Cilt 1, s. 371-372; N. Taylan, "Din Felsefesinde Kötülük Problemi", s. 53-55; Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 4. Baskı Mart, İstanbul 2013, s. 97-99.

¹⁰² İhvân-ı Safâ, *Risaleler*, (çev. Ali Durusoy v.d.), Ayrıntı Yayınları, Cilt 3, Birinci Basım, İstanbul 2012, s. 105.

bozulur ve yaratılanlar olmazdı. Bu durumda da yaratılan her şeyin helakı söz konusu olur ki, bu da en büyük kötülüktür. Yaratıcının heyulayı yaratması ve ona form vermesi, onun ihsanı ve cömertliğidir. Çünkü varlık varken yokluğun tercih edilmesi şerdir. Allah bütün şerlerden münezzehtir ve yücedir. Onlara göre şer dört kısımdan oluşur. İlki feleğin uğursuzluğuna nispet edilen kötülüktür. İkincisi, hayvanlar ve tabiata ilişen acılara nispet edilen kötülüktür. Üçüncüsü, hayvanların sevme, nefret etme, çekişme, üstünlük kurma gibi huylarına nispet edilen kötülüktür. Dördüncüsü ise, dünyada ve ahirette mutlu ya da mutsuz olacakları hükmü olan, emir ve yasaklara tabi olan nefslere nispet edilen kötülüktür.¹⁰³

Birinci kötülük olarak nitelendirilen feleğin uğuru ya da uğursuzluğu Allah'ın inayeti doğrultusunda meydana gelir. Söz gelimi, güneşin hangi bölgeye doğru doğup aydınlatması, orayı ısıtması ve bir süre sonra batıp orayı soğutması Allah'ın inayetiyle gerçekleşir. Çünkü bu kurulu sistemde herkes için iyilik ve hayır vardır. İkinci olarak hayvan ve tabiata nispet edilen kötülüklere gelince, onlar Allah'ın ilk hedefi olarak vuku bulmazlar. Söz gelimi, yağmurlar canlıların yararı için gönderilir fakat onun varlığıyla beraber bazı hayvan ve bitkiler zarar görebilir. Hayvan, bitki, maden gibi varlıkların yaşamak için üstünlük kurma, en üstün kemâlâta ulaşma noktasındaki kötülüklere gelince, onların hepsi Allah'ın kastı değildir ve arızî olarak vardır.¹⁰⁴

Ortaya çıkan kötülüklerin bir nedeni de varlıkların ortaya çıkışının zayıf olandan en yetkin olana doğru olmasıdır. Onların ortaya çıkmasına yardım eden nedenler, onları ulaşılması gereken en yüksek kemâlâta doğru taşır. Bu süreçteki her şey de hayır olarak adlandırılırken, bu kemâl noktasına ulaşmayı engelleyen şeyler de şer olarak adlandırılır. Fakat bu şerlerin varlığı arızîdir. Evren belirli bir gaye ve nizama göre yaratıldığı için her şey bu gayeye doğru hareket eder. Her varlığın bu gayeyi tamamlama konusunda bir yararı ya da bir zararı giderme görevi vardır. Bu yüzdendir ki evrende kötülük gibi görünen olaylar aslında iyiyi tamamlamak için meydana gelir.¹⁰⁵

¹⁰³ İhvân-ı Safâ, *Risaleler*, Cilt 3, s. 378-379.

¹⁰⁴ İhvân-ı Safâ, *Risaleler*, Cilt 3, s. 380.

¹⁰⁵ İhvân-ı Safâ, *Risaleler*, Cilt 3, s. 381; R. Manafoy, "age.", s. 106-107; Cavit Sunar, *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslâm'da Ahlak Görüşleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları: 147, Ankara Ü. Basımevi, Ankara 1980, s. 84-86.

Allah, kudretiyle bütün mahlûkatı yaratır ve bazısını diğerlerinin hizmetine sunar. Yaratıcının kasıtlı bir niyeti olmadan bazı afetler ve kötülükler meydana gelir. Fakat yaratılanlardaki iyiliğin fazla olması ve ortaya çıkan kötülüğün arızî olması nedeniyle onların yaratılması iyidir. Söz gelimi, güneş bütün âlemi ısıtması ve aydınlatması için yaratılır. Fakat güneşin ışınları bazı bitki ve hayvanlara zarar verebilir. Onun bütüne olan hayrı neticesinde ortaya çıkan az bir kötülük mazur görülür. Şer gibi görünen her şey aslında bu hayır içindir. İyiliğin vuku bulması için bazen bu kötülük gibi görünen şeylerin varlığı gerekmektedir. Söz gelimi, canlılar âleminde düşmanlık, kavga gibi şerler de aslında türlerin varlığını devam ettirmesine yardımcı olduğu için iyidir.¹⁰⁶

Tanrı, yarattığı âlemlerle ilişkisini her an devam ettirir. Âlemi bütün olarak ele alıp kavrayan ve meydana gelen her olayın birbiri ile ilişkisini bütünü içinde değerlendirebilenler, varlık hakkındaki gerçek bilgiye ulaşır ve evrende meydana gelen olayların asıl gayesini anlama mertebesine erişebilir. Âlemde vuku bulan olayları tek tek incelemeye çalışanlar ise şüphe deryasına dalar ve araştırdıkça ruhu elem ve kederle dolar. Söz gelimi, âlemde suçsuz çocuklara, hayvanlara yapılan eziyetler, iyi insanların belaya düşer olması vb. gibi birçok kötülük bütünü içinde ele alınmayıp tek tek incelenecek olursa, insanı şüphe ve inkâr yoluna çeker. Âlem belli bir düzen ve gayeye göre yaratıldığı için meydana gelen olaylar bu ahenk düzeni içinde vuku bulmaktadır. Kötülükler, âlemin ahenginin bir parçası olarak mükemmelliğin tamamlanması için yaratılır ve onu bu şekilde kavramak ise, âlemi mikro düzeyde ele alıp tikellere indirgemeyen akıllar için mümkündür.¹⁰⁷

1.2.2.3. İbn Sinâ'da Kötülük

İslâm düşüncesinin büyük âlim ve filozoflarından biri olan İbn Sinâ, mantık, matematik ve gerekse tıp alanında oldukça önemli araştırmalar yapmakla beraber Farabi'nin düşünce sistemi üzerinden temellendirdiği felsefe sistemiyle de İslâm düşüncesine büyük katkılar sağlamıştır. Düşünce sistemini temellendirirken kendinden

¹⁰⁶ İhvân-ı Safâ, *Risaleler*, (çev. Abdullah Kahraman v.d.), Ayrıntı Yayınları, Birinci Basım, İstanbul 2013, Cilt 2, s. 197-198; N. Taylan, "Din Felsefesinde Kötülük Problemi", s. 53-55; N. Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 97-99.

¹⁰⁷ N. Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 97-98; R. Manafov, "age.", s.107.

önceki birçok filozofun etkisinde kalan İbn Sinâ'nın, bilhassa varlık, mantık ve felsefe gibi alanlarda Farabi'nin etkisinde kaldığı bilinmektedir. İkisinin eserleri incelendiğinde bilgi teorisiyle beraber mantık sistemin ele alınması, varlık kavramının tahlili, Tanrı'ya ait sıfatlar ve Tanrı tanımı, sudûr nazariyesi, faal akıl kavramının tahlili, insanın bilgi ve ahlâk problemiyle olan ilişkisi vb. gibi birçok konunun analiz ve değerlendirilmesinde ortak olduğu görülmektedir.¹⁰⁸ İbn Sinâ'nın birçok konuda Farabi'nin düşünce sisteminden etkilenmesi bir çeşit taklit ya da kolayca kaçma olarak nitelendirilmemelidir. Kuşkusuz İbn Sinâ, Farabi'nin ortaya koyduğu özgün fikirleri yeni nesillere aktarmakla beraber bu düşüncelerini farklı bakış açısıyla yeniden ele alarak düşünce dünyasına büyük katkılar sağlamaktadır.¹⁰⁹

İbn Sinâ'nın kötülük problemine dair görüşlerini detaylı olarak ele almadan önce, düşüncelerine kısaca değinecek olursak; genel olarak kötülük problemini Farabi'nin düşünce sisteminden etkilenerek ele aldığı görülür. Ona göre, kötülüklerin âlemin küllî yapısında bir yeri vardır. İyiliklerle beraber kötülüğün vuku bulması âlemin bütüncül yapısını oluşturur. Bu bağlamda âlemin nizamı için kötülüğün de olması gereklidir.¹¹⁰

Tanrı, zatı gereği en iyi olandır ve O'ndan sadece iyilik taşar. O'ndan feyz yoluyla taşan göksel âlem, olabilecek en mükemmel iyilik düzenini oluşturmaktadır. Âlem Tanrı'nın inayeti ve hikmetinin eseri olup orada kötülük yoktur. O halde kötülüğün kaynağı Tanrı değildir. Fizikî kötülükler sadece Ay altı âlemde meydana gelen maddenin özündeki eksikliklerdir. Ona göre, mutlak kötülükten bahsetmek imkânsızdır. Çünkü iyilik ve kötülük birbirinden farklı tabiatlar değildir. Âlemdeki iyiliklerin meydana gelmesi için kötülüklerin varlığı gereklidir. Söz gelimi, ateşin bizatihi varlığı iyidir. Onun esas iyiliğinin meydana gelmesi için cüzî bir kötülüğe sebep olması sırf kötülük değildir. Meydana gelen arızî bir kötülükten dolayı ateşin kötü olduğunu ve yok olması gerektiğini söylemek, daha büyük bir kötülüktür.¹¹¹

¹⁰⁸ İlhan Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, 2. Baskı İstanbul 2013, s. 46.

¹⁰⁹ İ. Kutluer, "age.", s. 46-47.

¹¹⁰ C. S. Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 158.

¹¹¹ İbn Sinâ, *En-Necat*, (çev. Kübra Şenel), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 263-265; *Metafizik II*, s. 164-166; *Dânişnâme-i Alâî*, (çev. Murat Demirkol), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı

Ona göre, kötülükler metafizik, fizik ve ahlâki olarak üç grupta ele alınır. Tanrı mutlak iyiliğe ve inayete sahip olduğu için O'nda kötülüğün olması mümkün olmadığı için metafizik kötülüğün olması mümkün değildir. İbn Sinâ, fizik ve ahlâki kötülüğün varlığını kabul etmekle beraber bu kötülüklerin de mutlak değil göreceli olduğunu savunur.¹¹²

İbn Sinâ, kötülüğün olmadığı bir âlem tasavvurunu kabul etmez. Ona göre, Tanrı'nın mutlak iyilik ve iradesinden sadır olan âlem de olabilecek en iyi âlemdir. İyiliklerle beraber kötülüklerin var olması, âlemdeki ilâhî düzenin bir gereğidir. Ona göre, insanoğlu varlığı cüzi olarak bildiği için evrendeki ilahi nizamı anlama noktasında eksik kalır. İyiyi kötüden, güzeli çirkinden ayırma yetisi verilen insanoğlu, ilâhî inayeti ve hikmeti kavrayabilecek yetiye sahip olmadığı için âlemde meydana gelen kötülükleri de bu sınırlı kavrayışı ile ele almaktadır. Oysaki âlemde vuku bulan her kötülüğün ilâhî düzende bir sebebi vardır.¹¹³

1.2.2.4. Gazali'de Kötülük

Gazali'ye göre âlemde bulunan her şey Allah'ın ilmi ve iradesiyle yaratılır. Kâinattaki azlık, çokluk, iyilik, kötülük, bilgi, cehalet, küfür, iman, görünür ve görünmez her şey O'nun ezeli ilmiyle irade etmesiyle meydana gelir. Fakat O, bütün bunları yaratırken hayrın olmasına rıza gösterirken kötülüğün olmasına rıza göstermez. Hayrın seçilmesinden hoşnutken, kötülüğün seçilmesinden hoşnut değildir. Âlemdeki her şey Allah'ın dilemesiyle vuku bulur. O'nun iradesi dışında hiçbir şey meydana gelmez. Bu bağlamda âlem sonradan yaratıldığı için onun yokluğu da imkân dahilindedir. Fakat Farabi, İbn Sinâ gibi filozoflara göre âlem Allah'ın zatıyla var olur. Allah'ın zâtı kadim olması hasebiyle âlem de kadimdir. Gazali'ye göre, filozoflar bu konuda büyük yanılma içindedir. Âlemin yokken yaratılması bir fiildir ve bir fiilin kadim olması da mümkün değildir. Bu yüzden filozofların âlemin kadim olduğuna dair görüşleri kabul edilebilir bir düşünce tarzı değildir. Yine filozofların Allah iyilikleri yaratırken kötülükleri yaratmaz düşüncesi de Allah'ın iradesine ters düşmektedir.

Yayımları, 1. Baskı, İstanbul 2013, s. 346-350; *İşaretler ve Tembihler*, s. 169; N. Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, s. 184-185.

¹¹² N. Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, s. 186-188; *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 200-206.

¹¹³ N. Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 203-205.

Gözlerin bakması ya da akıldan bir şeyin geçmesine varıncaya kadar kâinatta vuku bulan her şey Allah'ın iradesi dışında kalmaz. Allah iyiyi de kötüyü de yaratandır. Allah, kulların iyiye yönelmesini ve kötüden kaçınmasını ister fakat son seçimi onlara bırakır. Eğer melek, cin ve bütün mahlûkat toplanıp Allah'ın iradesinin aksini yapmayı isteseler, şüphesiz buna güç yetiremezler. O'nun irade sıfatı zatıyla kaim olan bir sıfattır ve kâinatta O'nun ilmi ve iradesi dışında hiçbir şey vuku bulmaz.¹¹⁴

Ona göre, Allah âlemi bu haliyle irade ederek yaratır. Bu âlem olabilecek en iyi âlemdir. Şayet başka âlemler olsaydı şüphesiz ki bu âlemden daha düşük bir kalitede olurdu. Âlemdeki tikel unsurlarda mikro düzeyde kötülük var olsa bile, bütünsel olarak makro düzeyde bakıldığında olabilecek en iyi âlem olduğu görülecektir.¹¹⁵

Gazali'ye göre, Allah tüm insanları olabilecek en akıllı şekilde yaratsa, onlara en yüksek ilim, sınırsız hikmet verse, sonra onlara zatı ulûhiyetinin sırlarını açıklasa, lütfunu ve zatının hikmetlerini gösterse, hatta başlarına gelecek hayır ve şerrin sırrı ile âlemin tedbirini verse, yine de onların tedbiri Allah'ın tedbirinin yanında hiç kalır. Onların gücü bir zerreyi dahi kaldırıp değiştirme yetkinliğine sahip değildir. Kimsenin kusurlarını, hatalarını, eksiklerini örtemez ve ortadan kaldıramazlar. Allah'ın gücü tüm güçlerin üstündedir. Allah'ın bilgisi, adaleti tüm mahlûkatı çepeçevre saran bir mahiyettedir. Bu güç, kullarına baskı yapan, eziyet eden, zorlayan bir güç de değildir. Allah, kullarına oldukça merhametli ve adaletlidir. Kullarına verdiği rızık, sağlık, ecel, iman, sıkıntı vb. nimetler tümüyle adaletli olup asla zulüm ve eziyet değildir.¹¹⁶

Allah'ın yarattığı rızık, huzur, ecel, sıkıntı, kötülük, iyilik, iman, küfür gibi her şey tümüyle adilane şekilde yaratılır. Eğer bunlardan daha iyisi olsaydı ve Allah bunu yaratmasaydı, O aciz olurdu. Oysaki Allah, bütün noksanlıklardan münezzehtir. Belki âlemde eksiklik gibi görünen her şey ahirette bir kemâle karşılık gelmektedir. Ona göre her şey zıddıyla var olduğu için, hastalık olmasa sağlığın, kötülük olmasa iyiliğin önemi

¹¹⁴ Ebû Hamid Muhammed el-Gazali, *İtikad'da Orta Yol*, (çev. Kemal Işık), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1971, s. 77; *İhyâu' Ulûmi'd-Din*, (çev. Ahmet Serdaroğlu), Bedir Yayınevi, İstanbul 2002, Birinci Cilt, s. 231.

¹¹⁵ Fehrullah Terkan, "El-Gazali'nin İlahi İradeye Dair Argümanları ve Müslüman Filozofların İtirazlarına Verdiği Cevaplar", 900. Vefat Yılında İmam Gazzali Milletler Arası Tartışmalı İlmi Toplantı, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, No: 271, 07-09 Ekim İstanbul 2011, s. 636.

¹¹⁶ İmam el-Gazali, *İhyâu Ulumi'd-Din*, (çev. Ahmet Serdaroğlu), Bedir Yayınevi, İstanbul 1975, Dördüncü Cilt, s. 474-475; C. Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 171-172.

anlaşılmazdı. Söz gelimi, bir uzvu kurtarmak için kangren olan eli kesmek adalet olduğu gibi, âlemde meydana gelen kötülükler de ilâhî hikmette bir adaletle işaret etmektedir.¹¹⁷

Gazali'ye göre, varlıktan gelmiş ve yokluğa tabii olan insan kendi çıkarlarına uygun olan durumlara iyi, uygun olmayanlara kötü deme eğilimi içindedir. Oysaki Allah'ın merhameti ve inayeti tüm varlıklar içindir. Bu durumda kötülük izafidir. Fiile iyi ve ya kötü denilmesi, onun amacına uygunluğu ya da aykırılığıyla ilişkilidir. Zulme sebep olan yalan söylemek kötüyken, mazlumu zalimin elinden kurtarmak için söylenen yalan iyidir. Öyle ki aynı fiil bir kişi için bazı yönlerden iyi, bazı yönlerden kötü olabilir. Ona göre fiil, failin amacına uygun olarak anlam kazanır. İnsanlarda iyiliğe yönelme ve kötülükten kaçınma ise fitrî bir mahiyette olup bu bağlamda aklın fitrî olarak kötülükten kaçıp iyiliğe yöneleceğini savunur. İnsanın kendisi için kötü olduğunu düşündüğü bir durum, bir başkası için iyi olabilir. Söz gelimi ateşi örnek verecek olursak, evi yanan bir insan için ateş kötü olarak nitelendirilirken, yemek pişirme, ısınma, demire şekil verme vb. temel gereksinimleri karşılama noktasında ateşi kullananlar için ateş iyi olarak nitelendirilecektir. Demek ki bir şeyin iyi ya da kötü olması, kişilerin bakış açılarına göre değişebilmektedir. Bu yüzden de kötülük olarak algıladığımız birçok şey aslında iyililiğin vuku bulması bir araçtır.¹¹⁸

1.2.2.5. İbn Rüşd'te Kötülük

İbn Rüşd kötülük meselesini açıklarken Meşşai düşünürlerden bilhassa da İbn Sinâ'nın düşünce sisteminden etkilenir. Ona göre, İlk İlke salt iyiliktir ve eksiklikten münezzehtir. Kötülüğün bizatihi varlığı yoktur. O, bir tözün yokluğu ya da eksikliği neticesinde ortaya çıkar. Bu bağlamda kötülüğün yaratıcıdan gelmesi mümkün değildir. İlk ilke, nesnelere bir düzen vermesi hasebiyle sırf iyiliktir. O, noksanlık ve yokluktan uzaktır. O'nun yetkinliği bütün her şeyin üstündedir. Soyut akıllar zatı bakımından mümkün olmalarına karşın, zorunlu varlık dolayısıyla zorunlu varlıklar oldukları için

¹¹⁷ İmam el-Gazali, *İhyau Ulumi'd-Din*, Dördüncü Cilt, s. 474-475.

¹¹⁸ İmam el-Gazali, *El-Mustasfa*, (çev. Yunus Apaydın), Rey Yayıncılık, Kayseri 1994, Birinci Cilt, s. 77-80; Rıza Korkmazgöz, "Gazali'de Hüsün-Kubuh Meselesi", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, sayı: 39, s.s. 31-60, s. 48-50; Yaşar Türkben, "Kötülük Problemi: Gazali-Swinburne Mukayesesi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Yıl:14 Sayı: 21, Ocak-Haziran, Şanlıurfa 2009, s. 92.

onlarda da kötülüğün olması mümkün değildir. İlk ilkenin dışında bütün varlıklar kendinde yokluk taşıdığı için onlar kötülüğe açıktır. Sadece İlk İlke sırf iyiliktir ve O’nda kötülüğün olması mümkün değildir.¹¹⁹

İbn Rüşd, kötülük problemine rasyonel ve dogmatik olarak iki yönlü cevap bulmaya çalışır. Ona göre, bu âlem yegâne tek âlemdir. Kötülüğün burada var olması ilâhî hikmetin bir gereği olup iyiliğe hizmet etmek amacı taşımaktadır. Rasyonel cevabına göre ise; nasıl ki yararlı besinler bazı insanlara yarar sağlayamıyorsa, doğru bilgiler de bazı insanlara aynı şekilde fayda sağlamayabilir. Evrendeki iyilikler kötülüklerle nispeten üstündür. Kötülük sadece bireylerle ilişkili olup niceliği önemsiz mahiyettedir. İlk İlke, bu âlemi iyilik ve kötülüklerle beraber yaratır. Kötülüklerle beraber yaratılmak, şüphesiz ki hiç yaratılmamaktan daha iyidir.¹²⁰

Ona göre, İlk İlke’nin yarattığı evrende hiçbir zulüm ve kötülük olamayacağı için şer gibi görünen şeyler aslında hayra vesiledir. İlk İlke, şerri de hayra hizmet etmesi için yaratır. Ama insan yaradılışından dolayı bu şerlerin hikmetini anlama noktasında eksiktir. Bu bağlamda İlk İlke’nin kötülüğü yaratması da onun adaletinin bir tecellisi olarak düşünülmelidir. Söz gelimi, ateş insanlar için çok önemli olan bir araçtır. Ama onun yakıcı özelliği bazen varlıklara zarar verebilmektedir. Ama neticede sayısız faydasının yanında verdiği zarar, onun faydasız ya da gereksiz olduğunu, şer bir varlık olduğunu kanıtlar nitelikte değildir. Verdiği yarar ve zarar karşılaştırıldığında şüphesiz ki yararının daha fazla olduğu, varlığının yokluğundan daha hayırlı ve iyi olduğu görülmektedir.¹²¹

¹¹⁹ İbn Rüşd, *Tehafüd et-Tehafüt*, (çev. Kemal Işık- Mehmet Dağ), On Dokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, Samsun 1986, s. 166-167.

¹²⁰ İbn Rüşd, *Kitab-ül-Keşf*, (çev. Nevzad Ayasbeyoğlu), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1955, s. 136-139; N. Taylan, *Din Felsefesinde Kötülük Problemi*, s. 64-65; N. Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 252-254.

¹²¹ İbn Rüşd, *Kitab-ül-Keşf*, s. 137-139; Emrullah Yüksel, *Sistemik Kelam*, s. 91; R. Manafov, “age.”, s. 111-112.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN SİNÂ'DA METAFİZİK VE FİZİK KÖTÜLÜK

2.1. Metafizik Kötülük

İbn Sinâ, düşünce sisteminde varlık konusunu sistemli şekilde ele almakla beraber yaratıcı tasvirini hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak nitelikte ontolojik ve kozmolojik deliller üzerinden temellendirir. Kötülük problemini açıklama noktasında ise diğer filozoflara nispeten daha iyimser bir tavır takınır. Âlemdeki kötülükleri Tanrı'nın inayeti ve mutlak hikmeti ile açıklamaya çalışır. Genel itibariyle Tanrı'nın kendini bilmesiyle âlemdeki bütün varlıklar en mükemmel şekilde ondan südür olur. Varlık düzeni O'nun inayeti ve ilmiyle sadır olduğu için onda bir kusur ve eksiklik yoktur. Ona göre âlemdeki kötülükler ile inayet sahibi Tanrı'nın varlığı çelişmez. Göksel âlem tam bir iyilik düzenidir ve fizikî kötülük sadece Ay altı âlemde meydana gelir. İbn Sinâ, bu noktada fizik kötülüğün varlığını kabul etmekle beraber, meydana gelen olayların ya iyiliğin ortaya çıkması için gerekli olan az bir kötülük olduğunu ya da maddenin özünde bulunması gereken yetkinliğin olmamasından kaynaklandığını söyler. Fertlere ait kötülükleri ise ahlâki kötülük olarak ele alıp bilgisizlikten kaynaklandığını, insanın arzu ve isteklerine uyup kötüye yönelmesiyle ortaya çıktığını savunur.¹²²

İbn Sinâ, öncelikle Tanrı'nın varlığını ontolojik ve kozmolojik deliller ışığında kanıtladıktan sonra metafizik kötülüğün mümkün olup olmadığını araştırır. Bu bağlamda İbn Sinâ ve Farabi'nin kullandığı delil ve önermeler benzer niteliktedir. İbn Sinâ'nın düşünce sisteminde varlık; “zorunlu”, “mümkün” ve “mümkün olmayan” olarak üç çeşittir. Zorunlu varlık, bir ve tek olan, ortağı olmayan, yokluğu düşünülemeyen, varlığının sebebi olmayan ve her şeyin nedeni olan İlk Varlıktır. O, her şeyin ilk sebebi, akıl, akîl ve makûl olandır. O, mutlak güç sahibidir. Aşk, âşık ve maşuk olmasıyla beraber en güzel sıfatların sahibidir. O'nun varlığı sıfatlarıyla beraberdir. Mümkün varlık ise, yokluğu imkân dahilinde olan, varlığını zorunlu varlıktan alan, mükemmellikten uzak ve özünde eksiklik barındırandır. Varlığı mümkün

¹²² N. Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 202-206.

olmayan varlık ise yokluğu zorunlu olandır. Öyleyse varlık ya zorunludur ya da zati bakımından mümkün olandır.¹²³

Farabi'ye göre, zorunlu ve mümkün olmak üzere iki çeşit varlık türü vardır. Zorunlu varlık; varlığı düşünüldüğünde kavranan, yokluğu düşünilemeyen varlıktır ki İlk İlke'dir. Zorunlu varlık, her şeyin ilk sebebi olup, bütün eksikliklerden münezzehtir. O'nun faili, illeti, cinsi olmadığı gibi benzer güce ve yetkinliğe sahip bir ortağı da yoktur. O'nun yokluğunu düşünmek zihni çelişkiye sokmaktadır. Bu yüzden O'nun varlığı zorunludur. Yokluğu düşünilemeyen zorunlu varlık, sonradan meydana gelen bütün varlıkların tek kaynağı olmak durumundadır. Bunun aksine, mümkün varlıklar yokluğu düşünüldüğünde zihni çelişkiye düşürmeyen, varlığının başka bir sebebe dayandığı, oluş ve bozuluşa tabi olan varlıktır. Mümkün varlıkların bizatihi varlıkları yoktur ve varlıklarının sebebi zorunlu varlıktır.¹²⁴

Bu bağlamda iki filozofunda benzer ontolojik deliller kullanarak Tanrı'nın varlığını ispatladığı görülür. Tanrı'nın varlığını ispatlama noktasında ontolojik deliller Descartes, Spinoza, Leibniz gibi filozoflar tarafından da kullanılır. Fakat sonraki dönemlerde, ontolojik deliller ile Tanrı'nın varlığını kanıtlama düşüncesi Kant tarafından eleştirilmektedir.¹²⁵ Ona göre, varlığı mutlak ve zorunlu olarak nitelemek, aklın bir yanılgısıdır. Onun gerçekliği akıl tarafından doğrulanamaz nitelikte olup basit bir fikirdir. Mutlak zorunlu olan Tanrı kavramı saf aklın bir idesidir ve bu nedenden dolayı onu kanıtlama çabaları, aklın sınırlarını yukarılara taşıması gerekçesiyle başarısız ve gereksizdir.¹²⁶ Şimdi konunun sınırlaması açısından İbn Sinâ'nın Tanrı'yı kanıtlama noktasında ileri sürdüğü ontolojik ve kozmolojik delillere değinelim.

İbn Sinâ, *Hayy bin Yakzan* adlı eserinde Hayy karakterinin, bu evreni ve varoluşu sorgulaması üzerine, âlemdeki her şeyin bir oluş ve bozuluş düzenine tabi olduğu, her varlığı teke indirebildiği, aynı zamanda bütün gökteki ve yerdekilerin birleşik olduğu sonucuna ulaştığını ifade eder. Âlemdeki her şey ve göktekilerin varlığı onları yaratan bir failin ürünü olmalıdır. Şayet evren başlangıcı olmayan bir şey ise

¹²³ İbn Sinâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 124-127; *En-Necat*, s. 203; *Metafizik II*, s. 88-93; *Dânişnâme-i Alâî*, s. 212-214; N. Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, s. 30-32.

¹²⁴ N. Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, s. 28-29; Farabi, *Medinetu'l Fâzıla*, s. 15-16.

¹²⁵ N. Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, s. 20.

¹²⁶ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, 2. Basım İstanbul 2008, s. 26; N. Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, s. 37-38.

sonsuz uzama tabi olan bir şeyi düşünmek pek tabi ki imkânsızdır. Evren yaratılmış ise mutlaka bir yaratıcıya ihtiyaç vardır. Çünkü evrenin kendi kendine var olması imkânsız bir durumdur. Onu yoktan var edecek bir varlığın olması zorunludur. Bu varlığın duyu organlarıyla algılanması mümkün değildir. Duyu organlarıyla algılanan bir şey, cisim olabilir ve oda evrene ait bir parçadır. Evrene ait her parça da onu yoktan var edene muhtaç olması hasebiyle bu döngü sonsuza kadar gidecektir. Oysaki bir döngünün sonsuza kadar gitmesi imkânsızdır. O halde, evrenin yaratılması için cisimsel olmayan, oluş ve bozuluşa tabi olmayan ve bir yaratıcının varlığı zorunludur.¹²⁷ Bütün yaratılanlar varlıklarını bir yaratıcıdan almak zorundadır. Eğer bu yaratıcı olmasaydı yaratılanlar da olmazdı. O'nun gücü ve kudreti sonsuzken diğer yaratılan her şey sonludur. Bütün mahlûkatın varlığı, gökteki ve yerdeki cisimlerin varlığı yaratıcı Özne'nin eseridir.¹²⁸

Bu bağlamda İbn Sinâ'nın, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için hem ontolojik hem de kozmolojik delilleri kullandığı söylenebilir. Onun kullandığı âlem deliliyle beraber insanın karşı karşıya kaldığı harici âlem ile ilgili gözlem ve tecrübelerinden yola çıkarak en yüksek sebebe vardığı görülür. Eserinde anlattığı Hayy karakteri, içinde birçok olayın cereyan ettiği mümkün varlıkları içinde barındıran ve kendi varlığını da başkasından alan sonlu bir âlem içindedir. Bu âlemde biyolojik, fizikî, sosyolojik birçok olay meydana gelmektedir. Âlemin bütünü ve parçalarıyla beraber açıklanması gerekir. Âlemde meydana gelen olayların nedenler zinciri geriye doğru götürüldüğünde nihai olarak son bulması gerekir. Öyleyse âlem ve içindeki her şeyin yegâne tek nedeni olan bir "ilk neden" olmak zorundadır.¹²⁹

İbn Sinâ'nın ontolojik deliline göre, varlıkların bir sebebi vardır ve yahut yoktur. Herhangi bir varlığın, varlığa gelmeden zihindeki mevcudiyeti ve var olduktan sonraki mevcudiyeti ele alındığında bir varoluş sebebine sahipse ona varlığı mümkün denir. Onun varlığının mümkün olması, bilfiil var ve gerçek olması, onun varlığının imkân dahilinde olmasını ortadan kaldırmaz. Bir varlık ya mümkün ya da zorunlu varlıktır. Varlığının sebebi olmayan tek varlık zorunlu varlıktır. Çünkü mümkün varlık, sadece

¹²⁷ İbn Sinâ-İbn Tufeyl, *Hayy Bin Yakzan*, (çev. M. Şerefeddin Yalıtıkaya-Babanzâde Reşid), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2010, s. 47-49.

¹²⁸ İbn Sinâ, *Hayy Bin Yakzan*, s. 50-51.

¹²⁹ İbn Sinâ, *Hayy Bin Yakzan*, s. 47-49; N. Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, s. 40.

onun kendi varlığını yokluğuna nispeten tercih eden bir nedenden ötürü var olur. Şayet varlıkların bağlı olduğu sebep mümkün ise, mümkünlerin birbirine bağlı olması gerekçesiyle var olamaz. Çünkü var saydığımız bir varlığın kendinden evvel onu var eden sonsuz ve varlığının sebebi olmayan bir varlık olmadığı müddetçe var olması imkânsızdır. Öyleyse âlemdeki bütün mümkün varlıkların var olmaları zorunlu varlığa dayanmaktadır.¹³⁰

Zorunlu varlık, var olmadığı düşünülme istendiğinde, kendisine imkânsızlık ilişen varlıktır. Mümkün varlık ise, var olmadığı düşünüldüğünde kendisinde imkânsızlık ilişmeyen, varlığı da yokluğu da imkân dahilinde olan varlıktır. Zorunlu varlık, varlığı gereği zorunlu olandır. Onun yokluğunu düşünmek imkânsızdır. Zorunlu varlık sadece kendi varlığıyla zorunludur.¹³¹

2.1.1. Zorunlu Varlığın Sıfatları

2.1.1.1. Zorunlu Varlık Birdir ve Onda Çokluk Yoktur

Zorunlu varlığın iki şeyden meydana gelmesi mümkün olmadığı gibi onda çokluğun olması da mümkün değildir. Zorunlu varlık, başkasıyla zorunlu varlık değildir. Bu bağlama delil sunacak olursak: Zorunlu varlık dışında başka bir tane daha zorunlu varlık düşünülecek olursa, bu ikisinin birbirinden ayırt edilmesi gerekir. Bu ayırt etme işlemi de özsel ve yahut ilineksel özellikler ile olacaktır. İkisini birbirinden ayıran ilintisel bir nedense, bu ilintisel neden ya ikisinde ya da sadece birinde mevcuttur. İlintisel neden ikisinde de mevcutsa ikisinin de nedenli bir varlık olması gerekir. Zira ilintisel özelliğe sahip olan varlık, bir şeyin bizatihi varlığı vuku bulduktan sonra ona ilinti olandır. Eğer ilintisel özellikler varlığı gereği olarak kabul edilip yalnızca birinde olursa, o halde ilintisel özelliği bulunmayan zorunlu varlık olurken, diğeri mümkün varlık olur. Eğer ikisini birbirinden ayıran özellik özsel ise; her birini diğereinden ayıran özsel bir niteliği varsa, o zaman ikisi bileşik varlık olur. Bileşik olan varlıkların ise bir sebebi vardır. Öyleyse ikisi de zorunlu varlık değildir. Eğer özsel

¹³⁰ İbn Sinâ, “Er-Risâletü'l-Arşîyye”, *İbn Sina Risaleleri* içerisinde, s. 46; *En-Necat*, s. 204-205; *Kitâbu 'ş-Şifâ Metafizik II*, s. 94-96; Mustafa Kaya, *İbn Sinâ'nın Metafizik Kuramı*, Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Sistematik Felsefe ve Mantık Bilim Dalı, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Temmuz, Denizli 2007, s. 21-24.

¹³¹ İbn Sinâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 212-214; *En-Necat*, s. 203-204; M. Kaya, “age.”, s. 23-24.

nitelikler yalnızca birinde varsa, diğeri de bileşik değilse ve bir ise, özsel niteliği olmayan varlık zorunlu varlıktır. Bu bağlamda zorunlu varlığın özsel bir niteliği olmadığı kanıtlandığı için onun “iki” olmayacağı da kanıtlanmış olur.¹³²

2.1.1.2. Zorunlu Varlık Basittir ve Sebepsizdir

Zorunlu varlığın var olması için bir araya gelen ilklerin varlığından söz edilmesi mümkün değildir. Zorunlu olanın, ne niceliksel yönlerini tanımlamak için kullanılan söz ve tanımların parçalarından ne de madde ya da suret gibi isminin mahiyetinden ötürü açıklayıcı sözlerin parçalarından oluşması mümkün değildir. Bunların her biri O'nun sıfatları olması hasebiyle bizatihi varlıkta olan bir şeye karşılık gelir. Varlığı zorunlu olanın her bir parçası başka bir zat ya da bir araya toplanmış bir zat değildir. İki parçanın her birinin ya tek başına bir zat olması gerekir ve yahut da ikisinin de bir araya toplanmış olması gerekir. O halde bir araya toplanan varlık zorunluluk varlık olmaz. Bir araya toplanan varlıklar, diğer parçalar için tek başına bir varlık olmadığı müddetçe zorunlu varlık olamaz. Bu parçaların bütünden ayrılması ve bütün olanın da parçalardan ayrılması doğru olmaz. Bu bağlamda hepsinin varlığının diğerine bağlanması ve hiç birinin de diğerinden daha önce olması doğru olmadığı takdirde, onların hiç birinin zorunlu varlık olması mümkün değildir. Parçaların varlığı bütünden daha öncedir. Bu bağlamda varlık olmak için gerekli sebep, parçaların ve bütünün olmasını gerekli kılar. Fakat bu ikisi de zorunlu varlık olmaz. Bu nedenden dolayı, bütünün zat olarak parçalardan önce geldiğini iddia etmek mümkün değildir. O halde zorunlu varlık, cisim, cismin maddesi, cisim sureti, uygun bir cisim için uygun bir madde, uygun bir maddedeki uygun bir suret, bölümü olan ve niceliğe sahip olan, ilke ve sözlerde bulunan bir varlık olmadığı ve her yönden bir olduğu kanıtlanmış olur.¹³³

Zorunlu varlığın bir sebebi yoktur. O, bilhassa bir şeyin varlığının yegâne nedeni olan etkin sebep, bir şeyin varlığının tamamlayıcı sebep, bir şeyin varlığının kendisinde gerçekleştiği maddî sebep ve sûrî sebepten meydana gelmez. Şayet onun varlığının bir sebebi olsaydı yaratılmış olurdu. Oysaki O, kendiyile kaim olan zorunlu varlıktır. O'nun

¹³² İbn Sinâ, , “Er-Risâletü'l-Arşîyye” , *İbn Sinâ Risaleleri* içerisinde, s. 46; *En-Necat*, s. 205; *Metafizik II*, s. 88-99, 107-115; *Dânişnâme-i Alâî*, s. 226-228.

¹³³ İbn Sinâ, *En-Necat*, s. 206; “Er-Risâletü'l-Arşîyye”, *İbn Sinâ Risaleleri* içerisinde, s. 48; *Metafizik II*, s. 89-90; *Dânişnâme-i Alâî*, s. 230-234.

mahiyeti varlığından ayrı değildir. Var olmalarını birbirinden alan, bir yönüyle zorunlu bir yönüyle mümkün olarak iki ayrı varlık da olamaz. O'nun varlığı ile gerçekliği aynıdır. Bu bağlamda eğer varlığı gerçekliğiyle aynı ve bir olmasaydı, bizatihi kendi varlığı gerçekliğine ilinti olurdu. Oysaki ilinti olan şeylerin bir nedeni vardır. Nedeni olan bir şeyin de varlığı başka sebebe bağlıdır. Bu sebep de ya onun mahiyeti dışında yahut da onun mahiyetiyle aynıdır. Şayet onun mahiyeti dışındaysa zorunlu varlık değildir. Eğer sebebi ve mahiyeti aynıysa onunla var olmasının mümkün olması için sebebin tam olarak var olması gerekir. Mahiyeti ise varlığın kendisinden evvel var olamaz. Eğer varlıktan evvel var olsaydı, ikinci bir varlığa gereksinim duymazdı. Buradan anlaşılıyor ki zorunlu varlığın mahiyeti ve varlığı aynı olmakla beraber O'nun bir sebebi de yoktur. O, diğer varlıklara benzemez. Çünkü diğer varlıkların mahiyetleri ile varlıkları bir değildir. Mümkün varlıkların ilintileri bir sebepten meydana gelir. Bu sebepler de onun varlığından önce gelir. Bu dayanaklar olmadan o var olamaz. Oysaki varlığı zorunlu olanın bir nedeni ve dayanağı yoktur.¹³⁴

Zorunlu varlık, katıksız olan ve bilfiil kendiyle kaim olandır. O'nda bir eksiklik de yoktur. Her kemal O'na aittir ve O'nun zatından sonra gelir. Mecazen dahi olsa O'nda bir eksiklik yoktur. Bütün güzellikler ve kemaller varlığını O'nun varlığından alır. O'nun için bir edilgenlik söz konusu değildir. O'nun yetkinliği bizatihi kendindedir. O'nda maddi bir sebebin varlığı söz konusu değildir. O'nun zatı mükemmel ve birdir. O'nun sıfatları da zatına ek değildir. Şayet sıfatları zatına ek olsaydı, sıfatlar zatına nispeten bilkuvve olur ve zatı sıfatlarının nedeni olurdu. Böyle bir durumda da zatı sıfatlardan önce olur ve böylelikle hem etken hem edilgen durumda olurdu. Oysaki O'nun etken ve edilgen olması aynı şeyler olması hasebiyle biri diğerini dışlayan iki nitelik söz konusu olurdu. O'nun sıfatı, zatına bir eklenti değil aksine O'nun varlığına ve oluşumuna dahildir. Zatın varlığı sıfatları olmadan düşünülemez denilirse de varlığı "bileşik" olur ve dolayısıyla zatının "bir" olması da bozulmuş olur. Edilgen nedenin reddedilmesiyle beraber zorunlu varlık için değişimin mümkün olmadığı ortaya çıkar. Zira değişim, bir sıfatın yok olması ve başka sıfatın var olması anlamına gelmektedir. Bu durumda da O'nda bilkuvve varlığın ve yokluğun meydana gelmesi

¹³⁴ İbn Sinâ, "Er-Risâletü'l-Arşîyye", *İbn Sinâ Risaleleri* içerisinde, s. 47; *En-Necat*, s. 209-213; *Metafizik II*, s. 90-91.

lazımdır ki buda yine imkânsızdır. Bu bağlamda O'nun denginin ve zıddının olmadığı ortaya çıkmaktadır. O'nun varlığı ispatlandığı için yokluğundan söz etmek mümkün değildir. Bir şeyin aynı anda bilkuvve ve bilfiil olması imkânsızdır. Öyleyse varlık ve yokluk aynı anda bir arada olamayacağından ötürü O'nun yokluğundan söz etmek imkânsızdır.¹³⁵

2.1.1.3. Zorunlu Varlık Akıl, Akleden ve Akledilendir

Zorunlu varlığın, madde ve ona dair tüm özelliklerden münezzeh olduğu ispat edilmişti. O, katıksız ve tek bir varlık olmasıyla akıl, tek varlığının O'nun zatı gereği olduğuna dair duyulan saygı itibariyle de akledilendir. Neden olan, bir şeyin katıksız mahiyetidir. Akleden, bir şeyin katıksız, saf mahiyetine sahip olandır. El-Evvel'de bu mahiyete sahip olması hasebiyle akleden ve bir şeyin saf mahiyeti olması açısından akledilendir. Bu şey, O'nun bizatihi zatıdır. Bu sebepten dolayı El-Evvel, zatı olan saf bir niteliğe ve öze sahip olması açısından akledendir. Saf, katıksız özünün zatı olan şeye sahip olması bağlamında ise akledilendir. Böylelikle akleden, sebep olan bir şeyi gerekli kılar. Bu gereklilik bu şeyin bizatihi kendisi ya da başka bir şey olmasını içermez. Kendisiyle şeyleri akledip farkına vardığımız bir kuvvenin varlığını kesin şekilde biliriz. Bu kuvve, ya bu şeyleri bizatihi akleden kuvvedir ya da bunu başka bir kuvve ile akleder. Buna göre iki kuvvemiz olur. Birincisi kendisi ile şeyleri aklettiğimiz kuvve, ikincisi ise kendisiyle bu kuvveyi aklettiğimiz kuvvedir. Bu şekilde sonsuza kadar gider ve bizde şeyleri sonsuza kadar akleden kuvveler hâsıl olur. Fakat bu durum imkânsızdır. Böylelikle makul olanın başka bir şeyin nedeni olmayı gerektirmediği ve akleden varlığın, başka bir şeyin akledeni olmayı gerektirmediği ortaya çıkar. Katıksız mahiyete sahip olan her şey, akledendir. Şayet bu mahiyet bizatihi zatı gereğinin bir sonucu ise akleder ve yine zatı gereği katıksız, saf mahiyetlerinin tümünü de akleder. Bu nedenden dolayı O, bizatihi varlığı gereği hem akıl hem de akledilendir. Böylelikle O'nun hem akleden hem de akledilen olmasının zatında ikililiği ve çokluğu gerektirmediği ortaya çıkar.¹³⁶

¹³⁵ İbn Sinâ, "Er-Risâletü'l-Arşîyye", *İbn Sina Risaleleri* içerisinde, s. 47-48; *En-Necat*, s. 208; *Dânişnâme-i Alâî*, s. 2236-328.

¹³⁶ İbn Sinâ, *En-Necat*, s. 222-223; *Metafizik II*, s. 102-105; *Dânişnâme-i Alâî*, s. 240-242; M. Kaya, "age.", s. 29.

2.1.1.4. Zorunlu Varlık Bizatihi Aşk, Âşık ve Maşuktur

Zorunlu varlık, bütün eksikliklerden uzak, iyilik ve her yönüyle bir olmasının yanı sıra salt güzel ve letafettir. Çünkü O, mizacın ve terkinin çokluğunda bulunan itidalin ilkesidir. O, âşık olunan, idrak edilen iyilik, uyumlu güzellik ve sevilendir. Zorunlu varlığın idrakinin yegâne ilkesi hayal, akıl ya da algıdır. İdrak gücü ne kadar gerçek ve derinse, idrak edilenin de zatı ne kadar üstün şerefli ve güzelse, idrak eden kuvvenin onu sevip ondan haz olması bir o kadar fazla olur. Öyleyse letafetin, güzelliğin ve yetkinliğin en üstü olan zorunlu varlık kendi zatını, güzelliğin ve letafetin en üstünde bulunmayla ve akletmenin en mükemmel haliyle akleder. Hem akleden hem de akledilenin gerçekte bir olduğunu akleder ve O'nun zatı, kendi zatından ötürü hem en büyük âşık hem de en büyük âşık olunan ve aynı zamanda en büyük haz alan ve haz alınan olur. Bu haz, uyumlu olan her şeyin, uyumlu olması bağlamında idrak edilmesidir. Zorunlu varlık, idrak gücünün en üstünü ile idrak edilenlerin en üstünü idrak eden en üstündür. Bu nedenden dolayı El-Evvel, en çok haz alan ve haz alınan olması bağlamında, ister akledilsin ister akledilmesin akledilendir ve ister âşık olunsun ister olunmasın âşık olunan ve haz alınandır.¹³⁷

2.1.1.5. Zorunlu Varlık Bizatihi İyiliktir

Zorunlu varlık, varlığının yetkinliği tam olandır. O'nun varlığında ve yetkinliğinde noksanlık yoktur. O, mükemmeldir ve hem kendi varlığının hem de bütün mahlûkatın sahibidir. El-Evvel özü itibariyle saf iyiliktir. O, her şeyin arzuladığı şey olarak sırf iyilik olup arzulanandır. İyilik; herkesin arzuladığı ve bizatihi varlığının kendisiyle tamamlandığı şey iken kötülük; bir zatı olmayan, cevherin yokluğu ya da cevhere ait bir yetkinliğin yokluğudur. Bu bağlamda zorunlu varlık salt iyiliktir. Varlığı mümkün olanın zatı, kendisi için zorunlu olmamasından dolayı yokluğu muhtemel olandır. Yokluğu muhtemel olanın ise sırf iyilik olması mümkün değildir. Bu nedenle sadece zorunlu varlık sırf iyiliktir ve onda kötülük yoktur. Şeylerin yetkinliği ve iyiliğini verene iyilik denir. Zorunlu varlık özü itibariyle her varlığı ve onun her

¹³⁷ İbn Sinâ, *En-Necat*, s. 223-224; M. Kaya, "age.", s. 32.

yetkinliğini vermesi bağlamında zorunlu olması nedeniyle iyiliktir ve eksiklik ile kötülükten münezzehtir.¹³⁸

2.1.1.6. Zorunlu Varlık Âlim, Hayy, Murid, Kadir, Semi, Basîr, Mutekellimdir

Zorunlu varlık, bütün maddi düşüncelerden soyutlanmış, hakikatin elde edilmesinin sonucu oluşan ilme sahip olandır. Bütün maddi özelliklerden münezzehe olup bir olduğu bilgisini, yine O bilir. Zatını bilmesiyle beraber hem bilgi hem bilen hem de bilinendir. Bilgi soyut bir gerçektir. Gerçeğin de soyut olması hasebiyle O, aynı zaman da bilgidir. Bu soyut gerçeklik zorunlu varlıkta mevcut olduğuna göre ve gizli kalamayacağına göre O, bilendir. Bu soyut gerçeklik sadece O'nun bizatihi varlığıyla var olmasından ötürü O, bilinendir. Böylelikle aklı O'nun zatıyla bir olduğu ve O'na bir ilave olmadığından dolayı O'nda herhangi bir çokluk meydana gelmeden, O'nun bizatihi hem bilgi, hem bilen hem de bilinen olduğu ortaya çıkar. Meydana gelen her şey, O'nun bilgisi dahilindedir. O, bütün sebeplerin sebebi, var eden ve yaratandır. Bütün bilinenler O'nun bilgisine tabi olmakla beraber varlıklarını da yine O'ndan alırlar.¹³⁹

Zorunlu varlık, zatının bir sebebi olmayan ama bütün yaratılanların tek sebebi olan, bir ve tek olan varlık olmasının yanı sıra aynı zamanda diri olan bir varlıktır. O'nun diri olması kendisini katıksız olarak bilen, zatını bizatihi yine zatında bilen anlamına gelir. O, bütün her şeyin bilgisini elinde tutması ve yaratmasıyla diri olandır. Bütün her şeyin sebebi, bütün bilinen her şeyin sahibi olması ve bütün her şeyin yaratıcısı olması bakımından Hayy (diri) olandır. Her şey, O'nun varlığıyla meydana gelip yine O'na döner. Bütün bu yaratılanların tek faili O'dur. Bütün fiillerini de bilinçli olarak yapar. Şayet fiil bilinçsiz yapılırsa çeşitlilik ya da birlik meydana getirir. Bilinçli yapılan fiil ise kavrama ve bilgi gerektirir. Öyleyse zorunlu varlığın yaratmasında bilgi ve kavrama vardır. O'nun yaratmasında bilgisizlik ve değişkenlik söz konusu değildir. O, yarattığı her varlığı bizatihi kendi zati ile en üstün düzeyde bilir. Yaratılan varlıkların farklı olması, O'nda herhangi bir değişime ve farklılığa sebep olmaz. El-Evvel'in bütün

¹³⁸ İbn Sinâ, *Metafizik II*, s. 100-101; *En-Necat*, s. 207; *Dânişnâme-i Alâî*, s. 264-278.

¹³⁹ İbn Sinâ, "Er-Risâletü'l-Arşîyye", *İbn Sinâ Risaleleri* içerisinde, s. 51-53; *Dânişnâme-i Alâî*, s. 260-262.

varlıkların noksanlık taşımadan bütünlük halinde, kusursuzluk ve sağlamlılık bakımından en mükemmel tarzda var olmasının nedeni olan, bilgisi ile diğer bütün varlıklardan ayrılmasına Murid (irade) denir. O'nun iradesiyle varlığa gelen her şey, O'nun mükemmel oluşunun bir kanıtıdır. O'nun yaratmayı istemesi zati gereğidir. Öyleyse O'nun inayeti, yaptığı her şeyde iyilik düzenini düşünmesi ve bu mükemmel kemâlâtı en mükemmel şekilde düşünüp yaratmasıdır. İnayet, zorunlu varlığın bütün iyilik düzenini zati gereğince bilmesi, bütün iyilik ve yetkinliklerin zati gereği sebebi olması, mümkün olan en mükemmel biçimde bu iyilik düzenini aklederek en mükemmel biçimde yaratmasıdır.¹⁴⁰

O, bilen bir varlık olduğu için O'nun yarattığı her varlık, O'nun kendi bilgisine uygundur. Bu bilme aslında O'nun mükemmel varlığının sonucu olarak iyilik düzeninin olması ve bu düzeni irade etmesidir. Bu bağlamda da O Kadirdir. O'nun Kadir olması, fiilinin bizatihi kendi iradesine uygun mahiyette olmasıdır. O, Kadir olmasıyla dilediğini yapan ve dilemediğini yapmayandır. Bu bağlamda O'nun bazen dileyip bazen dilemediği tarzında bir anlam çıkarılmamalıdır. O'nun fiillerinde bir gaye olmadığı için dilemesi ile iradesi bir ve aynıdır.¹⁴¹

O, hem işiten hem de gören yegâne varlıktır. O, işitenleri işitmesi bağlamında işiten, görülenleri görmesi bağlamında görendir. O, varlıkların iç yüzünü bilmesiyle Habir, dış yüzlerini bilmesiyle Şehid, varlıkları tüm incelikleriyle bilip onları muhafaza etmesiyle Latif sıfatlarını taşıırken bunların hepsini taşımasından dolayı görülenleri bilmesiyle Şhade, görünmeyenleri bilmesiyle Gayb'dir. O'nun bilgisi olmadan hiç bir şey meydana gelmez. Zorunlu varlık aynı zaman da Mutekellim'dir. Konuşan manasına gelen bu sıfatı O'nun Peygamberlere ilham ettiği bilgilerdir. Peygamberler melekler vasıtası ile Allah'tan gayb bilgisini alır ve saf zihinde onları biçimlendirir. Bu isimlerin neticesinde zorunlu varlığın bir ve tek olduğu, O'nda çokluğun ve sebebin mümkün olmadığı, bütün mahlûkatı olabilecek en mükemmel şekilde yarattığı ortaya çıkmaktadır. Yarattığı bu iyilik düzeninin oluşmasında herhangi bir kötülük ve noksanlık da yoktur. Zorunlu varlık yegâne mutlak gerçektir. O'nun hiçbir şeye muhtaç olmaması ve her şeyin O'na muhtaç olması bağlamında Melik'tir. O'nun zati başkasının

¹⁴⁰ İbn Sinâ, "Er-Risâletü'l-Arşîyye", *İbn Sinâ Risaleleri* içerisinde, s. 53-55; *Metafizik II*, s. 160.

¹⁴¹ İbn Sinâ, "Er-Risâletü'l-Arşîyye", *İbn Sinâ Risaleleri* içerisinde, s. 55; *Dânişnâme-i Alâî*, s. 262.

varlığına bağlı değildir. O'nun başka şeye muhtaç olmaması bizatihi kendi zatından dolaydır. Bütün mahlûkat O'nun varlığına muhtaçtır. Fakat O'nun bizatihi varlığı hiçbir şeye muhtaç değildir.¹⁴²

2.1.1.7. Zorunlu Varlıktan Akıl, Yüce Cisimler ve Göksel Nefslerin Taşması

Zorunlu varlığın bir olduğu, bölünmediği, bir sebebinin olmadığı, cisim olmadığı anlaşıldığına göre, bütün mahlûkatın O'ndan var olduğu ve O'nun bir ilkesinin olmadığı da anlaşılmaktadır. O, bir şey için var olmadığı gibi, bir şey için de yaratmaz. Bütün mahlûkatın O'ndan bir gaye doğrultusunda südur etmesi söz konusu değildir. Eğer bir amaç taşıyarak yaratsaydı, bu durum O'nun varlığında bir çoğalmaya sebep olurdu. Kasıtlı yapacağı eylemde bir kasıt ve amacın olması, O'nun zatında bu kasıt sevmesi, istemesi ve tanınması anlamını taşır. Bu kastın meydana gelmesiyle beraber ortaya çıkan faydanın olması da yine O'nun varlığı için imkânsızdır. Bütünün meydana gelmesinin yegâne şartı O'nun kendisini ve bütünün sadece kendisinden meydana gelmesi gerektiğini akletmesidir. O'nun zatında bütünün meydana gelmesine dair bir isteksizlik ya da engelin olması da mümkün değildir. O'nun ilk fiili varlık düzeninin ilkesi olan bizatihi kendi zatını akletmesidir.¹⁴³

İbn Sinâ'nın düşünce sisteminde Zorunlu Varlık bir olduğu için, O'ndan çıkan fiil de yine "bir"dir. Ona göre, zorunlu varlıktan iki fiil çıkarsa, fiildeki bu iki yönlülük failde de ikililiği gerektirir. Oysaki O, zatı gereği bir olandır. Bu yüzden O'ndan sadece bir çıkar. Şayet O'nda ikililik var ise, O bileşik olur. Bu bağlamda O'nun bileşik olamayacağı daha evvel izah edilmişti. O halde zorunlu varlıktan çıkan ilk şey cisim değildir. Çünkü her bir cisim mutlaka madde ile suretten oluşur. Madde ve suret de iki farklı nedene yahut iki farklı yönü olan tek nedene muhtaçtır. Böylece O'ndan çıkan ilk fiilin cisim olmayacağı anlaşılır. O'nun ilk fiili bir cisme sahip olmayan "İlk Akıl"dır.¹⁴⁴

İbn Sinâ'ya göre, O'nun mahlûkatı akletmesi kuvveden fiile çıkan bir aklediliş değildir. Çünkü O, bilkuvve olan her şeyden münezzehtir. O'ndaki hakikat bilgisi, bizatihi bilgi, irade ve kudrettir. Öyleyse O'nun bütününü akletmesi, bizatihi varlığının

¹⁴² İbn Sinâ, "Er-Risâletü'l-Arşîyye", *İbn Sinâ Risaleleri* içerisinde, s. 55-57.

¹⁴³ İbn Sinâ, *Metafizik II*, s. 146-147; *En-Necat*, s. 250-251.

¹⁴⁴ İbn Sinâ, "Er-Risâletü'l-Arşîyye", *İbn Sinâ Risaleleri* içerisinde, s. 58-59; *İşaretler ve Tembihler*, s. 139-140; *En-Necat*, s. 229; *Metafizik II*, s. 148; *Dânişnâme-i Alâî*, s. 336-338.

gereğidir. O, bütünün yaratıcı faili olması sebebiyle kendisinden çıkan şeylerin yegâne sebebidir. Bütünün hepsi O'nun varlığının taşması sonucu oluşur. Zorunlu varlıktan bu taşma “gereklilik” vasıtasıyla olur. Bu gereklilik, O'nun bir olması, bölünmemesi, çoğalmaması bağlamında O'nda çokluğun imkânsız olmasıdır. O'ndan taşan şeylerin gerekliliği, başka bir şeyden dolayı değil bizatihi kendi varlığından ötürüdür. Bu bağlamda İbn Sinâ'ya göre, O'ndan çıkan ilk mevcutların sayıca bir olduğu ortaya çıkmaktadır. İlk sudür eden sırf akıldır ve bu akıl maddede olmayan bir surettir ve O'ndan taşan akılların ilkidir. Sırf akıl, en uzak olan semavî cismi harekete geçiren ilk ilkedir. Bu ilkedeki maddenin varlığı, onun kabul edici olmasından kaynaklanır. Maddi suretin olması, o maddenin fiile çıkmasının bir sebebi olsa bile, maddenin de onun varlığının özelleştirilmesi ve belirlenmesinde bir tesiri vardır. Varlığın ilkesi madde ve cisimden başka olduğu için madde ve maddi suret bir şeyde diğerinin sebebi olur. Bu bağlamda maddenin varlığa gelmesi için suret tek başına yeterli değildir. Suret, sebebin bir parçası olup, tek başına maddenin sebebi olması mümkün değildir. Dolayısıyla ona göre ilk taşan aklın madde ve maddi bir suret olamayacağı ortaya çıkmaktadır. İlk taşan varlık maddi bir suretten uzak, aklî bir surettir.¹⁴⁵

İbn Sinâ'ya göre, zorunlu varlıktan taşan ilk akılda çokluğun olması zorunludur. Bu çokluk olmasaydı ondan sadece bir çıkar ve cisimler meydana gelmezdi. Ayrık akıllardaki çokluk İlk'le beraber var olan bir çokluk değildir. İlk'ten taşan ilk akılla beraber diğer akıllar da sırayla meydana gelir. Oluşan her aklın altında madde ve suretten oluşan nefsleri ve felekleri vardır. Her aklın altında diğer akıl olduğundan dolayı her bir aklın altında feleğin maddesi, sureti ve bir diğer akıl olmak üzere üç şey bulunur. İlk akıldan, El-Evvel'i akletmesi bakımından altındaki akıl meydana gelir. Kendi zatını akletmesi ile en uzak feleğin madde ve suretiyle nefsinin bizatihi varlığı meydana gelir. Kendi varlığını akletmesiyle oluşan varlık imkânı ile uzak feleğin cismi meydana gelir. Öyleyse onda İlk'i akletmesi açısından bir akıl ve kendi varlığının bir tarzda olmasıyla da madde ile suretiyle iki küre gerekli olmaktadır. Bu madde ancak suret yoluyla meydana gelir. Varlığın var olma imkânı, feleğin sureti vasıtasıyla fiile çıkıyorsa, nefsi yöneten faal akla varıncaya kadar durum böyle ilerler.¹⁴⁶

¹⁴⁵ İbn Sinâ, *Metafizik II*, s. 147-149; *İşaretler ve Tembihler*, s. 153; *En-Necat*, s. 252-253.

¹⁴⁶ İbn Sinâ, *Metafizik II*, s. 150-151; *En-Necat*, s. 254.

Ona göre, her aklın nefsi sadece bir cisme tahsis edilir. Çünkü fiili, o cisim aracılığıyla onda gerçekleşir. Nefs, zatı ve fiili bakımından o cisimden ayırık olursa, her şeyin nefsi haline gelirdi. Öyleyse göksel kuvvetler sadece kendi cisimleriyle örtüşür ve onlarla fiil yapabilir. Feleklerin, cisimsel suretlerden başka türlü ve cisimsellikten uzak ilklerinin olduğu böylelikle ortaya çıkmaktadır. Her feleğin bir ilkesi olmakla beraber bütün felekler ise tek bir ilke de ortaktır.¹⁴⁷

İbn Sinâ'ya göre, İlk'ten çıkan ilk aklın tek ve bir olması zorunludur. İlk malûlden kendi gibi aynı türden olan bir çokluğun çıkması da mümkün değildir. Bu durumda ilk malûlden çıkan çokluğun farklı türlerde olması gerekir. Bu şekilde bütün göksellerin oluşması tamamlandıktan sonra akıllar Ay küresi oluşuna kadar birbiri ardınca sıralanır. Bu oluşum tamamlanınca onlara ait unsurlar meydana gelir. Böylelikle bu sistematik sıralama doğrultusunda her bir akıldan sonra kendi altındaki diğer aklın meydana gelmesiyle oluşum tamamlanır. Her akıl, kendinden sonraki akıldan mertebe bakımından daha üstün olur. Bu durum şöyle açıklanabilir: Aklın, El-Evvel'i akletmesiyle beraber zatının altındaki başka akıl meydana gelir. Aklın bizatihi kendi varlığını akletmesiyle bir felek nefsi ve cirmiyi zorunlu olur. Feleğin cirmi, feleğin nefsiyle oluşur ve varlığını feleğin nefsi vasıtasıyla sürdürür.¹⁴⁸

Göksel küreler tamamlandıktan sonra unsurlar oluşur. Çünkü cisimlerin yakın ilkeleri, hareket türünü ve değişmeyi kabul eden şeyler olmalıdır. Sadece "salt akıl" olan bir şey, onların bizatihi sebebi olamaz. Bu nedenle dört unsur, cisimlerin maddesidir. Cisimlerdeki farklılaşmayı sağlayan ise suretlerdir. Oluşan bu unsurlar, oluşan ve bozulan cisimleri meydana getirir. Bu unsurlar arasında ortak olan madde ve birbirinden farklılaştıkları suretleri vardır. Suretlerin unsurlar arasında farklı olması felekler arasındaki durum farklılığını belirlerken, onlar arasındaki madde ortaklığı ise felekler arasındaki ortaklığı belirler. Söz gelimi felekler, dairesel hareketleri olması hasebiyle doğada ortaktır. Öyleyse doğanın bu dairesel hareketi maddenin bizatihi varlığında belirlenmesi lazım gelir. Aralarındaki farklılık ise, maddenin başka suretler için hazırlanmasının bir ilkesi olur. Ayırık akılların ve hatta göksel hareketlerin ortak

¹⁴⁷ İbn Sinâ, *Metafizik II*, s. 152-153; *İşaret ve Tembihler*, s. 156.

¹⁴⁸ İbn Sinâ, *En-Necat*, s. 256-257; *Metafizik II*, s. 153-154; *İşaretler ve Tembihler*, s. 153-157.

olmasıyla onlardan aşağı olan âlemin suretinin etkin şekilde var olması gerekir. Çünkü akıl ya da makulde suretlerin resmi etkin şekilde bulunur.¹⁴⁹

Faal akıl, salt bir akıl olması nedeniyle heyulanın yani ilk maddenin varlık ilkesidir. Bu ilk madde de, ilk olarak dört unsur suretine bürünmesi açısından oluş ve bozuluşa tabi olan cisimlerin varlık nedenidir. İbn Sinâ, bu noktada dünyadaki oluş ve bozuluşu açıklayabilmek için dört unsurun varlığını elzem görmüş ve ilk maddeyi de bir ilke olarak ele alıp değerlendirmektedir. Böylelikle maddesi olmayan akıllardan, bilhassa bu akılların sonuncusu olan Faal akıldan göklerin ortak hareketi olan dairesel hareketlerin de etkisiyle madde yayılır. Daha sonra, Faal akıldan suretler maddeye doğru yayılır. Böylece Faal akıldan maddeye özel bir suret yayılır ve madde dört unsurun suretine bürünür. Bu unsurlarda da sırasıyla, madenler, mineraller, bitkiler, hayvanlar ve insanoğlu meydana gelir.¹⁵⁰

“Varlık, İlk’in katından başladığına göre, sonra gelen her şey İlk’ten daha aşağı mertebede bulunur ve dereceler aşağı doğru sıralanır: Bunların ilki, akıllar denilen soyut-ruhani meleklerin derecesi, sonra nefisler denilen ruhani meleklerin mertebeleridir ki, bunlar iş yapan (amele) meleklerdir. Sonra göksel cisimlerin mertebeleri gelir ki sonuncuya ulaşmaya kadar bunların bir kısmı diğerlerinden daha üstündür. Bunlardan sonra oluş ve bozuluşa uğrayan suretlere konu olan maddenin varlığı ortaya çıkar, buna göre ilk şey, unsurların sûretlerine bürünür, ardından adım adım derecelenir. Böylece onlardaki ilk varlık, sonra gelenden mertebeye bakımından daha bayağı ve daha düşük olur. En bayağı olan, maddenin, sonra unsurların, sonra bileşik-donukların, sonra bitkilerin bulunduğuudur. En değerlisi ise, insandır. Ondan sonra hayvanlar, sonra bitkiler gelir. İnsanların en üstünü, nefisini bilfiil akıl olarak yetkinleştirmiş ve amelî erdemler olan güzel ahlâkı elde etmiş kimselerdir. Onların en üstünü ise, peygamberlik mertebesine istidatlı kimsedir.”¹⁵¹

¹⁴⁹ İbn Sinâ, *En-Necat*, s. 257-258; *Metafizik II*, s. 155-156; Mustafa Yıldız, “İbn Sina’nın Kutsal Akıl Öğretisi”, *Journal of Islamic Research*, 2010; 21 (2), s.s. 83-108, s. 86.

¹⁵⁰ M. Yıldız, “agm”. s. 87.

¹⁵¹ İbn Sinâ, *Metafizik II*, s. 180-181.

İbn Sinâ'ya göre, Ay altı âlemde hayvan, bitki ve insan nefslerin oluşmasıyla beraber kötülüklerin varlığı da ortaya çıkmaktadır. Fizik ve ahlâki kötülükler özünde eksiklik taşıyan varlıklara iliştigi için, bu kötülükler sadece Ay altı âlemde vardır.

Bu konu bağlamında Gazali, Aristo ve onun düşünce sisteminden etkilenen Farabi, İbn Sinâ gibi filozofların bazı konularda hataya düştüklerini ve üç meselede küfre düştüklerini savunur. Küfre götüren bu meselelerin biri, âlemin ezeli olduğu, oluş ve bozuluşa tabi olmadığına dair görüştür. Ona göre, âlemin kadim olduğunu iddia etmek açıkça küftür. Çünkü ebedi ve ezeli olan sadece Allah'tır. İbn Sinâ ve Farabi'nin varlığın ham maddeden kaynaklandığına dair düşünceleri, yoktan yaratma düşüncesine ters düşmektedir. Akılların birbirlerinin varlığına sebep olması bağlamında zorunlu ve Kadim olması, ezelde var olması anlamına gelmektedir. Oysaki sadece Allah Kadim'dir. O'ndan başka, gökte ve yerdeki her şey bozuluşa tabidir. Akılların birbirinin zorunlu sebebi olmasıyla onların varlıkları ezeli olarak görülmekte bu da, onları yoktan var edenin olmaması, onları yok edecek olanın da olmaması anlamına gelmektedir.¹⁵²

Gazali'ye göre, âlem sonradan yaratıldığı için onun yokluğu da imkân dahilindedir. Âlemin yokken yaratılması bir fiildir ve bir fiilin kadim olması da mümkün değildir. Eğer âlem ezelde Allah ile beraberse, o halde âlemin fiil olması imkânsızdır. Bu yüzden filozofların âlemin kadim olduğuna dair görüşleri kabul edilebilir bir düşünce tarzı değildir.¹⁵³

İbn Sinâ, Allah'ın bir olduğuna inanan ve bunu sistematik şekilde ortaya koyan bir düşünür olmasına karşın, Aristo'nun düşünce sisteminden çıkamaz. Âlemin yoktan var olamayacağını ve ezeli olduğunu iddia eder. Evrenin yaratılması hususunu sadece akıl süzgecinden geçirmesi, gerek Aristo'nun gerekse Farabi'nin etkisi altında kalıp, Allah'ın varlığına ve birliğine inanmasına rağmen O'nun yoktan var edemeyeceğini savunması, bu konuda büyük bir yanılığa düştüğünün de kanıtıdır. Kitabımız Yüce Kur'an-ı Kerim'de yoktan var etme hususunda birçok ayet vardır. Söz gelimi, Allah'ın yerlerin ve göklerin tek yaratıcısı olduğu, bir şeyin olmasını istediğinde ona "Ol"

¹⁵² İmam el-Gazali, "El-Münküzü Min-Eddalâl", www.gazali.net/arsiv/be3e0c99-3.pdf (14.04.2019), s. 16; *Tehâfüt El-Felasife*, (çev. Bekir Karlığa), Çağrı Yayınları, Mayıs İstanbul 1981, s. 17-46.

¹⁵³ İmam el-Gazali, *İtikad'da Orta Yol*, s. 77; *İhyâu' Ulûmi'd-Din*, Birinci Cilt, s. 231.

demesinin yeterli olduğu¹⁵⁴, Allah'ın yedi göğü de uyum içinde yarattığı, bu yaratma da hiçbir düzensizlik olmadığı¹⁵⁵, göklere bakıldığında kusursuz bir nizam ile yaratıldığı ve onda bir kusur olmadığı, Allah'ın gücüyle yeryüzünün de kusursuz nizamda döşendiği¹⁵⁶ birçok ayette bahsedilmektedir. Görüldüğü üzere âlemin sonradan yaratıldığı ve kadim olmadığı ayetlerle sabittir. Bu bağlamda yok olan her şeyin bir var ediciye muhtaç olması sebebiyle kadim olan sadece Allah'tır.

Âlemin sonradan yaratıldığı için kadim olmadığı ve yok olacağı yine ayetlerde ifade edilmektedir. Söz gelimi, kıyamet günü geldiğinde gökyüzünün kitap sayfası gibi dürüleceği¹⁵⁷, yerde ve gökte olan her şeyin Allah'ın himayesinde olduğu ve nihai olarak bütün işlerin O'na döndürüleceği¹⁵⁸, Allah'ın yeri ve göğü bir hakikate göre yarattığı¹⁵⁹, yeri ve gökleri yaratanın, güneşi ve ayı canlıların istifadesine sunanın Allah olduğu¹⁶⁰, yerde ve gökte ne varsa hepsinin Allah'a ait olduğu ve her şeyin ona boyun eğdiği, ilk yaratmayı yaptığı gibi sonra onu tekrar edecek olanın da sadece Allah olduğu, bu ikinci yaratmanın O'na daha kolay olduğu¹⁶¹ birçok ayette ifade edilmektedir. Bu bağlamda görülüyor ki âlem sonludur ve yok olacaktır. Allah'tan başka her şey fanidir. Âlemin kadim olması mümkün değildir. Allah, göktekileri ve yerdekileri yaratma ve vakti geldiğinde onları yok edecek kudrete sahiptir. Kadim olan yalnızca O'dur. O'ndan başka zorunlu ve kadim olan yoktur.¹⁶²

¹⁵⁴ Elmalı'lı Muhammed Hamdi Yazır, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali Renkli Kelime Meali*, (haz: Mustafa Özel), Seda Yayınları, 31 Ağustos İstanbul 2007, Bakara, 117.

¹⁵⁵ Mülk, 3.

¹⁵⁶ Zâriyat, 47-48.

¹⁵⁷ Enbiya, 104.

¹⁵⁸ Âl-i İmrân, 109.

¹⁵⁹ Ankebût, 44.

¹⁶⁰ Ankebût, 61.

¹⁶¹ Rûm, 26-27.

¹⁶² Gazali'nin eleştirdiği bir diğer mesele, öldükten sonra sadece ruhların dirileceği, bedensel bir dirilmenin mümkün olmadığına dair görüştür. Bu da yine insanı küfre götüren bir düşüncedir. Bu tenkitlerin tamamı için bk: Gazali, "*El-Münkızü Min-Eddalâl*", s. 16; *Tehâfüt El-Felasife*, s. 195-211. Oysaki Kur'an'da "*Nefisler çiftleştirildiği zaman...*" Bk: Abese, 7, Allah'ın gökleri ve yerleri yaratmakla yorulmadığı, ölüleri de diriltmeye gücünün yeteceği Bk: Ahkâf, 33, Allah'ın ilk yaratma da yorulmadığı Bk: Kâf, 15. Ayetleri öldükten sonra ruhların cesetlerine yeniden iade edilip birleştirileceği ve Allah'ın her şeye gücünün yettiği ifade etmektedir.

Gazali'nin tenkid ettiği üçüncü mesele ise, İbn Sinâ ve Farabi'nin, Allah'ın sadece küllîleri bilip cüzîleri bilemeyeceğine dair görüşleridir. Ona göre bu, açık bir küfürdür. Çünkü Allah'ın ilmi dışında hiçbir şey gerçekleşmez. Tenkitlerin detayları için bk: Gazali, *El-Münkızü Min-Eddalâl*, s. 16; *Tehâfüt El-Felasife*, s. 127-133. Bu hususta Kur'an'da Allah'ın gizlenen ve ilan edilen her şeyden haberdar olduğu (Bk: Bakara 77), göklerde ve yeryüzünde Allah'tan gizli bir şey kalmadığı, Allah'ın gizliden ve açıktan

Gazali'nin bu tenkitçi yaklaşımını haklı bulanlar olduğu gibi karşı çıkanlar da vardır. Bilhassa İbn Rüşd, Gazali'nin Farabi ve İbn Sinâ'yı acımasızca eleştirmesinin safсата olduğuna kanaat getirip onu tenkit amaçlı *Tehafüt et-Tahafüt* eserini kaleme alır.¹⁶³

2.1.2. İlâhî Takdire Kötülük Nasıl Girer

İbn Sinâ'ya göre evrenin oluşumundan göksel cisimlere, bitki ve hayvan parçalarının oluşmasına varıncaya kadar bütün bu yaratılış silsilesi rastgele oluşan bir sistem değildir. Aksine ilk akıldan maddenin oluşumuna kadar bu muazzam varoluş sırası mükemmel bir yönetim, güç ve bilgi gerektirmektedir. El-Evvel'in inayeti, iyilik düzenini olabilecek en mükemmel şekilde bilmesi, mümkün olan en mükemmel yetkinliğin ve iyiliğin faili olması, bu iyilik düzenini mümkün olan en mükemmel şekilde akletmesi ve bu akletmeyle beraber bir düzene götüreceği tarzda mümkün olan en yetkin şekilde taşmasıdır.¹⁶⁴ O halde İbn Sinâ'ya göre, İlk'ten kötülüğün çıkması mümkün değildir. Bütün mahlûkatı en mükemmel tarzda bilen zorunlu varlık, bu iyilik düzenini noksansız şekilde yaratır ve idare eder.

Zorunlu varlığın, bütün iyilik düzenini en mükemmel şekilde bilmesi O'nun kazasıdır. Kaderi ise olabilecek sonuçlar için sebeplerin varlığını yaratmasıdır. Bu sebebin varlığı, sonucun varlığını da zorunlu olarak gerektirir. Sebep ve sonuç ise yaratılan evrene ait niteliklerdir. Zorunlu varlık için zorunlu gaye, sebepten ya da sonuçtan bahsedilmesi mümkün değildir. O'nun varlığı için sebep olmadığı gibi, varlığının zorunlu bir gayesiyle oluşan sonucu da yoktur. İyilik düzeninin olabilecek en mükemmel şekilde İlk'ten taşmasıyla beraber maddeye yaklaştıkça mükemmellik de azalır. Âlemde görülen bazı kötülükler iyilik düzeninin oluşmasında zorunlu olarak var olsalar bile, bu muntazam iyilikler düzenini yaratan ilahi hikmetin dışında değildir. Bu ilahi hikmet olmasaydı kötülükler de olmazdı. Çünkü kötülüklerin ilkesi iyiliklerdir. İyiliklerin ortaya çıkması için kötülüklerin meydana gelmesi gerekebilir. Varlık

yapılan her şeyi bildiği (Bkz: İbrahim, 38), ayetlerde ifade edilmektedir. Bu bağlama göre Allah, ezeli ilme ve habere sahip olan tek varlıktır. Kalpler de gizli olanı ve sine de saklı olana varıncaya kadar her şeyi hakkıyla bilen sadece O'dur.

¹⁶³ Bu tenkitler için Bk: İbn Rüşd, *Tehafüt et-Tehafüt*, s. 3-282; Hüseyin Sarıoğlu, "İbn Rüşd'ün Bakışıyla Gazzâlî ve Felsefe", *İlmi Araştırmalar*, 3, İstanbul 1996, s. 94-100.

¹⁶⁴ İbn Sinâ, *En-Necat*, s. 260; *Metafizik II*, s. 160; *Dânişnâme-i Alâî*, s. 256-258.

düzeninin tamamı iyiliktir ya da iyilikler kötülöklere nispeten fazladır. Kötölük aslında kişilere, zamanlara ve yapılara ait bir vasıftır. Çünkü zorunlu varlıktan iyilik düzeninin taşması olabilecek en mükemmel şekildedir. İlk'in, bütün mahlûkatı yaratması O'nun sıfatları gereğidir ve sıfatları da bizatihi zatından dolaydır. Fiillerinde bir gaye sebep olmadığı gibi sıfatlarının da bir sebebi yoktur. O'nun sıfatları fiillerinin bizatihi kaynağıdır. Bu bağlamda var olan her şey tam olarak olması gerektiği gibidir. O'nun varlık düzenini en mükemmel şekilde yaratması adaletinin lütfu, bu lütfu da adaletin kendisidir. Bu sebeple kötölüklerin ona izafe edilmesi mümkün değildir. Bilinen her şey ya sırf iyiliktir ya da iyilik kötölüğe nispeten fazladır. Mutlak iyilik sadece İlk'tir. Mutlak kötölükten bahsedilmesi ise imkânsızdır. Çünkü cömert ve adaletli olan bir yaratıcının mutlak kötölüğü yaratması zatına uygun değildir. Birçok iyiliğin vuku bulması için daha az kötölüğün olması, o iyiliğin hiç olmamasından daha çok iyiliktir.¹⁶⁵

Kötölük İlk'ten uzaklaştıkça yetkinliği ve mükemmelliği azalan ve kendisinde bilkuvve noksanlık barındırana ilişkin bir durumdur. Bu bağlamda İlk'e en uzak olan madde olması hasebiyle fizikî kötölüğün ortaya çıktığı yer de Ay altı âlemdeki maddedir. İlk'in inayetiyle iyilik düzenini mümkün olan en mükemmel şekilde bilmesi O'nun kazasıdır. Bu kaza, durağanlığı olmayan, sürekli olan ve tek düzene kurulu olan hüküm anlamına gelmektedir.¹⁶⁶

Kısacası İbn Sinâ'ya göre İlk, bir ve tek olandır. O, tam iyilik ve yetkinlik sahibidir. O'nun mükemmelliğinden sadece iyilik taşar. O, kötölükleri yaratmayı tercih etmez. Ona göre İlk'ten sadece iyilik düzeninin taşması, O'nun zatı gereğidir. Bu sebeple kötölüğün yaratıcısı İlk değildir. Onun var olmasında İlk'in etkisi ve müdahalesi yoktur. İyilik düzeni meydana gelirken zıttı olan kötölüklerin oluşması doğal bir süreç olup kimi zaman bu kötölükler ortaya çıkmaya da bilir. Ona göre, kötölük insanlara, doğaya, zamana atfedilmesi gereken bir durumdur.

¹⁶⁵ İbn Sinâ, "Er-Risâletü'l-Arşıyye", *İbn Sinâ Risaleleri* içerisinde, s. 60-62.

¹⁶⁶ İbn Sinâ, *Metafizik II*, s. 162; "Er-Risâletü'l-Arşıyye", *İbn Sinâ Risaleleri* içerisinde, s. 61-62.

2.2. Fizik Kötülük

Fizik kötülük, kısmen insan kaynaklı, kısmen de doğa kaynaklı olan durumlardır. Batılı düşünürler fizik kötülüğü, doğal afetler ve hastalıklar olarak iki temel başlık altında ele almaktadır. Söz gelimi depremler, seller, volkanlar vb. gibi doğa kaynaklı olaylar, insan iradesinin dışında ortaya çıkarken; hastalık, kıtlık gibi durumlar ise insanların önlem almamaları ve doğaya zarar vermeleri sonucunda ortaya çıkabilmektedir.¹⁶⁷

İbn Sinâ'ya göre, kötülük sadece çocuklukta bulunur ve İlk Evvel'den uzaklaştıkça derece derece artar. İlk Evvel'den en uzak olan madde âlemi, kötülüğü en çok barındıran âlemdir. Felak Suresi'nin tefsirini yaparken bu konu bağlamında ilahi kaza ve kader konularına değinen İbn Sinâ'ya göre İlk, mutlak iyiliği ve nurunun taşması sonucu varlık âlemini yaratır. O'nda ne bir kötülük ne de bir eksiklik vardır. Kötülükler, Ay feleğinin altında olan varlıklar âleminde başlamaktadır. Bu sebepten dolayı Felak Suresi'nde "yarattıklarının şerrinden..." ifadesi vardır. Ona göre, yaratılmış cisimlere ilişik olan kötülüğün kaynağı İlk değil, maddenin varlık sahasına çıkmasıyla beraber kendinde barındırdığı noksanlıklardır.¹⁶⁸

İbn Sinâ'ya göre, fizik kötülük bilgisizlik, eksiklik ve yahut da yaratılıştaki olan eksikliklerdir. Kötülüğün bizatihi varlığı yoktur ve fizikî kötülük, bir şeyin olması gereken yetkinliğinden mahrum kalmasıdır. Söz gelimi, körlük sadece gözde olan bir durum olması bağlamında gözde olması gereken bir yetkinliğin eksik oluşundan kaynaklanır. Bu bağlamda körlük, göz organının görme yetisinin olmayışı bakımından gözün varlığına nispetle kötüdür. Mesela sıcaklık sadece ondan elem duyana kıyasla kötülükse, onun bu kötü olma yönü sayesinde kötü olmadığı başka yönü de vardır. Öyleyse kötülük yokluk olmakla beraber her türlü yokluk da değildir. Bir şeyin doğası gereği olup, onun türü ve doğasına has ikinci yetkinlik ve niteliklerin yokluğudur. O halde fizikî kötülük bir şeyin kendi doğası gereği olup, onun doğasına ilişkin

¹⁶⁷ Nazım Mustafayev, *İbn Sina'da Kötülük Problemi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilimleri Dalı, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya 2011, s. 46-49; C. Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 33.

¹⁶⁸ M. Özdemir, *İslam Düş. Kötülük Problemi*, s. 20.

yetkinliklerin olmamasıdır. Kötülük, doğasında bilkuvve güç bulan şeye ilişir. Bu bağlamda kötülüğün iliştiği yer maddedir.¹⁶⁹

Ona göre, fizikî kötülük iyiliğin vuku bulmasında arızî olarak ortaya çıkmaktadır. İyiliğin ortaya çıkmasında zıttı olan kötülüğün de meydana gelmesi, doğal bir durumdur. Bu kötülüklerin varlığı sadece arızî olarak vardır ve her zaman ortaya çıkmayabilir. Söz gelimi, ateşin yakıcı özelliği bazı varlıklara zarar verse bile, onun bizatihi varlığı canlılar için iyidir ve gereklidir. İyiliğin vuku bulması için ortaya çıkan ender bir kötülük sebebiyle, genel iyiliği terk etmek, daha büyük kötülüktür. Dolayısıyla yakıcı özelliğinden dolayı ateşin yok olmasını istemek, daha büyük kötülüktür. Fizikî kötülükler genel itibariyle iyi şeylere arızî olarak bitişir. Fakat asıl çoğunlukta yaşanan şey, doğadaki istenen ve olması gereken iyiliklerin meydana gelmesidir. Bu iyiliklerin varlığı çoğunluklardır. Ortaya çıkan kötülükler ise azınlık durumunda olup, bizatihi varlığı yoktur. O halde, çoğunlukla ortaya çıkan iyilikler türlerin ve bireylerin devamı için gerekli olup süreklilik içindedir.¹⁷⁰

Tamamen iyi olması için neden kötülük ondan dışlanmadı tarzında bir soruya ise İbn Sinâ şu cevabı vermektedir: Eğer ondan bütünüyle kötülük dışlanırsa, bu durumda o kendisi olmaz. Bilhassa onun varlığı, kötülüğün ondan çıkmasının mümkün olmadığı durumun imkânsız olduğu varlıktır. Bu bağlamda evrendeki şeyler kötülüğün ondan çıkmadığı bir durumda olursa, varlığı kendi varlığı değil, kendisi dışında bir varlık olur. Söz gelimi, ateşin zati yakıcı olduğu için bu yakıcı özelliği yoksulun kıyafetini yaktığında kötü olarak nitelendirilir. Fakat onun bizatihi varlığı çoğunlukla iyi olduğundan dolayı ateşin varlığı iyidir. Onun yakıcı özelliği zatından alındığında, o ateş olmaktan çıkar. Bu durumda onların kötü özellikleri olmadan düşünülmesi olanaksızdır. Dolayısıyla zorunlulukla ortaya çıkan kötülüklerle itibar edilmemesi gerekir.¹⁷¹

İbn Sinâ, fizikî kötülüklerin çoğunlukla gerçekleştiğine dair düşünceleri de eleştirmektedir. Ona göre çoğunlukla gerçekleşen kötülük değil iyiliklerdir. Kötülüğün çok olmasıyla çoğunlukla olması aynı değildir. Söz gelimi, hastalıklar çoktur ama

¹⁶⁹ İbn Sinâ, *En-Necat*, s. 260-261; *Metafizik II*, s. 160-162.

¹⁷⁰ İbn Sinâ, *Metafizik II*, s. 164-166; *En-Necat*, s. 263-265; *İşaretler ve Tembihler*, s. 169; *Dânişnâme-i Alâî*, s. 346-350.

¹⁷¹ İbn Sinâ, *Metafizik II*, s. 167-168; *En-Necat*, s. 265-266; *Dânişnâme-i Alâî*, s. 284-288.

çoğunlukta değildir. İnsanların sağlıklı hallerinden çok hasta olduklarını söylemek, gerçeği olmayan bir düşüncedir. Bu tarzda birçok şeyin çok olduğunu fakat çoğunlukla olmadığını evren müşahede edilerek görülebilir. Evrende kötülükler iyiliklere kıyasla çok daha azdır. Evrende meydana gelen doğal kötülüklerin varlığı da bizatihi kötü değildir. İyiliklerin vuku bulması için az biraz kötülüğün varlığı gereklidir.¹⁷²

Ona göre, âlemde görülen bazı kötülükler âlemin kusursuz düzeninin devam etmesi için gerekli olan hikmetlerdir. Bu kötülükler olmasaydı âlemin kusursuz nizamı ve düzeni eksik kalırdı. Kötülükler, zamana, kişilere, yapılara ithaf edilen şeydir. Bu bağlamda bilinen ya sadece iyilik ya da kötülüktür. Mutlak manada iyilik sadece İlk gerçektir. Kötülüğün ise mutlak bir varlığı yoktur. Bazen kötülüğün iyilikten fazla olduğunu kabullenmek daha çok kötülük anlamına gelir. Kötülük ve iyiliğin eşit olduğunu ifade etmek de yine fazlaca kötülüktür. Çünkü el-Evvel'in kötülükten ziyade iyiliği yaratması onun hikmeti gereğidir. Sonsuz cömert sahibi bir yaratıcının iyiliği az yaratıp kötülüğü fazla yaratması varlığına ve sıfatlarına yakışan bir durum değildir.¹⁷³

Bazı durumlarda sadece sebebin yoksunluğu değil, bir sebebin idraki sonucu olan elem ve keder de kötülüktür. Bazen zarar gören kişi, iyilikle çelişen ve iyiliğin meydana gelmesini engelleyen şeyin sebebini idrak edemeyebilir. Örneğin bulut gölgesiyle güneş ışınlarının dünyaya gelmesini engellediğinde güneş ışınlarına ihtiyaç duyan insan, güneşin ışınlarının yokluğunu idrak eder fakat bu durumun bulutlardan kaynaklandığını idrak edemez. Oysaki bulutun güneş ışınlarına engel olduğunu idrak edebilecek duylara ve idrak gücüne sahiptir. Fakat bunlar da kötülük değil, göreceli olarak bir şeye nispetle kötülüktür.¹⁷⁴

Kötü olarak nitelendirilen eylemlerin tamamı, kendi fail nedenine nispeten yetkinliktir. Kötü denilen eylemler, kabul eden nedenine kıyasla ve yahut onun bu eylemini engelleyen başka bir faile nispeten kötü olabilir. Söz gelimi, zulüm fiili galip gelme istencinden ortaya çıkar. Galip gelme istenci gazap gücüdür. Galip gelme eylemi gazap gücünün bir yetkinliği olup bu güç, gazap olmağı açısından galip gelmek için yaratılan bir güçtür. Bu bağlamda gazap gücü, galip gelmeye hizmet etmesi için

¹⁷² İbn Sinâ, *Metafizik II*, s. 168; *En-Necat*, s. 266; *Dânişnâme-i Alâî*, s. 350-351.

¹⁷³ İbn Sinâ, "Er-Risâletu'l-Arşıyye", *İbn Sinâ Risaleleri* içerisinde, s. 61-62.

¹⁷⁴ İbn Sinâ, *Metafizik II*, s. 161; *En-Necat*, s. 260-261.

yaratılan bir güçtür. Öyleyse zulüm fiili, galip gelmeye nispeten gazap gücü için bir iyiliktir. Eğer ona baskın gelmezse, şüphesiz bu, gazap için bir kötülük olur. Zulüm gibi eylemler de mazlum için ve onu ele geçirip egemenliği altına almaya çalışan natık nefis için bir kötülüktür. Natık nefis, zulmün gücünü kırmayı başaramazsa, bu onun için kötülüktür. Bu bağlamda bir diğer örnek ise yakma fiilidir. Yakma eylemi ateşin bir yetkinliği olup kendisinde var olan bir özelliktir. Fakat bu yakma eylemi, kendisinde kaybettiği bir yetkinlikten dolayı esenliği kaybolan kişi için kötülüktür.¹⁷⁵

Bu bağlamda evrende meydana gelen ve kötülük gibi görünen deprem, sel, volkan vb. gibi afetlerin maddedeki eksiklikten meydana geldiği, eksiklik taşıyor olsa bile bu kötülüklerin, bir iyiliğe ulaşmada aracı olduğu ve kötülüklerin göreceli olduğu söylenebilir. Söz gelimi depremleri ele alacak olursak; her gün az ya da çok yer altı sarsıntıları yaşanmaktadır. Bu irili ufaklı yer kaymaları, aslında yer altındaki oluşan gazları dışarı atmakta, bir nevi daha büyük bir patlamanın önüne geçmektedir. Nitekim evrenin ilk oluşum zamanlarında tek parça halinde olması ve zamanla kıtalara ayrılması da yine bu yer sarsıntıları sayesinde olmaktadır. Bu bağlamda konuyu farklı açıdan ele alan Cengiz Yakıncı, fay hatlarının bugüne kadar hep zararlarının göz önüne alındığını, faydalarının da araştırılması gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre fay hatları sayesinde organik olmayan madenler taşınmakta, doğal maden ve yer altı kaynak suları da bu fay hatları ile ülkelere taşınmakta ve böylelikle ekolojik zenginlik sağlanmaktadır.¹⁷⁶ Eğer bu fay hatlarıyla taşınma olmasaydı, bazı yerler bor vs. gibi birçok yer altı madenlerinden oldukça yoksun, bazı bölgeler ise oldukça zengin olur, bu durum da ekolojik dengeyi bozacak bir problem yaratırdı. Bu bağlamda depreme dayanıklı yapılmayan binalar ya da fay hattı üzerine kurulan yerleşkeler yüzünden depremin bizatihi kötü olduğunu söylemek yanlış bir söylemdir.

Nitekim volkan patlamaları da bu şekildedir. Tarıma, turizme, yer altı maden kaynaklarına, endüstride ham madde olarak kullanımına kadar birçok yararları olan volkanik patlamalar, tıpkı depremler gibi yer altı tabakasının aşırı basıncını alarak daha büyük felaketlerin önüne geçmektedir. Özellikle havadaki sıcaklığı da dengelediği için ekolojik sistemin ayrılmaz bir parçası olmakla beraber tarımda verimlilik konusunda

¹⁷⁵ İbn Sinâ, *Metafizik II*, s. 165; *En-Necat*, s. 264.

¹⁷⁶ Cengiz Yakıncı, www.haberler.com/depremin-yararlari-3311819-haberi, (30.08.2018).

oldukça faydalıdır. Volkanik bölgelere yerleşim yeri kuran insanların, patlamalardan zarar görmesi yine insanın ihmalsizliğinden kaynaklanmaktadır.

Görüldüğü üzere, deprem, volkan, sel vb. gibi afetlerin fitrî bir görevi vardır. Fakat insanoğlu kendi ihmalkârlığı yüzünden başına gelen kötülükleri Yaratıcısına atfetmeye meyillidir. Nitekim insanlar ekolojik dengeyi bozarak doğaya zarar vermelerinden ötürü olması gereken yağış miktarı fazla olabilmektedir. Fazla yağışla beraber yetersiz alt yapı, önlemlerin alınmayışı ve sel tehlikesi olan bölgelere yerleşkelerin yapılması, bu yağıştan zarar görmeye sebebiyet vermektedir. Netice itibariyle yine insanların bizatihi kendileri bu kötülüklerin başlarına gelmesine zemin hazırlamaktadır.

İbn Sinâ'nın düşüncelerinden anlaşılacağı üzere evren bir kozmos olarak düzen halinde yaratılır. Bu yaratılan âlemde gereksiz ve faydasız şey yoktur. Her meydana gelen olay muhakkak bir iyiliği amaçlayan fitratta meydana gelmektedir. Makro düzeyde iyiliğin ortaya çıkması için mikro düzeyde meydana gelen kötülükleri anlama noktasında yetersiz kalan insanoğlu, kendi ihmalsizliği sonucunda başına gelenler için Yaratıcısını suçlasa da, ilahi hikmeti görebilenler âlemdeki meydana gelen her olayın bir hikmet ve gaye doğrultusunda meydana geldiğini, evrende başıboş ve amaçsız hiçbir şeyin vuku bulmayacağını bilmektedir.

Âlemde meydana gelen fiziki kötülükler Kur'an-ı Kerim'de de ele alınmaktadır. Söz gelimi, Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu¹⁷⁷, Allah'ın yer ve gök arasındaki hiçbir şeyi boşuna yaratmadığı¹⁷⁸ ayetlerde ifade edilmektedir. Bu bağlama göre her şeyin bir gayeye hizmet ettiği ve bir sebepten meydana geldiği ortadadır.¹⁷⁹ Allah, hoş gitmeyen şeylerin hayır olabileceğini, hoş giden şeylerinde şer olabileceğini ve bunun hikmetini yalnızca kendisinin bildiğini¹⁸⁰ ayetinde ifade etmektedir.

İyilik ve kötülük kavramları Kur'an'ı Kerim'de "hasene" ve "seyyie" olarak da geçmektedir. Hasene; güzel söz, nimet, bolluk, ferahlık, salih iş, bol rızık, ganimet, rahmet vb. anlamlarda kullanılırken; seyiyie ise kötü söz, darlık, musibet, ceza, kötü bir

¹⁷⁷ En'am, 102,

¹⁷⁸ Sad, 27; Mu'minun, 115-116; Talak, 12; Maide, 97.

¹⁷⁹ M. Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, s. 181-183.

¹⁸⁰ Bakara, 216.

davranış, sıkıntı, kıtlık, mağlubiyet vb. gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Rağıb el-İsfehanî'ye göre Kur'an'da geçen hasene, insanın ruhsal ve bedensel sevinmesine sebep olabilecek her türlü nimetken, seyyie ise bu durumun tersi yani insanın ruhsal ve bedensel olarak üzülmeye, sıkıntıya düşmesine sebep olabilecek her türlü durumu anlatmaktadır.¹⁸¹

Âlemde meydana gelen fiziki kötülükler Kur'an'da imtihan aracı olarak da geçmektedir. Yaran'ın aktardığına göre Cebeci bu konu hakkında; insanların yaşadıkları deprem, sel, kıtlık vb. gibi felaketlerin ya Allah'ın kullarını imtihan etmesi sonucu olduğu ya da insanların bizatihi kendi iradesiyle yaptığı kötülüklerin cezası olduğunu ifade etmektedir.¹⁸² Nitekim Kur'an'da; hangi kulun daha güzel amel yaptığını ortaya koymak amacıyla imtihan edilmek üzere yaratıldığı¹⁸³, Allah'ın hangi kulunun amel bakımından daha güzel ve üstün olduğunu bildirmek maksadıyla imtihan edip ölümü ve dirilmeyi yarattığı¹⁸⁴, Allah'ın kullarını verdiği şeyler ile imtihan etmek amacıyla kimi kullarını diğerinden derece olarak üstün kıldığı¹⁸⁵ ayetlerde belirtilmektedir. Görüldüğü üzere âlemde meydana gelen iyilik, sağlık, üstünlük ve bunların eksiklikleri, Kur'an'da insanı imtihan etmek için birer araç olarak geçmektedir.¹⁸⁶

İmtihan etme kimi zaman iyi olanla olabilirken, kimi zaman da kötüyle olabilmektedir. Söz gelimi, Allah kullarını iyilik ve kötülükle imtihan edeceğini ve sonunda yine O'na döneceğini¹⁸⁷ ayetinde belirtmektedir. İyilik ve refah, kötülüklerle maruz kalma durumuyla eş tutulmakla beraber, iki durumda da insanın sınıandığı görülmektedir. Hz Eyüp peygambere bir hastalığın musallat olması da fizikî kötülüğün bir imtihan aracı olmasına delil niteliğindedir.

İnsan Suresi'nde, Allah insanı karışık bir sudan yarattığını, onu sınamak için kendisini işiten ve gören bir yapıda meydana getirdiğini, böylelikle onun ister şükredici isterse de inkârcı olabileceği, ona doğru yolu gösterdiğini ve bu bağlamda ona özgür

¹⁸¹ Yener Öztürk, "Kelami Açıdan Hasenin/İyiliğin Allah'tan, Seyyienin/Kötülüğün Nefisten Olduğunu Bildiren Ayetin Yorumu", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 7, Sayı: 16, Yaz 2003, s. 133.

¹⁸² C. Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 143.

¹⁸³ Hud, 7.

¹⁸⁴ Mülk, 2.

¹⁸⁵ En'am, 165.

¹⁸⁶ C. Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 128-129.

¹⁸⁷ Enbiya, 35.

olan bıraktığını¹⁸⁸ ifade etmektedir. Ayetteki işitici ve görücü ifadeleri ile insanın iyiliği de kötülüğü de anlayabilecek yetide olduğu, duyu organları ve aklı sayesinde Allah'ın gösterdiği yolu seçmesi gerektiği vurgulanmaktadır.¹⁸⁹ Bir diğer ayette ise, Allah'ın kullarını korku, açlık, malı, canı ve ürünlerinden eksilterek imtihan edeceği¹⁹⁰ belirtilmektedir. Bu ayete dayanarak yaşanan kıtlıkların birer imtihan aracı olduğunu söylemek mümkündür. Hz. Yusuf (a.s.) döneminde yaşanan yedi yıllık kıtlık da yine imtihan olarak yaşandığı söylenebilir. Bir diğer önemli nokta ise bu kötülük gibi görünen olayların diğer insan toplulukları için örnek teşkil ediyor olması ve yol göstermesidir. Mısırda yaşanan yedi yıllık kıtlık, insanlara ekinlerini nasıl saklaması gerektiğini, kanaatkâr olmayı öğretmesi bakımından ibret teşkil etmektedir.

Ateist yaklaşımlar imtihan olma bağlamında iblisin yaratılmasının da insanlara zulüm olduğunu iddia etmektedir. Eğer Tanrı iyiye neden iblisi yaratıp kullarına musallat etti? Gibi birçok sorularla Allah'ın adaletsiz olduğunu iddia etseler de bunun izahı şöyledir: İblisin varlığı, âlemdeki insanları kışkırtıp kötülüğe sebebiyet vermesi, Kur'an-ı Kerim'de insanın üzerinde bıraktığı etkisi ve sonuçları açısından ele alınmaktadır. İnsanların bizatihi kendi yapıp etmeleri, iyiyi seçme ya da kötüden kaçınma noktasında, iblisin kışkırtmalarına uyup uymadığı, ahlâki değerler açısından değerlendirilmektedir.¹⁹¹

Allah'ın yarattığı her şey ya bizatihi varlığı gereği ya da neticesi itibarıyla iyidir. Allah, iblisi aslında bir nevi bizim kimyevî gelişimimiz için yaratır. Söz gelimi, insan iblisi yendiğinde peygamberlik makamına yükselebilir, salih kul ve ya evliya olabilir. İblise yenilip tecavüzcü, sapık, dolandırıcı, hırsız, katil vb. gibi sayısız alçak durumlara da düşebilir. Eğer Allah iblisi hiç yaratmasaydı bir peygamber ile bir tecavüzcü aynı seviye ve mertebede olurdu. Bu da peygamberlere, evliyalara kötülük iken tecavüzcülere, katillere de iyilik olurdu. İşte bu ayrımın olması için, tıpkı kömürle elmasın ayrılması için ateşin gerekli olması gibi iyiyle kötünün aynı mertebe ve makamda olmaması için de iblis yaratılır. Elmas ve kömür ancak ateşe tutulduğunda

¹⁸⁸ İnsan, 2-3.

¹⁸⁹ M. Özdemir, *İslam Düşüncesi'nde Kötülük Problemi*, s. 198-199.

¹⁹⁰ Bakara, 155.

¹⁹¹ M.J.L. Young, "Kur'an'da Kötülük İlkesinin Ele Alınışı" (çev. Süleyman Gezer), *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.II, Sayı: 3, 2003, s.s. 175-182, s. 176.

ayrıştır. Kömür ateşe karşı koyamayıp yanarken, elmas direnç göstererek kendi varlığının değerini ortaya çıkarır. Öyleyse Allah iblisi yaratmasaydı ve imtihan etmeseydi peygamberiyle diğer kötü kulları arasındaki mertebe farkı kalmaz ve eşit olurdu. Bu da mutlak manada zulümdür. Oysaki Allah kullarına zulmetmeyen ve en adil olandır. Sonuç olarak iblisin yaratılması netice itibariyle hikmetlidir. Allah iblisin varlığıyla beraber iyi ve salih kullarını, kötülüğü tercih eden kullarından ayırmaktadır. Bu bağlamda, “Allah iblisi kullarına neden musallat etti? Neden onu yarattı? “Neden iblisle imtihan ediyor?”, “Allah kullarına zulmedicidir” gibi söylemler, asılsız ve geçerliliği olmayan düşüncelerdir.

İnsanlığın ilk ortaya çıkmasından beri fiziksel kötülüklerin var olduğunu savunanlar, bu bağlamda Nuh Tufanı ve Lut kavminin yok olmasını ateist yaklaşımları amacıyla kullanmaktadır. Oysaki bunun izahı da şöyle yapılmaktadır: Allah insanoğlunu yaratmasıyla beraber bütün âlemi onun hizmetine sunar. Her insan topluluğuna bir elçisini göndererek buyruklarını iletir. Bu buyruklara uymayanları da şiddetli bir azaba uğratacağını kelamıyla bildirir. Kur’an-ı Kerim’de yaptıklarından ötürü bu tür cezalara çarptırılan birçok kavim ve toplum örnekleri vardır. Nitekim Hud Suresi’nde Allah’ın kullarına zulmetmediği, fakat insanların kendi kendilerine zulmettikleri ifade edilmektedir.¹⁹² Bir diğer ayette ise, Allah’ın inkâr eden kullarını hem bu dünyada hem de ahirette şiddetli azaba çarptıracağı bildirilmektedir.¹⁹³ Bu bağlama göre Allah’ın bu cezalandırması dünya içinde yoksulluk, depremler, seller, savaşlar, kıtlık, hastalık vb. şekilde olmaktadır.¹⁹⁴

Nuh tufanında şiddetli selle beraber oradaki halkın helak olması, Allah’ın bir çeşit ceza şeklidir. Allah’ın ayetlerini inkâr edenleri suda boğduğu¹⁹⁵, o kavme peygamberleri ile mucizeler gönderdiği, Allah’ın onlara zulmetmediği ve onların kendi kendilerine zulmettiği¹⁹⁶, ayetleri yalanlayan topluluktan Allah’ın onların hepsini suda boğarak öç aldığı ve onların kötü bir topluluk olduğu¹⁹⁷ ayetlerde belirtilmektedir. Bu gibi yaklaşık yüz yirmi dokuz ayette helak etme bahsi geçmektedir. Buradaki helak

¹⁹² Hud, 101.

¹⁹³ Al-i İmran, 56.

¹⁹⁴ C. Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 144.

¹⁹⁵ Araf, 64.

¹⁹⁶ Tevbe, 70.

¹⁹⁷ Enbiya, 77.

etme keyfi olmayıp emirlerine itaat etmeyen kullarına şiddetli bir ceza vereceğini vaat eden Allah'ın, sözünü yerine getirmesi, bunu da sel, volkan patlamaları, kıtlık vb. gibi fizikî kötülüklerle yapmasıdır.

Sorulabilecek bir diğer soruda helak olan tüm halkın günahkâr olup olmayışıdır. Günaha batmış kavimde, o günaha bulaşmamış insanlar olsa dahi, yapılmaması için herhangi bir girişimde bulunmayıp, yapılan gayri ahlâki davranışlara engel olmadıkları için onlar da azaba uğratılmışlardır. Bu bağlamda oradaki masum halkın da helak oluşu, Allah'ın adaletsiz bir yaratıcı olduğuna dair asılsız ithamların oluşmasına sebebiyet vermiş olsa da, o kötülüğü yapmayanların, susarak o kötülüğe engel olmadıkları için en az yapanlar kadar suçlu olduğu ve bu yüzden de onlarla beraber helak olduğu görülmektedir. Bununla ilgili bir hadisi şerifte de Peygamber Efendimiz Muhammed (Sallallâhu Aleyhi ve Sellem)'in kızı Zeyneb babasına; “Ey Allah'ın Rasulü, aramızda Salih ve Allah'ın hoşnut olduğu kimseler olsa bile helak olur muyuz?” diye sorunca, Peygamber Efendimiz (Sallallâhu Aleyhi ve Sellem); “Evet, kötülük ve günah çoğaldığı zaman” buyurmuşlardır.¹⁹⁸

Sonuç olarak bir imtihan ve ceza aracı olmasının yanı sıra sayısız faydası da olan tabii olayları tümüyle kötü saymak şüphesiz ki daha büyük kötülük olacaktır. İyilik düzenini kavrayan her akıl, bu iyilik düzeninin meydana gelirken zorunlu olarak meydana gelen az bir kötülüğün olması gerektiğini bilmesi gerekir.¹⁹⁹ Bu kötülüğün de izafi olduğu, kişilere, zaman ve olaylara göre değiştiği açıkça ortaya çıkmaktadır.

2.2.1. Fizik Kötülükte Engellilik Problemi

İbn Sinâ'ya göre zayıflık, yaratılıştaki eksiklik ve kötürümlük fiziksel bir kötülüktür. Ona göre madde ilk var olduğu esnada bazı dış kötülükler ona ilişir. Madde o ilişen kötülükle beraber bir yapı kazanır. Bu oluşan yapı, maddenin olması gereken yetkinliğini engelleyecek mahiyettedir. Söz gelimi, insan ya da atın olduğu sırada maddeye sonradan ilişen nedenler, maddenin olması gereken mizacını ve yetkinliğini bozarak onun noksan ya da mizacından farklı şekilde oluşmasına sebep olur.

¹⁹⁸ Gülşen Keklik, *Hadis Rivayetlerinde İyilik ve Kötülük Kavramları*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2007, s. 38.

¹⁹⁹ İbn Sinâ, *Metafizik II*, s. 164.

Dolayısıyla yaratılış olması gereken gibi olmaz ve çirkinleşir. Mizaç ve bünye olması gereken yetkinlikten mahrum kalır. Bu oluşumun nedeni, failinin onu yetkinlikten mahrum bırakması değil, etkilenenin eksikliğe açık olması ve yetkinliği kabul etmemesidir. Yaratılıştaki bu kötülük hiçbir şeye kıyasla iyi değildir.²⁰⁰

Özel gereksinimli birey olarak dünyaya gelmek kötülük olarak düşünülür. Birçok teizme karşı düşünce sistemleri de kendi görüşlerini temellendirmek için bu engellilik meselesini kullanır. Allah adaletli ise neden kullarını diğerlerinden farklı ve eksik yarattı? Gibi birçok sorgulamalara başvururlar.²⁰¹ Bu konu teistik düşünce sisteminde genel olarak kalamî ekoller tarafından ele alınmaktadır.

Kelamî ekoller engellilik sorununu kötülük problemi içinde değerlendirmekte olup, genel itibariyle kader konusu noktasında açıklamaya çalışmaktadır. Mu'tezile ekolü engellilik sorununu insanın kendi öz iradesi noktasında açıklamaktadır. İnsanı durumların üzerinde olan vakalarda ise Allah'ın adalet ve hikmet sıfatlarından ötürü hiçbir kötü durumu yaratmayacağı için bu durumu imtihan, ahirette mükâfat sebebi olarak açıklamaktadır.²⁰² Engellilik gibi yaşanan olumsuz durumlarla imtihan olma, yapılan kötü davranışların cezası, ya da ahirette mükâfatlandırma aracı olarak görülmekte ve bu bağlamda sabretme, isyan etmeme, şerde hayrı arama noktaları vurgulanmaktadır.²⁰³

Mu'tezile kelamcıları, engelli olma, insan iradesi dışında gerçekleşirse, Allah'ın Gani sıfatıyla tecelli edip mükâfatını vereceğini savunur. Bununla beraber şayet başa gelen elem verici durumlar insan iradesiyle vuku bulmuşsa, bu noktada ise engelliliğin meydana gelme sebebi insanın ihmali, arzuları, aç gözlülüğü, bilgisizliği olmasından ötürü Allah'tan bunlara karşı bir mükâfat bahşetmesinin beklenmemesi gerektiğini ifade eder.²⁰⁴

²⁰⁰ İbn Sinâ, *Metafizik II*, s. 162-166; *En-Necat*, s. 261-262.

²⁰¹ Arzu Besiri, "Kur'an'da Engelliler", <http://arzubesiri.blogspot.com/2017/01/kuranda-engellilik.html>, (06.05.2019).

²⁰² İsmail Bulut, "Kader-Engellilik İlişkisine Kelami Bir Yaklaşım" *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:43, Erzurum 2015, s. 30-32.

²⁰³ Harun Işık, "Engellilik Sorununa Kelami Bir Yaklaşım" *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl:17, Sayı:57, Güz 2013, s. 8.

²⁰⁴ Kadı Abdulcebbar, *Dinin Temel İlkeleri*, s. 110; İ. Bulut, "agm.", s. 32.

Eş'ari kelamcılarını, bu konuda biraz daha farklı bakış açısıyla görüşlerini savunur. Onlara göre, engelliliğin ve her çeşit kötülüğün kaynağı Allah'tır. Âlemdeki vuku bulan her şeyin iyi ya da kötü olmasını da ancak vahiy yoluyla bilir. Allah her şeyin hükümranı olduğu için dilediğini yapma yetkisine sahiptir. Bu bağlamda Eş'ari kelamcılarının konuyu Allah'ın hikmetinden sual olmaz düşüncesiyle ele aldığı görülür. Onlara göre, insanların imtihan olarak kötülöklere duçar edilmesi, insanların acı çekmesi Allah'ın hâkimiyetinin sonucudur. Âlemdeki her şey Allah'ın elinde ve mülkündedir. Bu mülkiyette istediğini yaratma ve yapma yetkisine de sahip olan yalnızca Allah'tır. Elem verici nice durumların arkasında yatan hikmeti anlamada yetersiz kalan insanoğlunun, bu kötölükleri araştırıp hüküm vermesi de yanlış durum arz edecektir. Onlara göre, Allah'ın yarattığı olay ve durumların hikmetini sorgulamak, yaratmanın bir illete, gayeye ve hikmete bağlanması anlamına gelir. Bu durum da Allah'ın yaratma eyleminde zorunluluk ve gaye taşıdığı manasına gelir ki böylesi bir düşünce de batıldır.²⁰⁵

Eş'ari kelamcılarının, Allah'ın eylemlerinde bir amaç olmaksızın dilediğini yaratma ve yapma düşüncesi şüphesiz ki birçok tartışmaya da zemin hazırlamaktadır. Yaratıklarında bir hikmet ve gaye aranmayan, mülkünde dilediğini yapan Yaratıcı tasavvuru, bazı kesimlerde Allah'a olan inancın sarsılmasına sebebiyet verir. İnsan iradesinin hiçe sayıldığı, engellilik gibi birçok elem verici durumun kaynağının Allah'a bağlandığı bu düşünce sisteminin çok kabul görmediği ve problemi açıklama noktasında yetersiz kaldığı düşünülür.²⁰⁶

Mâturidi kelamcıları ise, Allah'ın yarattığı her şeyde bir hikmetin olduğunu savunur. *Kitabü't Tevdid*'de İmam Mâturidi bu konuyu oldukça geniş şekilde ele alıp açıklamaktadır. Ona göre, âlemde insana elem ve sıkıntı veren her şey, onun bilgisiz olması, dünyevî ihtiyaçları, hırs ve arzularına yenik düşmesinden kaynaklanır.²⁰⁷ Diğer elem verici durumlar gibi engellilik de Allah'ın her fiilinde hikmetli oluşu, adaleti ve ilmi sıfatlarıyla açıklanabilir. İmam Mâturidi'ye göre engellilik problemi özünde hem dünya hayatı hem de ahîret hayatında iyiliklerin meydana gelmesi için birer vesiledir.

²⁰⁵ Ebu'l Hasan el-Eş'ari, *el-ibane ve Usûlü Ehli's-Sünnet*, s. 87-88; İ. Bulut, "agm.", s. 32; H. Işık, "agm.", s. 14, F. K. Kazanç, "age.", s. 94.

²⁰⁶ İ. Bulut, "agm.", s. 33.

²⁰⁷ El-Maturidi, *Kitabü't- Tevhîd*, s. 345-351.

Bu vesileyi görme noktasında insanın yetersiz kalması ve hikmetin sırrına vakıf olamamasından ötürü engellilik gibi durumlara kötülük denilmesi ve failinin de Allah olduğunun iddia edilmesi daha büyük bir problem teşkil etmektedir.²⁰⁸

²⁰⁸ İ. Bulut, “agm.”, s. 33-34, H. Işık, “agm.”, s. 14-18.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN SİNÂ'DA AHLÂKİ KÖTÜLÜK VE VİCDAN AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

3.1. Ahlâki Kötülük ve Özgür İrade

Konumuzun temelini teşkil eden ahlâkî kötülöklere gelecek olursak, İbn Sinâ genel itibariyle kötölük çeşitlerini açıklarken ahlâki kötölüğü, elem, üzüntü, kötü huy, hırs, zina vb. gibi kelimelerle ifade eder. Ona göre, kınanmış, hoş gitmeyen ve zarar veren, istenmeyen durumlara kötölük denir. Yerilen eylemlere ve bu eylemlerin vuku bulmasına etki eden huylara da kötölük denir. Bu eylemler sonucunda oluşan elem ve keder gibi durumlar da kötölüklerdir. Her şeyin kendi yetkinliğinin eksikliğine, kendisinde bulunması gereken bir niteliği yitirmesine de kötölük denir. Bu bağlamda elem ve kederler her ne kadar var olsalar dahi bir yetkinliğin olmamasının sonucu ortaya çıktıkları için yokluğa tabidirler. Huyların kötü olmasının sebebi ise, zulüm, zina vb. gibi eylemlerin ortaya çıkmasında etkili olması ve nefsin kendisinde bulunması gereken yetkin özellikleri yok eden bir durum olmasıdır. Fiillerde ortaya çıkan kötölük, fiilin amacına ulaşmasıyla yetkinliğini yitirmesine kıyasla kötüdür.²⁰⁹

İbn Sinâ'nın düşünce sisteminde kınanmış, yani istenmeyen durumların ahlâki kötölük olarak ele alınması, insana ait eylemlerin varlığını ortaya koymaktadır. Zulüm, yalan, riya, zina, cana kastetme, savaş, kandırma, tecavüz ve istismar vb. gibi sayısız elem verici durumlar insanın özgür iradesiyle ortaya çıkmaktadır. İnsan, kendine bahşedilmiş özgür irade gücünü kötüye yönelme noktasında kullandığında, evrende sayısız ahlâki kötölükler ortaya çıkmaktadır.

Ona göre, insan ölümlü bir beden ve ölümsüz bir ruhtan oluştuğu için oldukça kompleks bir varlıktır. İnsanlar, bu ölümlü ve ölümsüzlük arasında sürekli bir karmaşa hali yaşar. Bu da, gerilim ve bilinç haliyle meydana gelmektedir. İnsanın eylemlerinde özgür olması, doğumuyla beraber varlığında taşıdığı bu karmaşık eylemleri itidalle yönetmesine bağlıdır. Bu bağlamda insan, kötölüğün ve iyiliğin savaş alanı olarak

²⁰⁹ İbn Sinâ, *En-Necat*, s. 263-264; *Metafizik II*, s. 165; N. Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 205.

sürekli dinamik bir varlıktır. Bu savaş alanında bazen iyilik galip gelirken bazen de kötülük galip gelmektedir. İnsan, aşırılıklara ve taşkınlıklara karşı kendini terbiye edip orta karar davranışlara yönelmesiyle beraber hem ahlâki erdemliliğe kavuşur hem de özgür iradesini iyi yönde kullanabilir. Ona göre, her erdemli şey onun tersiyle meydana gelir ve ikisinin ortası ise en iyi olandır. Söz gelimi, zenginlik; cömertlik ve savurganlık arasında, iffet; azgınlık ve haz alamamak arasında ortaya çıkar. Eylemlerde bir denge halinin seçilmesiyle iki zıt düşüncenin aşırı uçlarda yaşanması engellenmiş olur. Bu itidalli olma hali insanlarda irade hürriyeti olarak ortaya çıkmakta olup sadece güçlü iradeye sahip nefisler bunu başarabilmektedir. İbn Sinâ, maddenin eksikliğinden kaynaklanan kötülükleri *Hayy Bin Yakzan*'da şeytan olarak nitelendirmektedir. Ona göre, şeytan insanlarda kızgınlık, saldırganlık, öfke ve intikam gibi duyguları tahrik eder. Nefislerine uyan hayvan yaradılışlı insanlar, şeytanın bu aldatmalarına çabucak kanar ve kötülüğe sürüklenir. Şeytanın hilelerine aldanmamak, neyi yapıp yapmayacağını bilmeyi gerekli kılmaktadır. Kişi neyi seçeceğini, neye yönelip neyden uzak durması gerektiğini bilirse özgür iradesini doğru olarak kullanabilmekte ve kötülükten uzak durabilmektedir.²¹⁰

İbn Sinâ'ya göre, insan bedenî yönüyle dünyaya bağlı bir varlık olmasının yanında, ona bahşedilen akıl melekesi ile âlemin en üstün varlığı konumundadır. İnsan, iç duyuları vasıtasıyla iyiyi kötüden, güzeli çirkinden ayırt edebilecek yetilerle dünyaya gelir. Ona göre, insanda ortak duyu, musavvire, düşünme ve tahayyül, vehim ve hafıza denilen hatırlama gücü olmak üzere beş tane iç duyu vardır. Ortak duyu, bütün duyuların kaynağıdır. Musavvire; ortak duyuya gelen her şeyi kabul edip koruyan güçtür. Vehim gücü; duyular yoluyla hissedilmeyen şeyleri görüp hissedilen güçtür. Söz gelimi, bir koyun kurdu dış duyuları ile görüp algılarken, vehim duygusuyla onun düşmanlığını sezer ve oradan uzaklaşır. Mütehayyile/tahayyül gücü; algılanan tüm suretleri birbirine bağlayıp ayırmaya yarayan güçtür. Hatırlama gücü; vehim yoluyla

²¹⁰ İbn Sinâ, *Hayy Bin Yakzan*, s. 13-14; *En Necat*, s. 267; Adil Çağlar, "İbn Sina Felsefesinde Ahlak", *M.Ü. Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi*, Yıl: 1994, Sayı: 6, Sayfa: 29-38, s. 3; Fatma Turğay, *İbn Sina'nın Sembolik Hikâyelerinde Ahlak Felsefesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı, Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2006, s. 124; Hatice Tokgöz, "İbn Sina'nın Metafizik Sisteminde İrade ve İnsanın Özgürlüğü Problemi", *Milel ve Nihal İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 9, Sayı: 1-Ocak-Nisan 2012, s. 119; Gürbüz Deniz, "İnsan Hürriyeti", *Eskiyeni*, 28, Bahar 2014, 171-176, s. 171-173; Gürbüz Deniz, "İbn Sina'nın Ahlâka Ait Risalesi (Risale fil'l Birr ve'l-İsim)", *Diyanet İlmî Dergisi*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Cilt: 50, Sayı: 1, Ocak-Şubat-Mart 2014, s. 231.

hissedilen şeylerin hazinesidir. Bir sureti hayalde görünce o manayı hatırlar ve ne yapması gerektiğini tayin eder. Bu bağlamda ona müfekkire yani düşünen güç denir. Düşünce akla değil vehme ait bir özelliktir. Bu nedenle o, düşünme aletidir. Ona göre, insana verilen hareket gücü faydalı olana yönelip zararlı olandan uzaklaşmak için bir alettir. Musavvire gücü ise, iyiyi kötüden ayırmaya yarayan ve tekrar öğrenilmemesi için bu suretleri koruyan bir alettir. Mütelaya gücü, olayların nedenini bizzat bilmeye yararken, vehim gücü, iyiye yönelme ve kötüden kaçınmaya yarayan, iyiyi istemek için görünmeyeni hisseden alettir. Hafıza gücü ise, yaşanan şeyleri tekrar görmek için önceden her şeyi hatırlayan bir alettir. O halde bütün bunlar insanların temel aletleri olup onun yaşamını sürdürmesi için var olan güçlerdir.²¹¹ Bu bağlamda İbn Sinâ'ya göre insan ona bahşedilen akıl melekesi sayesinde eylemlerinde özgür bir varlıktır.

Ona göre, insan ona bahşedilen yapma gücü ve idrak gücüyle iyiyi kötüden ayırabilir. İnsandaki idrak gücü, nazari ve ameli olmak üzere iki çeşittir. Nazari idrak ile insan, eyleme karışmayan bilgileri bilir. Söz gelimi Tanrı'nın birliğini bilip kabul etmek nazari idrak gücüyle gerçekleşmektedir. Ameli idrak ise, eylemlerin yapılıp yapılmamasına karar veren güçtür. Söz gelimi, zulmün kötü bir şey olduğu ve onun yapılmaması gerektiği ameli idrak ile bilinir. Tikel bilgiler ameli güce aitken, tümel bilgiler nazari güce aittir. Bu bağlamda ameli güç insanda bulunan arzu ile ilgilidir. İnsanî arzular ise doğru ve yararlı olanla ilgilidir. Oysaki öfke, üstünlük kurma, sevinç gibi şeyler hayvanî güce aittir. Böylelikle insanın yaratılışı iki yönlüdür. Amelî gücüyle bu dünyaya bağlıyken, nazarî gücüyle yukarı âleme bağlıdır.²¹²

İbn Sinâ'ya göre, amelî ve nazarî akılların da mertebeleri vardır. Nazarî aklın ilk mertebesi heyûlânî yani bilkuvve akıldır. Bu akıl makulleri kabul eder. İlk başta onda hiçbir makul bulunmaz fakat onları kabul edici durumdadır. Bundan sonra da onda, özünde bulunan ve gerçek önseller olan evveliyat oluşur. Onda oluşan diğer düşünülür ise âdet olarak kabul ettiği meşru bilgilerdir. Bu meşrular eylem aşamasında faydasını gösterir. Bu sebeple ona, şeyleri şimdi bilebilen yetenekli akıl yani “bilmeleke akıl” denir. Akledilenleri idrak etme ise “bilfiil akıl” ile gerçekleşir. İnsan nefsinde meydana gelen akledilirlerin suretleri nefiste durduğu zaman ona “müstefâd akıl” denir. Bu

²¹¹ İbn Sinâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 436-440.

²¹² İbn Sinâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 440-442; “Metafizik (İlahiyât)”, *İbn Sina Risaleleri* içerisinde, s. 117.

müstefâd akıl, zâtî, arazî ve orta terimle tanımla olurken, bilmeleke akıl kazanmadan ve vasıtasız olur.²¹³

İbn Sinâ, akledilir şeylerin nefste bilkuvve ya da bilfiil olarak meydana geldiğinde, onları kuvve halinden fiile çıkaracak gücün faal akıl olduğunu söyler. Faal aklın özelliği bu görünür âleme daha yakın olmasıdır. Faal akıl, zâtî olandan arazî olanı ayırır. Bu bağlamda faal akıl bâki ve ışığı kalıcı olan akıl olup, ona bir engel ve zarar erişemez. İyi şeyleri idrak ederek iyiliği bilmemizi sağlayan güç böylelikle açığa kavuşmaktadır. İnsanın sahip olduğu bedeni yönü, nefse ait olan özel fiilinden alıkoyar. İnsan, bedenî hazlara yöneldikçe aklî düşünceden de uzaklaşır. Çünkü şehvet gücü öfkeyi, öfke gücü şehveti, görme işitmeyi, işitme isteği görmeyi engeller. Bedenin sahip olduğu nefis onu içinde bulundurmadığı için bu yönüyle engellemez. Fakat nefsin, ona bakmaya istek duymasıyla engellemektedir. Bu istek gücü, nefsin emir almasında huy haline gelirse, bedenî yönü onun mutluluğu idrak etmesine engel olsa bile onda bu hal meydana gelir. Fakat bedenî istekler nefsi meşgul edip gaflete düşürürse, kötülüğü ve nefsin saadetini unutturan etkilerin zararını bilemez hale gelir.²¹⁴

İbn Sinâ'ya göre nefsin yetkinliğe ulaşması, Allah'ı bilmek ve O'nun öğütlediği şeyleri yapmakla olur. Eğer insan dünyevî arzu ve heveslerine uymayıp nefesine hâkim olur ve kötülükten uzak durursa işte o zaman amelî olarak arınmış ve yetkinliğe doğru yol almış bir insan haline dönüşür. Aklın yöneldiği ve Allah'ın kelamında belirttiği iyi olana yönelen nefis, artık natık nefis mertebesine erişir ki bu da mutluluğun kendisidir.²¹⁵

3.1.1. Nübüvvetin Gerekliliği

İbn Sinâ'ya göre, insan özgür iradeye sahip olmasıyla beraber eylemlerinden de sorumludur. Bu bağlamda insan gerek yaşadığı topluma gerekse de yaratıcısına karşı sorumlu bir varlıktır. Fakat dünyevî ihtiyaçları, arzu ve istekleri insanın doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ayırmasına engel olabilir. Dünyevî ihtiyaçlara sahip insanoğlu yaratılışı gereği toplumsal hayata ve diğer insanlara da muhtaç bir varlıktır. Dolayısıyla bu toplumsal hayattaki ilişkilerin düzenlenmesi, adaletli kanunlar ışığında yönetilmesi

²¹³ İbn Sinâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 448-450; "İlahiyât", *İbn Sinâ Risaleleri* içerisinde, s. 118.

²¹⁴ İbn Sinâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 462-468.

²¹⁵ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s. 173-178; M. Aydın, "agm.", s. 444.

ve aynı zaman da ahiret hayatıyla ilgili bilgilendirilmesi gerekmektedir.²¹⁶ Bu bağlamda ona göre, insanların en üstünü peygamberdir ve gerek ahiret hayatı gerekse bu dünyadaki düzenin oluşması için onların varlığı elzemdir. O, peygamberlerin varlığı hakkında *Kitâbu 'ş-Şifa 'da* şu ifadeleri kullanır:

“Varlık, İlk’in katından başladığına göre, sonra gelen her şey İlk’ten daha aşağı mertebede bulunur ve dereceler aşağı doğru sıralanır: Bunların ilki, akıllar denilen soyut-ruhani meleklerin derecesi, sonra nefisler denilen ruhani meleklerin mertebeleridir ki, bunlar iş yapan (amele) meleklerdir. Sonra göksel cisimlerin mertebeleri gelir ki sonuncuya ulaşınca kadar bunların bir kısmı diğerlerinden daha üstündür. Bunlardan sonra oluş ve bozuluşa uğrayan suretlere konu olan maddenin varlığı ortaya çıkar, buna göre ilk şey, unsurların sûretlerine bürünür, ardından adım adım derecelenir. Böylece onlardaki ilk varlık, sonra gelenden mertebe bakımından daha bayağı ve daha düşük olur. En bayağı olan, maddenin, sonra unsurların, sonra bileşik-donukların, sonra bitkilerin bulunduğudır. En değerlisi ise, insandır. Ondan sonra hayvanlar, sonra bitkiler gelir. İnsanların en üstünü, nefisini bilfiil akıl olarak yetkinleştirmiş ve amelî erdemler olan güzel ahlâkı elde etmiş kimselerdir. Onların en üstünü ise, peygamberlik mertebesine istidatlı kimsedir. Bu insan, nefsanî güçlerinde üç özelliğin bulunduğu kimsedir: Bunlar Tanrı’nın kelimasını işitmesi ve meleklerini görmesidir. Bu durumda melekler onların görebileceği bir surete dönüşmüştür.”²¹⁷

İbn Sina, peygamber ile akıl arasındaki ilişkiyi ve peygamberlerin sahip olduğu aklın onları nasıl bir mertebeye kavuşturduğunu şöyle ifade eder:

“Nedenler arasındaki üstünlüğün derecesi şu şekildedir: Kimi bireysel cevherler kendi başlarına var olabildikleri halde, diğerleri var olamazlar ve öncekiler daha üstündürler. Kendi başlarına var olabilenler ya maddesiz öze ait suretler, ya da maddede bulunan suretlerdir ve öncekiler daha üstündürler. Akıllı olan, akla ya bir yeti (meleke) ile sahiptir ya da değildir ve öncekiler daha üstündür. Bir yeti ile akla sahip olan ya tümüyle fiilen bu durumdadır ya da değildir ve öncekiler daha üstündür. Fiilen bu durumda olan bunu ya araçsız olarak ya da bir araç ile gerçekleştirir ve öncekiler daha üstündür. Bu peygamber diye adlandırılır ve onda maddî suretler alanındaki üstünlük derecesi

²¹⁶ İbn Sinâ, *En-Necat*, s. 278; *Metafizik II*, s. 187-188; N. Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 206-207.

²¹⁷ İbn Sinâ, *Metafizik II*, s. 181.

zirveye erişir. Nasıl ki en üstün olan yukarıda yer alıp aşağıdakileri yönetiyorsa, peygamber de yukarıda yer alır ve üstünlük arzettiği türlere önderlik eder.”²¹⁸

İbn Sinâ’ya göre, peygamberlerdeki bu üstünlük derecesi faal akıl ile irtibat kurmasıyla ilişkilidir. Ona göre, “Faal akıl ile bizim aklımızın durumu, güneş ile bizim gözlerimizin durumu gibidir. Yani güneş nasıl görülebilen objeleri aydınlatır ve onların (görüntülerini) göze ulaştırırsa, aynı şekilde faal aklın etkisi de hayal edilebilenler üzerine doğar ve onları maddî ilintilerinden soyutlamak suretiyle ma’kûlat haline getirir ve onları ruhlarımıza ulaştırır.”²¹⁹

Bu bağlamda İbn Sinâ’ya göre, insanların en üstünü olan peygamberler, faal akılla kurduğu ilişki sayesinde diğer insanların yol göstericisi ve önderi durumundadır. İnsanlar toplumda beraber yaşadığı için diğer insanlarla ilişki kurmak durumundadır ve bu ilişkilerin de düzene sokulması gerekmektedir. İnsanın diğer insanlara ihtiyaç duyması tıpkı insanda göz, gözün üstünde kirpiğin ve kaşın olması gibidir. Nasıl ki bunlar insan türü için zorunlu olmayan fakat türün devamı için gerekliyse, insanın da diğer insanlarla beraber yaşaması ve sosyalleşmesi gereklidir. Âlemin bu kusursuz nizamında insan için bu yararları gözetip düşünen ilahi bir inayetin var olduğu açıkça görülmektedir. İnsan türünün devamı için zorunlu olmayan fakat menfaatleri bağlamında gerekli olan sosyal yaşamın adaletli yönetilmesi, bazı yasaların olması ve bu yasaları uygulayacak kimselerin seçilmesi kaçınılmazdır. Bu bağlamda ceza ya da mükâfat veren bir Tanrı inancı kaçınılmaz olup, bu Tanrı’nın bilinmesi için vahyin ve peygamberin de olması gerekmektedir. Peygamberin varlığıyla beraber insanlara tek ve kudretli bir yaratıcının olduğu, gizli ve açık bütün fiillerin O’nun tarafından bilindiği, seçimlerinde özgür bırakılan insanların iyiyi seçtiğinde mutluluk veren bir son, kötülüğü seçip isyan ettiğinde bedbaht bir son hazırlandığı bildirilir.²²⁰

Bu bağlama göre İbn Sinâ, insan topluluklarının yönetilmesi için gerekli olan yasaların insanlardan değil, İlk’ten geldiğini ve O’nun inayetinin bir sonucu olarak bu yasaların var olduğunu savunur. İnsan da ona bahşedilen akıl melekesi ile ahlâki

²¹⁸ Ulvi Ata, *İbn Sina’da Peygamberlik*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri (İslam Felsefesi) Anabilim Dalı, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2006, s. 74.

²¹⁹ İbn Sina, “Metafizik (İlahiyat)”, *İbn Sina Risaleleri* içerisinde, s. 118; U. Ata, “age.”, s. 75.

²²⁰ İbn Sinâ, *En-Necat*, s. 279; *Metafizik II*, s. 189; N. Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 207-208.

erdemleri kavrayıp özgür iradesiyle eylemlerini bu yönde gerçekleştirmelidir. Bu noktada ilahi yasaların insanlara bildirilmesi için peygamberlerin varlığı elzendir. Peygamberler ilahi yasaları insanlara bildirerek sevapla iyiliğe teşvik edip, günah ve ceza ile kötülüklerden sakındırır. Peygamberler yaşanan bazı elem verici durumların, uhrevî mutluluğun ve şekâvetin ortaya çıkması için gerekli olduğunu da bildirir. Böylelikle âlemi ve yaratılanları anlama noktasında yetersiz kalan insan, elem ve kederleri niçin yaşadığını kavrayabilmektedir.²²¹

3.1.2. Küllî ve Cüzî İrade

İnsanın özgür iradesi hususunda en önemli tartışma; Allah'ın mutlak kudreti ve iradesiyle beraber insan iradesinin olup olmadığıdır. Allah'ın ilmi ve iradesinin bütün âlemi kuşattığına dair birçok ayeti kerime vardır. Bu noktada her şey O'nun elindeyse insanın özgür iradesinin mümkün olup olmadığı birçok kelimâ görüş ve mezhepler tarafından da tartışılmaktadır. İnsan iradesinin olup olmadığı Allah'ın mutlak iradesiyle beraber ele alınıp açıklanmalıdır. Çünkü insan, yaradılışı gereği aciz ve muhtaç olup, bizatihi varlığını Allah'a borçlu olan bir canlıdır. Bu dünyaya gelmesiyle beraber, hayatını devam ettirmesi ve nihai olarak dünyayı terk etmesi Allah'a bağlıdır. Bu bağlamda insan iradesini açıklarken Allah'ın mutlak olan "Küllî İradesi"ni de ele almak gerekmektedir.²²²

İbn Sinâ, zorunlu varlığın küllî iradesini kabul eder. Ona göre, zorunlu varlık değişenleri bilen ve onların değişmesinin kendisinde bir değişiklik yaratmadığı tek varlıktır. Zorunlu varlık, kendisinden sadır olan her mevcudu ve onlardan sadır olan diğer şeyleri bilir. Çünkü varlığa gelen her şey, onun bizatihi varlığından dolayı zorunlu olmaktadır. Böylelikle zorunlu varlık sebeplerin meydana getirdiği şeyleri ve onların sonuçlarını bilir. Bu bağlamda zorunlu varlık her şeyi tümel bir tarzda bilir ve tikellerin bilgisi de tümelin içindedir. Tikel olanın tümel yönden bilinmesi zorunlu varlıkta herhangi bir değişime de sebep olmaz. Çünkü o, her şeyi bilendir ve her şeyin yegâne sebebidir. İbn Sinâ, tikelin bilgisinin tümel tarzda bilindiğini ifade etmesinin yanı sıra,

²²¹ İbn Sinâ, *En-Necat*, s. 280; *Metafizik II*, s. 190; N. Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 209-210.

²²² Hamdi Gündoğar, "Kur'an'da Allah'ın Mutlak İradesi ve İlmi Karşısında İnsanın İrade Özgürlüğü", *Marife*, Yıl: 10, Sayı: 3, Kış 2010, Sayfa: 115-133, s. 116.

verde ve gökte hiçbir şeyin O'nun ilmi dışında kalmayacağını da savunur. Bu bağlamda İbn Sinâ'nın düşüncelerinde çeliştiğine dair eleştiriler vardır.²²³

İbn Sinâ küllî iradenin yanında insanlara ait cüzî iradenin varlığını da kabul eder. Çünkü insanî nefis aklî melekeye sahiptir ve bu akıl ile tikellerin bilgisine erişebilir. Akıl ile tümel bilgiler idrak edilebilir ve hakiki bilgiye ulaşabilir. Bu bağlamda tümeli akleden, onu irade eden bir aklın varlığını düşünmek şarttır.²²⁴ İbn Sinâ'ya göre İlk'ten uzaklaştıkça yetkinlik azalır. İnsan da İlk'ten uzak olan bir âlemde yaşamaktadır. Yaratıcı, kullarına kendinden bir parça yetkinlik vermiş olsa da yine de oluş ve bozuluşa tabi olan insanın bu yetkinliği iradesinde ve seçimlerinde görülmektedir. Aklî melekesi sayesinde âlemde sadece insan yaptıklarından sorumlu tutulmakta ve irade gücüyle beraber seçim hakkına sahip olmaktadır. Allah inayetiyle bütün varlığı yaratıp ve kuşatır. Varlığa gelen her şey O'nun ilâhi bilgisi ve inayetiyle vuku bulur. Bu kimilerine göre insanı bir determinist yapıya sürüklemektedir. Oysaki İbn Sinâ'ya göre, Allah bütün var olanların yegâne yaratıcısı olmakla beraber insana da idrak gücü, irade hürriyeti vererek, kendi eylemlerini gerçekleştirme alanı yaratmaktadır. İnsanın bir eyleme yönelmesiyle beraber Allah o eylemin gerçekleşmesine olanak sağlar. İnsanın bizatihi kendi iradesi o eyleme yöneldikten sonra Allah sebepler silsilesini yaratır. Bu sebepten dolayı insan kendi yapıp etmelerinden sorumlu bir varlık olup, istediğini seçme imkânına sahiptir.²²⁵

İbn Sinâ, insanî gücü bir diğer adıyla natık nefsi, ahlâki eylemleri yapma gücü olarak tasnif eder ve özgür iradeyle yapılan fiilleri yöneten güç olarak ele alır. Ona göre natık nefsi, bedeni yöneten arzu, haz, istek vb. gibi hissi duyguları yönetir.²²⁶ Natık/düşünen nefis kendine mahsus yetkinliğini kullanabilirse en üstün güç ve cevherlere ulaşabilir, âlemdeki olayların hakikat sırrına erişebilir, bütün varlık âleminin bilgisine sahip olabilir. Böylelikle manevi âlemlere yükselip ariflik makamına erişebilir. Fakat bunların oluşması sırasında nefste bir engelleyici unsur meydana gelirse, natık

²²³ İbn Sinâ, *Metafizik II*, s. 104-106; *İşaretler ve Tembihler*, s. 194; Aygün Akyol, "Zorunlu Varlığın Tikellere Dair Bilgisi Üzerine: İbn Sinâ-Şehristâni Merkezli Bir Tartışma", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 10, C. V, 2006/2, S.S. 111-130, s. 114-115.

²²⁴ İbn Sinâ, *Metafizik II*, s. 115-128; Ferhat Ağırman-Fatma Rûveyda Özdemir, "İslam Düşüncesinde İrade Problemi", *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 13, 2012, Sayfa: 17-26, s. 20-21.

²²⁵ H. Tokgöz, "agm.", s. 123.

²²⁶ Mustafa Çağrırcı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, Dem Yayınları, 6. Baskı İstanbul 2014, s. 205.

nefsin yetkinliğine ve doğru düşünüp karar vermesine mani olur. Dünyevî arzular, hazlar insanın aklının karışmasına ve hataya düşmesine neden olur. Nefs, üstün yetkinliklere ulaşma aracı olarak akli ve bedeni kullanır. Akli meleke vasıtasıyla insanın yetkinlik derecesine ulaşması için bedeni doğru şekilde kullanması, özgür iradesini doğru alana yönelik tercih etmesi gerekir. Bu şekilde amelî yetkinlik gerçekleşebilir.²²⁷

Bu bağlamda küllî iradenin yanında cüzî iradeyi de kabul eden İbn Sinâ, insanların bu cüzî iradesini doğru yönde kullanması için bir önderin varlığını gerekli görür. Bunun yanı sıra toplumla beraber yaşayan insanın uyması gereken yasaları İlk'in yarattığını savunur. Ona göre Tanrı'nın inayetiyle sadır olan âlemdeki yasalar da yine O'nun inayetiyle vuku bulur. Bu bağlamda ilâhi yasaların olması zorunludur. Peygamberler aracılığıyla bu yasalar insanlara bildirilir ve uyulması istenir. Peygamber vasıtasıyla, insanın özgür iradesini iyi yönde kullandığında sevap ve mutluluğu, kötü yönde kullandığında ise ceza ve bedbahtlığı yaşayacağı bildirilir.²²⁸ İbn Sinâ bu bağlamda Allah'ın küllî iradesinin olduğunu kabul eder. İnsana verilen özgür irade ile iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırt edebileceğini, seçimlerinde özgür bırakıldığını söyleyerek de cüzî iradeyi kabul ettiği görülür.

İbn Sinâ'nın, insanın özgür iradesiyle doğruyu seçtiğinde hakikî mutluluğa ulaşacağını ifade etmesi de onun insanın eylemlerinde özgür olduğunu savunduğunu ve ahlâk konusunda mutluluğu esas aldığını göstermektedir. Bu mutluluğun da nefsin akıl yetisini kullanarak erdemli davranışlar sergilemesiyle mümkün olabileceğini ifade eder. Ayrıca ona göre, akıl melekesi amelî nefse hâkim olur erdemli davranışların sergilenmesini sağlarsa, nefis artık natik nefis mertebesinde mutluluk yaşar. Fakat akıl, amelî nefse hükmedemez, dünyevî isteklere yenik düşerse, kötü huylar hâsıl olarak ezilen ruh konumuna düşer. Bu bağlamda akıl melekesini itidalli yolda erdemli davranışlar için kullanması gereken insan, özgür iradesini kullanarak bedenî ve dünyevî

²²⁷ İbn Sinâ, *Metafizik II*, s. 170-172; *En- Necat*, s. 269-270; *Dânişnâme-i Alâî*, s. 466-468; H. Tokgöz, "agm.", s. 120; Mehmet Aydın, "İbn Sina'nın Mutluluk (Es-Sa'ade) Anlayışı", *İbn Sina Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, (Derleyen: A. Sayılı), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1984, s. 439; Hayrani Altıntaş, "İbn Sina Düşüncesinde Tasavvufî Kavram Olarak Arif ve İrfan", *Uluslar arası İbn Türk, Harezmi, Farabi, Beyruni ve İbn Sina Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 12 Eylül 1985, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Sayı: 42, Kongre ve Sempozyum Bildirileri Dizisi: 1, Ankara 1990, s. 109; F. Ağırman, "agm.", s. 23.

²²⁸ İbn Sinâ, *En-Necat*, s. 279; *Metafizik II*, s. 189; N. Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 207-208.

isteklerini engelleyebilmeli, onlardan beri durup erdemli hallere yönelebilmelidir. Bu bağlamda İbn Sinâ'nın ahlâki açıdan iyiliğin oluşmasını, insanın hür iradesini aklı önderliğinde kullanması ve erdemli davranışlara yönelmesine bağlayarak açıkladığı görülmektedir.²²⁹

İbn Sinâ'nın ele aldığı insan hürriyeti konusu İslâm düşüncesinde kelim alanında da büyük tartışmalara sebep olmuştur. Kelam alanındaki tartışmalara baktığımızda ilk önceleri Allah'ın mutlak iradesinin yanında insan iradesini tamamen yok sayan Cebriyye görüşü karşımıza çıkmaktadır. Onlara göre, kullar filleri kesb etmez ve kulların hiçbir kudreti yoktur. Evrende vuku bulan her şey Allah'ın elindedir. Allah, önceden bütün olacakları tayin eder ve bu sonradan değişmez. Cebriyye'ye göre, yapılan her eylem, Allah'ın yazdığından ibarettir ve dolayısıyla insan eylemlerinden sorumlu tutulmamalıdır.²³⁰

Oysaki Allah, birçok ayetinde kullarına irade vererek seçimlerinde özgür bıraktığını beyan etmektedir. Söz gelimi, Kur'an-ı Kerim'de Allah kullarının amellerini yine kendi boyunlarına taktığını, bir diğer deyişle eylemlerinden yine insanı mesul tuttuğunu bildirmektedir.²³¹ Yine başka ayetlerde de Allah'ın herkesi gücü ölçüsünde sorumlu tuttuğu, herkesin yaptığı iyiliğin kendi lehine iken, yaptığı kötülüklerin kendi aleyhine olduğu²³², Allah'ın kullarına seçim alanı yaratıp, ister inkâr isterse de iman yolunu seçme hakkını tanıdığı²³³ belirtilmektedir. Görüldüğü üzere Allah, kullarına özgür irade vererek onlara seçim hakkı sunmakta ve bir zorunluluğa tabi tutmamaktadır.²³⁴

Mu'tezile kelamcılarının göre, Allah günah ya da mubah olan şeyleri değil sadece emirleriyle teşvik ettiği şeyleri yaratır. O, günahları yasakladığı için onları yaratması

²²⁹ İbn Sinâ, *En-Necat*, s. 266-273; *İşaretler ve Tembihler*, s. 178; *Metafizik II*, s. 176; İbrahim Hakkı Aydın, "İbn Sina'da Erdemli Yaşam", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 29, Erzurum 2008, s. 9.

²³⁰ Abdullatif Harputî, *Kelâm Tarihi*, Ankara Okulu Yayınları, İkinci Basım Ekim, İstanbul 2012, s. 83-84.

²³¹ İsrâ, 13.

²³² Bakara, 286.

²³³ Kehf, 29.

²³⁴ Ömer Neseffî, *İslam İnançının Temelleri Akaid*, Bayrak Yayıncılık, Gözden Geçirilmiş 22. Baskı, İstanbul 2006; s. 65-66; H. Gündoğar, "agm." s. 117-118; Hüseyin Hilmi Işık, *Muhtelif Bilgiler*, Hakikat Kitapevi Doksan Altıncı Baskı, İstanbul Temmuz 2017, s. 231; F. Ağırman, "agm.", s. 21.

uygun olmaz. Bu bağlamda günah ve günahı yapandan hoşlanmayan Allah, kullarının fiilleriyle beraber irade edilmesi uygun olan her şeyi irade etmektedir. Onlara göre fiil iradeyle beraber vuku bulmaz. Allah'ın iradesi, Cebriyye görüşünün aksine kulların fiillerini zorunlu kılmaz. İnsanların iradesini de Allah yarattır ve kul da kendi iradesini kullanarak kendi bizatihi fiilini yaratır. Böylelikle kulun iradesi, fiilde etkilidir. Allah, kullarına özgür irade vererek onları yaptıklarından sorumlu tutar ve eylemlerine müdahalede bulunmaz.²³⁵

Ebü'l-Hasan el-Eş'ari'ye göre, fiillerin meydana gelmesinde Allah'ın iradesiyle beraber kulun iradesi de vardır. Fakat kuldaki iradenin bir etkisi ve tesiri yoktur. Allah, ezeli ilmiyle her şeyi kuşattığı için hayır ve şer de onun iradesiyle meydana gelmektedir. İnsana verilen özgür irade de Allah'ın mutlak iradesi içindedir. İnsandaki iradenin varlığı, eylemlerini seçme noktasında onu özgür kılmaktadır. İnsandaki bu irade nihai nokta da Allah'ın iradesine dayanması hasebiyle fiillerin vuku bulması Allah'ın elindedir ve buna "külli irade" denilmektedir. İnsanlardaki sınırlı irade ise cüzî irade olup buna da "kesb" denilmektedir. İnsan kesbinin Allah'ın iradesiyle yarattığı şeyler üzerinde tesiri yoktur. Kesble beraber insan, takdir edilen şey üzerine kasıt ya da niyet ederek katılır. Bu bağlamda Eş'ari âlimlerinin kesb olarak nitelendirdiği irade, insana özgür bir alan yaratmamaktadır.²³⁶

Eş'ari kelamcılarının göre, insan eylemlerinin asıl faili aslında Allah'tır. O'nun kuvveti dışında hiçbir şey gerçekleşmeyeceğinden insan davranışları da Allah tarafından yaratılır. Bu durumda insanların yaptığı kötülüklerden de Allah sorumludur fikri çıkmaktadır. Bu bağlamda Eş'ari âlimlerine göre insan eylemlerinin asıl faili Allah gibi görünse de, O asla kötülüğün kaynağı olarak atfedilemez. Bu sorunsal Allah'ın ulûhiyeti ve adalet sıfatlarıyla ters düşmesinden dolayı eleştirilse de Eş'ari âlimleri bu sorunun farkındadır. Fakat yine de çözüm yolu aramaktan ziyade Allah'ın hikmetinin

²³⁵ Kadı Abdülcebbar, *Dinin Temel İlkeleri (el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn)*, s. 65-69; *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, s. 100-104; H. Gündoğar, "agm.", s. 117; Ö. Neseî, "age.", s. 67.

²³⁶ Ebü'l-Hasan el-Eş'ari, *Eş'ari Kelamı*, s. 65-75, 93-95; *El-İbane ve Usûlü Ehli's-Sünnet*, s. 76-83; H. Gündoğar, "agm.", s. 117-118; Ö. Neseî, "age.", s. 67.

sorgulanmayacağını ifade edip O'nun mutlak kudret ve otoritesinin kabul edilmesi gerektiğini savunurlar.²³⁷

İnsanın davranışlarında özgür olup olmadığı hususunda Eş'ari âlimleri Mâtüridi kelamcılarını ile ihtilafa düşmektedir. Onlara göre insan fiillerinden sorumludur. Çünkü vücuda gelen fiil insan tarafından yapılır. Bu meydana geliş insanın kudreti ile olur. Fakat bu kudret fiil anında oluşur. Böylelikle her fiil meydana gelirken ayrı bir kudretle meydana gelir. Dolayısıyla kesbi yaratan da Allah'tır. Bu durumda insanın özgür iradesinin ne olduğuna dair sorular cevapsız kalmaktadır.²³⁸

Maturidi kelamcılarının göre, kulun faili olduğu tüm fiilleri Allah yaratır. Kul, ona bahşedilen muhakeme, idrak gücü ile iyiyi kötüden ayırır. Bu düşünce tarzına göre Allah, yaratan ve halk eden, kul ise kesb edendir. Maturidi'ye göre Allah kulunu iyi olanı kötünden ayırabilecek bir yetiyle yaratmaktadır. Kul, iyi ya da kötü olan bir eylemi özgür iradesi ile yapar. Allah ezelden kulunun yaptığı ve yapacağı fiili bilir. Bu bilme gücü, kullarını bir eylemi yapmaya zorlama mahiyetinde değildir.²³⁹

İnsanın her seçiminin Allah'ın emirlerine uygun olması zorunluluk taşımadığı için insanın özgürlüğü noktası ahlâki değerler ve metafiziğe dair problem karşısında dahi korunur. Bir insan kötülüğü işlediğinde eylemin bir fiil oluşundan Allah sorumluyken, eylemde kötülüğün seçilmesi insanın sorumluluğundadır. İnsan kötü bir eylem yaptığında, eylem olarak bu eylemden Allah sorumluyken, iyiliği yapma ve seçme gücü varken kötüye yönelmesi ve seçmesinden dolayı insan sorumludur.²⁴⁰

Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere, Allah'ın küllî iradesinin yanında insanların cüzî iradesinin olup olmadığı İbn Sinâ öncesi ve sonrasında kelam alanında da oldukça tartışılan bir meseledir. İbn Sinâ'nın düşünce sisteminde insan, aklî melekeye sahip olmasından ötürü özgürdür ve bu aklî melekesi ile her şeyi bilebilir. Bu bağlamda İbn Sinâ'nın Mu'tezile ekolünün görüşlerine yakın olduğu söylenebilir. Nitekim Mu'tezile

²³⁷ Mehmet Türkeri, "Ahlak Felsefesi Açısından Eş'ari Ulûhiyet Anlayışının Bazı Güçlükleri", s. 41; Mahmut Ay, "Eş'ari Kelamında İnsanın Sorumluluğu", s. 96.

²³⁸ Metin Özdemir, "Kötülük Problemine Felsefi ve Kelami Açıdan Mukayeseli Bir Yaklaşım" *Journal of Islamic Research*, 2016, 27 (3), s. 247.

²³⁹ Ebû Mansûr el-Maturidi, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 339; F. K. Kazanç, "agm.", s. 97-98.

²⁴⁰ Ebû Mansûr el-Maturidi, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 345; Fethi Kerim Kazanç, "Maturidi Düşüncede Kötülük (Kavramının) Kullanımları", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 10, Samsun 1998, s. 473.

kelamcılarını da insanın sahip olduğu akıl yetisi ile her şeyi bilebileceğini ve bu bağlamda eylemlerinde özgür olduğunu savunmaktadır.

İnsanların seçimlerinde özgür olduğu Kur'an-ı Kerim'de birçok ayette ifade edilmektedir. Söz gelimi Nisa Suresi'nde insanların başına gelen iyi ve kötü her şeyin Allah'tan olduğu²⁴¹ vurgulanırken yine Nisa Suresi bir sonraki ayette insanları başına gelen her iyilik ve güzelliğin Allah'tan, her kötülüğün ise bizatihi insanın kendisinden kaynaklandığı²⁴² ifade edilmektedir. Bu iki ayet çelişir gibi görünse de aslında birbirini tamamlamaktadır. İyilik ve kötülüğün hepsi Allah'tandır ayetin manası esas itibarıyla iyiliği de kötülüğü de yaratmanın Allah olmasıdır. Âlemdeki her şey O'nun ilmi ve iradesiyle var olur. İyiliğin ya da kötülüğün seçimi ise bireylere bırakılır. Sana gelen iyilik Allah'tan, kötülük ise kendindedir lafzı insanların özgür iradeleri ile seçimlerinin sonucunda yaşadıkları elem verici durumların Allah'ın sorumluluğunda olmadığı manasındadır. Allah irade edip iyiliği ve kötülüğü yaratır. Yaratma yetisi sadece O'na aittir. İnsan ise cüzî bir iradeye sahip olması nedeniyle yaratma vasfında değildir. Allah her şeyi sebepler silsilesi ile yaratır ve insan da bu sebepler silsilesine iradesi ile katkı sağlar. Bu irade ile seçtiği durumlar neticesinde yaşayacakları olaylar netlik kazanır.

Kur'an-ı Kerim'de insanın hem düşüncesinde hem de fiillerinde özgür olduğuna dair diğer ayetlere bakacak olursak; dileyenin iman edeceği ya da inkâr yolunu seçebileceği²⁴³, inkâr yolunu seçenin kendi aleyhine, salih ameller işleyen de kendisi lehine hazırlık yapmış olacağı²⁴⁴, nefsi yaratıp onu biçimlendirene, sonra da onu kötülük ve takva kabiliyeti ile donatana yemin edilerek nefsinin kötülüklerden arıtılmasının kurtulduğu, onu kirletenin ise ziyana uğradığı²⁴⁵ ayetlerde açıkça ifade edilmektedir. Bu bağlamda Şems Suresindeki “sonra ona kötülük ve takva kabiliyeti verene” ifadesi oldukça dikkat çekicidir. Bu ifadeden anlaşılıyor ki Allah insana seçme kabiliyetini yani özgür iradeyi vermektedir. Her insana kötü olma potansiyeliyle beraber iyi olup iyiye yönelme vasfı da verilir. Bunlardan hangisinin galip geleceği, hangisinin zuhur edeceği

²⁴¹ Nisa, 78.

²⁴² Nisa, 79.

²⁴³ Kehf, 29.

²⁴⁴ Rum, 44.

²⁴⁵ Şems, 7-8-9-10.

tamamen insanın hür iradesine bırakılmaktadır. Ahlâki kötülüklerin aslında insanın kendi iradesiyle seçimleri sonucu meydana geldiği bu ayetlerle desteklenmektedir.²⁴⁶

3.2. Vicdan ve Vicdan Özgürlüğü

Vicdan kavramı Arapça kökenli olup bulma, gönül şahadeti, içten gelen duyma yeteneği, sezgi gücü, kendi kendine bilme gibi anlamlara gelir. Genel kullanımı bakımından ise eylemleri sorgulamaya iten, kötü davranışlar sergilendiğinde rahatsızlık duygusu verirken iyi eylemlerde ise mutluluk ve huzur veren, iyiyi kötüden ayırabilecek içsel yetenek, kişinin kendiliğinden ahlâki yaşantısını, eylemlerini sorgulayan iç bilinç hali, toplum içindeki moral sorumluluk bilinci olarak tanımlanabilir. Vicdan, kendi benlik şuuru, kendi inanç sitemine uygun eylemlerde bulunma hali, içten gelen bir duygu olup eylemlerimize hüküm veren bilinç, hayra ve şerre karar verme gücü, insanı oluşturan beşeri sistemlerin hepsini kapsayan bir içsel vasıf hali, natık nefsin manevi doğal bir kabiliyeti, içsel bir mahkeme olarak da tanımlanabilir.²⁴⁷

Vicdan, iyiyi kötüden, hayrı şerden ayıran bir kuvvettir. İnsan vicdan duygusuyla kendi kendini muhakeme eder. Bir insan hem kendini hem de başkalarının eylemlerini vicdan ile takdir ve tayin edebilir. Bu bağlamda vicdan, insanları kötü davranışlardan uzaklaştırıp iyi eylemlere yöneltmesiyle beraber insanların sorumluluk bilincini de geliştirir. Allah'ın kullarına bahsettiği bu duygu, ahlâk terazisi görevini üstlenmekte olup iyi davranışlar sergilendiğinde huzur, kalp serinliği şeklinde kendini gösterirken, kötü davranışlar da ise içsel huzursuzluk, azap, sıkıntı, pişmanlık vb. gibi şekillerde kendini göstermektedir. Ahlâki bilinç olarak da nitelendirilen vicdan, kısaca iyiyi kötü olandan ayırt eden, doğuştan sahip olunan iç muhakeme gücü olarak da tanımlanabilir.²⁴⁸

²⁴⁶ M. Özdemir, *İslam Düşüncesi 'nde Kötülük Problemi*, s. 331.

²⁴⁷ Musa Bilgiz, *Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri*, Beyan Yayınları, Mart İstanbul 2007, s. 13-14; Abdülvahit İmamoglu, "Vicdan Kavramının Psiko-Sosyal Tahlili", *Akademik İncelemeler Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 1, 2010, s. 128-129; Zübeyir Saltuklu, *Vicdan*, Fenomen Yayıncılık, 3. Baskı, Kayseri 2016, s. 7-12; Davut Ceylan, "Vicdan Kavramına Psikolojik ve Dini Yaklaşımlar", *İktisat Sayısı*, Sayı: 3, Yıl: 2017, s. 187.

²⁴⁸ Veyis Ceylan, *Herkes İçin: Ahlak Dersleri*, Dizgi Baskı, İstanbul 1975, s. 17; Osman Pazarlı, *İslâm'da Ahlâk*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993, s. 84-85; Hüsamettin Erdem, *Ahlâka Giriş*, Günay Ofset Basımevi, Konya 1994, s. 90; M. Bilgiç, "age.", s. 14-15; Z. Saltukoğlu, "age.", s. 8.

İbn Sinâ'nın eserlerinde vicdan kavramı direkt olarak bulunmamakla beraber ona göre insanlar iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayıracak bir zihin ve nefis ile donatılır. Beslenme, büyüme, üreme gücü olan bitkisel nefis; varlığın idrak edilmesi ve irade gücüyle hareket edilmesini sağlayan hayvanî nefis ve bu iki nefsi kendisinde toplayan, idrak, arzu ve gadap gibi üstün özelliklere sahip olan insanî nefis doğruyu yanlıştan ayırt edebilecek yetilere sahiptir. İnsanî nefis, yapma ve idrak etme olarak iki güce sahiptir. İdrak gücü de, nazarî ve amelî olmak üzere iki çeşittir. Yapma gücü (pratik akıl), insanı zihin ve düşünme yetisi ile eylemlerini yönlendiren güçtür. İnsan eylemlerini bu güç vasıtasıyla gerçekleştirirken vehim ve tahayyül güçleriyle iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırır ve tahlil eder. Bu bağlamda insanî nefis, diğer bütün nefislerin üstünde olup, insanı erdemli bir varlık haline getirmektedir. İnsan, amelî idrak gücü sayesinde neyin iyi neyin kötü olduğunu tahlil eder ve eylemlerini ona göre gerçekleştirir.²⁴⁹

İbn Sinâ'ya göre, insanî nefis, yukarı ve aşağı olmak üzere iki yöne sahip tek bir tözdür. Bu iki yön ile ilişki kurmayı sağlayan ve bu ilişkileri düzenleyen “pratik yeti” ve “nazarî yeti” olmak üzere iki yeti vardır. Pratik yeti, nefsin altındaki yan ile yani beden ile ilişki kuran ve onu yöneten güçtür. Teorik yeti ise, nefsin üstündeki yan ile yani uhrevî yönü ile ilişki kuran ve tözünü tamamlama ihtiyacına göre özgünleşen yetidir. Bu bağlamda insanın bedene ve yüksek ilkelere dönük olmak üzere iki yönü vardır.²⁵⁰

Pratik akıl, insan bedenini düşünceye dayalı olarak tikel ve özel eylemlere doğru hareket ettiren güçtür. İnsanın eylemde bulunması, bir işe yönelmesi ya da onu terk etmesi, iyiye ve kötüye inanması ve insana yönelik her türlü sanatı gerçekleştirmesi bu yeti sayesinde. Ayrıca pratik akıl, teorik akılı kullanarak beden yetilerinden etkilenmeyen ve onlara hükmeden bir yetidir. Pratik akıl, bedensel yetileri etkisi altına alarak, tabii şeylerden ve bedenden hâsıl olan kötü huylar vb. gibi bir takım içgüdüsel durumların oluşmasına engel olur. Bu bağlamda pratik akıl, bedenî istekler ve kötü

²⁴⁹ İbn Sinâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 112-113; *Dânişnâme-i Alâî*, s. 442; *En-Necât*, s. 151; Kemal Göz, “İbn Sinâ Düşüncesinde Ortak Duyu (Hiss-i Müşterek) Kavramı”, *PAU İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Güz 2018, Cilt: 5, Sayı: 10, s. 305-329, Aralık 2018, s. 312-316.

²⁵⁰ İbn Sinâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 112-113; M. Yıldız, “agm”, s. 89.

şeylerden etkilenmemek için bedenin yetilerine hâkim olarak onları etkisi altına alır. Bu etki neticesinde de iyi huylar hâsıl olur.²⁵¹

Teorik akıl ise, insan nefsinin maddeden soyut olan tümel bilgilerin izdüşümlerini alma niteliğine sahip bir yetidir. Bu yetinin düşünülür nesnelere ilişkisini kuran bazı soyutlama basamakları vardır. Bunlardan ilki duyu algısı olup, maddeyi sureti, niteliği, niceliği, konumu ve yeri ile beraber ele alır. Bu da madde ile kendisi arasında kurulan bir ilişki ile mümkün olur. Eğer bu ilişki kurulmazsa, alma ilişkisi ortadan kalkar. İkinci soyutlama basamağı hayal algısıdır. Hayal gücüyle beraber soyutlanan suret, duyununkinden daha yetkin ve tam bir şekilde maddeden uzaklaşır. Madde ortadan kalksa dahi, suret hayal yetisinde değişimde bulunur. Fakat hayal gücünde suretin varlığı, maddenin eklerinden tümüyle soyutlanmaz. Üçüncü soyutlama gücü ise vehim algısıdır. Vehim gücü, hayal algısının daha üstünde olup, onun biraz daha ötesine geçer. Çünkü vehim gücü, iyi, kötü, uyumlu, uyumsuz gibi özleri itibariyle maddeli olmayan manaları ve durumları algılar. Söz gelimi, renk, şekil, durum, konum vs. gibi durumlar maddelere özgüdür. Oysaki iyi, kötü, aykırılık, uygunluk vb. gibi durumlara maddede olma hali ilişse bile, onlar özleri bakımından maddeli olmayan durumlardır. Bu bakımdan vehim gücü, özleri itibariyle maddeli olmayan, fakat kendilerine maddede olma hali ilişebilen bu gibi manaları ve durumları maddeden alarak algılar. Dolayısıyla vehmin bu durumu, duyu ve hayal gücünden daha güçlü bir yapıda soruşturma ve daha başarılı yalın bir eğilimi göstermektedir.²⁵²

İbn Sinâ, insanın sahip olduğu yetilerle bazı sorumluluklara sahip olduğu ve onun mizacı gereğince en itidalli bir varlık olduğunu düşünmektedir. İnsan, zatında bulunan yetiler dolayısıyla sorumlu olan bir varlıktır. Bu bağlamda insan, sahip olduğu nazarî aklı ile bütün küllî bilgileri kavrarken, amelî aklı ile de fiillerini gerçekleştirmektedir. Böylelikle bilme ve yapma güçlerini kullanarak fiillerini ortaya koyar ve onların iyi ya da kötü olduğuna dair hüküm verir.²⁵³

Ona göre, insanlarda doğuştan bulunan ve iyiyi kötüden ayıran vehim gücünün üç kaynağı vardır. Bu kaynakların ilki ilâhi rahmetin verdiği ilhamlardır. Bu ilhamlar

²⁵¹ İbn Sinâ, *En-Necât*, s. 151; M. Yıldız, “agm”, s. 89.

²⁵² İbn Sinâ, *En-Necât*, s. 156-157; M. Yıldız, “agm”, s. 90.

²⁵³ H. Tokgöz, “agm”, s. 127.

doğuştan olup içgüdüsel olarak ortaya çıkmaktadır. Nefs, bu ilhamlar sayesinde iyi ve kötü olan şeyleri hissedebilir, daha önce bir tecrübesi olmaksızın zararlı ve yararlı olanı ayırt edebilir. Vehim gücünün ikinci kaynağı deneyime benzer bir yolla duyularla hissedilemeyen manalara erişebilir. Üçüncü kaynak ise, benzetmedir. Suretle beraber vehim gücü manaya yönelerek bir yargıya ulaşır. Suret ve manayı birleştirip bir yargıya ulaşan vehim gücü, tahayyül (hayal kurma) ve tezekkür (hatırlama) güçlerini de meydana getirir. Bu bağlamda vehim gücü, insanı iyiye yöneltip kötünden kaçınmasını sağlayan bir nevi içgüdüdür.²⁵⁴

İbn Sinâ'ya göre bu içgüdüsel vehim gücü bazen yanlış kararlar verebilir, bilhassa metafizik alanındaki vehimsel bilgiler geçersiz olabilir. Bunun önüne geçecek tek şey ise akıldır. Aklî bilgi, vehim gücünün üstündedir ve bir tek o şaşmaz şekilde hakikatin bilgisini verebilir. Ahlâki değerler bakımından da vehim gücü her zaman iyiye yöneltmeyebilir. Ona göre, asıl mutluluk aklîdir ve vehim gücü insanları hissi mutluluk ve lezzet açısından yanlış yönlendirebilir. Bu bağlamda derin bilgiye sahip olmayan nefsler vehim gücünün yanlış yönlendirmesiyle bazı haz verici şeylerin hakiki lezzetler olduğunu düşünebilir. Oysaki temyiz gücü yüksek olan bireyler yemek yeme, uyuma vs. gibi haz verici şeylerin ötesinde hakikî başka lezzetlerin olduğunu bilir. İnsanın eylemlerinden sorumlu olmasının gerekçesi sahip olduğu vehim gücü değil akıldır. Vehim gücü ancak akılla beraber kullanılırsa gerçek mutluluğu ve hakikî bilgiyi verebilir. İki yargı gücü olan vehim ve akıl, itidalli kullanıldığı ölçüde insanı doğru olana götürebilir. Sadece vehim gücüyle hareket etmek insanları hataya sürükleyebilirken, akıl gücü vehmin üstünde olduğu için, aklın önderliğinde vehmin kullanılması en doğru bilgi ve davranışa götürebilir.²⁵⁵ Görüldüğü üzere İbn Sinâ'nın düşünce sisteminde vicdan kavramı direkt olarak geçmemekle beraber ona göre insan, doğuştan sahip olduğu akıl ve vehim güçlerini itidalli kullandığı ölçüde gerçek mutluluğa erişebilir.

İyiye kötünden ayırt eden bir gücün varlığı düşünce ve felsefe tarihinde de araştırma konusu olmuştur. Bu çerçevede karşımıza birçok fikir çıkmaktadır. Söz

²⁵⁴ Ali Durusoy, "İbn Sinâ'da Vehim Kavramı ve İslâm Felsefesinin Diyalektiği", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28, (2005/1), S.S. 125-141, s. 126-129.

²⁵⁵ İbn Sinâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 172-179; A. Durusoy, "agm.", s. 133-135.

gelimi, Rousseau vicdanın varlığını kabul eder ve vicdan duygusunun doğuştan geldiğini savunur. *Emile* adlı eserinde bu konuyu geniş şekilde ele alır. Ona göre, dışarıdan alınan fikirler içimizde bulunan vicdan duygusu ile değerlendirilir. Bir eylem ya da fikrin ahlâka uygun olup olmadığı Tanrı'nın bahsettiği yüce güç olan vicdan ile tayin edilir. Vicdan duygusundan bağımsız olarak sadece akıl süzgecinden geçirilen bilgilerle ahlâkî doğrulara ulaşılmaz. Bu bağlamda adaletin, erdemin ve ahlâkın yegâne ölçüsü insanın ruhunda doğuştan var olan vicdandır. O, aynı zaman da kendi eylemlerimizi ve başkalarının eylemlerini değerlendiren en büyük ilkedir. İyiye yönelip kötüden kaçma sonradan öğrenilen bir şey değildir. Aksine iyiyi kötüden ayıran irade gücü doğuştan sahip olduğumuz bir yetidir. Bu yetiyle beraber insan, kendisi ve öteki insanlar arasında oluşturduğu ahlâkî sistemi geliştirir. Bu bağlamda sadece aklın önder alınması insanı yanıltabilirken vicdanın terazisi asla şaşmaz.²⁵⁶

Rousseau eserinde şu sözlerle vicdanın ne denli önemli olduğunu vurgulamaktadır: Vicdan! Ölümsüz bir göksel ses, Tanrısal iç güdü, cahillerin, zeki ve özgür insanların güvenilir kılavuzu; insanı yaratıcısına benzer kılan, kötülüğün ve iyiliğin yanılmaz hâkimi; insanın tabii doğasını kusursuz yapan ve eylemlerini ahlâka uygun hale getiren sensin. Sensiz kuralsız bir idrak ile ilkesi olmayan aklın önderliğinde sapkınlıklar içinde oradan oraya sürüklenen bir zavallı olurdum. Tanrı'ya şükür ki felsefenin o korkunç çarkından vicdan sayesinde kurtuldum.²⁵⁷

Nietzsche, insanlardaki sorumluluğun farkına varılmasını sağlayan, özgür bilinç ve insanın kendi yazgısı üzerindeki gücüne vicdan adını vermektedir. Ona göre bilinç ve vicdan, insanın sosyalleşmesine bağlı olarak gelişir ve içgüdülerin bastırılarak içerde dönüşüm ve değişime uğraması sonucu oluşur. Bastırılan içgüdüler içte değişime uğrayınca psikolojik içsel yaşam, zihinsel düşünce dünyası, hipotezler, motifler ve son olarak vicdan oluşur.²⁵⁸

²⁵⁶ J. J. Rousseau, *Emile*, (çev. Yaşar Avunç), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2011, s. 159-183; K. Ali Kahveci, "J.J. Rousseau'da Ahlâkî Vicdan ve Değeri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (1), 205-2013, s. 209; Z. Saltuklu, "age.", s. 16-17; Fazıl Karahan, "Niçin Ahlâklı Olmalıyım Sorunu ve Tasavvuftan Mükemmel Bir Cevap: Hacı Bektaş Veli Örneği", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı: 72, 2014, s. 197.

²⁵⁷ J. J. Rousseau, "age.", s. 200-201; Z. Saltuklu, "age.", s. 17; D. Ceylan, "agm.", s. 190.

²⁵⁸ Friedrich Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, (çev. Ahmet İnam), Say Yayınları, 6. Baskı, İstanbul 2013, s. 76-82; Z. Saltuklu, "age.", s. 18-19.

Heidegger'e göre, Dasein (var olma tarzı) kendi varlığını ancak en derin potansiyel olan vicdan ile ortaya koyabilir. Vicdan aslında bir kararlılık ve aydın bilince sahip olma halidir. Ona göre, fiillerin meydana geldiği an vicdan da ortaya çıkar. Bu sebepten var olmak vicdanlı olmayı gerektirir. Vicdan, insanı kendi olmaya davet eden bir güç olmakla beraber, bu güç hali kaygı ile ortaya çıkmaktadır. İnsanda kaygı olduğu müddetçe vicdan gelişebilir. İnsanın günlük işlerinde boğulmaması için vicdan her an onu uyarır ve kendi benliğine çağırır. İnsan vicdanla beraber özüne dönüp soruşturma yapar ve suçunu ve hatalarını bilir.²⁵⁹ Heidegger'e göre, Dasein'in kendi varoluşunda vardır ve yaşanacak olaylardan haber vermekten ziyade, yaşananları salt şekilde tahlil eder. Ondaki bu tahlil ve muhakeme gücü vicdandır.²⁶⁰

Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi* adlı eserinde insanın kendisini yargılamasını sağlayan, kötü eylemler yapıldığında huzursuzluk veren o duygunun vicdan olduğunu belirtir. Ona göre, insan ahlakî yasalara aykırı bir eylem yaptığında, ne kadar kendinden kaçmaya çalışsa ve yaptığına kötü olduğunu inkâr etse de içindeki vicdanı susturamayacağını farkındadır. Özgür irade ile yapılan her kötü davranış, insanın özündeki iç denetimden ve acı veren bir duygudan kaçamaz. Ahlakî olmayan her eylem bu mahkemeden geçerek kendi kendini sorgular ve iç muhasebe yapar. Çünkü vicdan duygusu, ahlakî yasalara göre kesin bir yargıya vardırıran yetidir.²⁶¹

Kant'a göre, ödev ahlâkına sahip olan bireylerde vicdanî değerler görülür. İçimizdeki yasa koyucu güç olan vicdan, Tanrı'nın da temsilcisi olabilmektedir. Ödev ahlakî salt iyi istenci barındırdığı için bu iyi istencin seçilmesinde vicdan devreye girmektedir. Bu bakımdan vicdan, ahlakî eylemlerde iyi ve kötünün sınırlarını çizmektedir. İçimizdeki vicdanî yargının hükümleri kesindir ve ahlak yasaları, dokunulmaz ve kutsal bir yasa olarak insanın benliğinde yatar. Ahlakî yasaların

²⁵⁹ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, (çev: Kaan H. Ökten), Agora Kitaplığı, Birinci Basım Eylül, İstanbul 2008, s. 288; Zeynep Hümeysra Koç, *Vicdanın Ahlaki ve Teolojik Temelleri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı (Tefsir), (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2015, s. 27; Z. Saltuklu, "age.", s. 19-20.

²⁶⁰ D. Ceylan, "agm.", s. 190.

²⁶¹ İmmanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, (çev. İoanna Kuçuradi- Ülker Gökberk- Füsün Akatlı), Türkiye Felsefe Kurumu, Çeviri Dizisi: 2, Üçüncü Baskı 1999, s. 107-109; Z. Saltuklu, "age.", s. 65-67.

doğruluğu temiz ve arı bir vicdan gerektirir. Bu bağlamda temiz bir vicdan aynı zaman da pratik aklın da bir anlamıdır.²⁶²

Sokrates'e göre Daimon her zaman hakikati söyleyen, yalnızca düştüğümüzde de vicdan yoluyla ortaya çıkan ve uyaran Tanrısal bir güçtür.²⁶³ İnsan sadece cahil olduğu için kötülüğe düşmekte ve bu cahillik de insanın aklını ve vicdanını kullanmamasından kaynaklanmaktadır. Platon'a göre, ahlâklı olmanın, bilgelik, cesaret, mutluluk gibi erdemlere ulaşmanın yolu vicdanı dinlemekten geçer. Kötülüğe ulaşmak çok kolayken, iyiliğe ulaşmak için vicdanın ve alın terinin olması gerekir. Aristo'ya göre vicdanının sesini duymayan bilgili insan, en tehlikeli insandır. Bu sebepten ötürü akli eğitmeden önce kalbi eğitmek, vicdanın sesine kulak vermek gerekir. Vicdanın yöneldiği kurallar sonradan konulan kurallar olmayıp, insanın içinde kök salmış hakiki doğrular olup daima doğru olana işaret eden adeta bir pusula gibidir.²⁶⁴

Vicdan duygusunun doğuştan bir istidat ve yetenek olarak insanda bulunduğu görüşü, eğitimcilerin bu konu üzerindeki çabalarını da artırır. Eğitimciler, insanın içinde hali hazırda bulunan vicdan duygusunun etkin hale gelmesi ve gelişmesi için birçok araştırma ve çalışma yapmaktadır.²⁶⁵

Vicdan duygusunun doğuştan değil, sonradan kazanıldığını öne süren deneyci, tekâmülcü ve toplumsalcı görüşler de vardır. Vicdanın deney yoluyla sonradan kazanıldığını savunanların başında J. Locke ve Erol Güngör gelmektedir. J. Locke vicdanın varlığını kabul etmekle beraber doğuştan bir yeti olmadığını, yaşamla beraber kazanılan bir yeti olduğunu savunur. Ona göre bir bebek boş bir zihinle doğar. Büyüdükçe çevresel deneyimleriyle beraber vicdan yetisini kazanıp geliştirir. Zihinde doğuştan gelen ideler yoktur. Söz gelimi, Tanrı'nın var olduğu bilinse de insanlarda Tanrı idesi doğuştan yoktur. Tanrı'nın varlığı çoğunluğa göre kabul edilse de herkes de Tanrı idesi başkadır. Bu bağlama göre Tanrı düşüncesi sonradan gelişen ve herkese göre

²⁶² İmmanuel Kant, *Ethica*, (çev. Oğuz Özügül), Pencere Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2007, s. 153-157; Z. Saltuklu, "age.", s. 20-21; M. Bilgiç, "age.", s. 23-29.

²⁶³ Platon, *Diyaloglar II- Theages*, (çev. Aysin Akyor), Hürriyet Yayınları, Birinci Baskı Ocak, İstanbul 1975, s. 53.

²⁶⁴ M. Bilgiç, "age.", s. 23-29; Mahmut Zengin, "Dini, Felsefi, Psikolojik Boyutlarıyla Vicdan ve Değerler Eğitimindeki Yeri", *AUID*, Cilt: 6, Sayı:10 (Haziran 2018), Sayfa: 323-345, s. 332-334.

²⁶⁵ Hans Zulliger, *Çocuk Vicdanı ve Biz*, (çev. Kâmuran Şipal), Cem Yayınevi, 2. Basım Mayıs, İstanbul 2000, s. 7-56; Z. Saltuklu, "age.", s. 33.

değişen bir ideyse, vicdanın Tanrı'nın sesi olması ve doğuştan olması da mümkün değildir.²⁶⁶

Erol Güngör'e göre vicdan doğuştan var olan bir yeti değildir. Vicdan; Tanrı, cemiyet ve kendi benliğimize dair bilgiler toplamı olup insanın iç kontrol mekanizmasıdır. Ona göre, gelişmiş bir insan olma vicdana sahip olmaya bağlıdır. Vicdanın gelişmesi için de bilhassa ebeveyn sevgisine ihtiyaç vardır. Vicdan sadece sıkı bir ahlâki terbiye ile oluşmaktadır. Söz gelimi, ailesinde dayak ve işkence gören çocuklarda vicdan duygusunun olmadığı, imkân bulduklarında aynı şiddeti başkalarına uyguladıkları görülmektedir.²⁶⁷

Vicdan duygusu ister Rousseau, Sokrates, Kant gibi filozofların savunduğu şekilde doğuştan bir yeti olsun, isterse de Locke, Erol Güngör, Spencer'in savunduğu gibi sonradan kazanılan bir yeti olsun, netice itibariyle varlığı inkâr edilemez bir duygudur. Bu yetinin olabilecek en iyi şekilde çalışması için akla ihtiyaç vardır. Nitekim vicdan, insanın hayatını düzene sokan aklın bir nevi özelleştirilmiş halidir. Diğer organlar ve yetiler gibi deney ve gözlemlerle görülemeyen bu yeti, fitrî bir yapıya sahip olduğu için akılla beraber hayata birebir uygulanır. Vicdan bu bağlamda Kant'ın amelî akli, Descartes'in nazarî aklıdır. Nazarî akıl gibi amelî akıl olan vicdan da deney öncesidir ve fiillere aittir. Vicdanın sonradan kazanıldığını savunan düşünürlere göre vicdanın değeri sabit olmayıp, zamana, kişilere ve olaylara göre değişmektedir. Bu bağlamda vicdan çağdan çağa değiştiği için görecelik arz etmektedir.²⁶⁸

Zihin, irade ve hissin birleşimi sonucu oluşan vicdan, ahlâkî eylemlerin temel belirleyicisidir. İnsan ancak vicdan yetisi sayesinde ahlâkî fail haline gelir. Doğru ve yanlışın, iyi ile kötünün nihai ölçütü olan vicdan şüphesiz ki duygu ya da duygudan daha fazla bir şeydir. Bireyler fitratlarına isteyerek aykırı davranmayacağı için, insanın doğasında olan vicdan duygusu ile erdemli ve ahlâkî davranışlar sergilenir. Ahlâkî

²⁶⁶ John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, (çev. Vehbi Hacıkadıroğlu), Ara Yayıncılık, Birinci Basım, İstanbul 1992, s. 79-38, 352-355; Yaşar Türkben, "Erol Güngör'ün Vicdan Anlayışı", *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi (TAED)*, 42, Erzurum 2010, Sayfa: 327-332, s. 328; Z. Saltuklu, "age.", s. 34; F. Karahan, "agm.", s. 197.

²⁶⁷ Erol Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, Ötüken Yayınları, 2. Basım, İstanbul 1997, s. 59-129; Z. Saltuklu, "age.", s. 36-37; Y. Türkben, "agm.", s. 328.

²⁶⁸ Z. Saltuklu, "age.", s. 50-52.

kötülük ise, insanın fitratına aykırı davranması ve vicdan duygusunun körelmesi ile meydana gelir.²⁶⁹

Farabi'nin düşünce sisteminde iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayıran temyiz gücüdür. Ona göre, natik nefis ile zihindeki temyiz gücü ortaya çıkarak güzeli çirkinden, iyiyi kötüden ayırt eder. Zihnin; duygu, hayal, içe yönelim, şuur, irade gibi yetileri ne kadar kuvvetliyse o yönde doğruyu yanlıştan ayırt edebilir. Zihnin irade ve içe yönelimi zayıfsa bireyler iyiyi kötüden ayırt edemeyip ahlâkî kötülüğe yatkın olur. Ona göre, ahlâkî iyilik orta yolu sağlayan fiiller ile mümkün olur.²⁷⁰

Netice olarak, vicdan sadece iyiyi kötüden ayırmayı sağlayan bir güç olmakla kalmayıp aynı zamanda ahlâkî düzeydeki eylemlerin toplumsal hayatta nasıl olması gerektiğini de öğütleyen bir güçtür. Vicdan aslında gönüllere yerleştirilmiş Allah'ın bir nurudur. Her insan yaratılırken O'ndan bir nur alır. İşte bu nur, vicdanın ta kendisidir. Çünkü vicdan hep iyiye yönelir. Adaletin yegâne ölçüsü olup, şuurlu insanın içinde barındırdığı bir pusuladır. Allah, bizatihi varlığının kulları tarafından bilinmesi için, kullarını yaratırken o nuru her kalbe yerleştirir. Fitratına uygun yaşayan her insan mutlaka bu vicdan pusulasıyla Rabbine ulaşan yolları bulacak güce sahiptir.²⁷¹

Kur'an ayetleri incelendiğinde de insana bahşedilen vicdanî duygu sayesinde nefsin sürekli kendini denetlediği ve bu sayede ödül ya da cezaya layık olduğu görülür. Bu bağlamda Kur'an'da geçen nefis kelimesi vicdanî yeti olarak da değerlendirilebilir. Müfessirler insanın iyiyi kötüden ayırt ettiği yetinin fitri bir özellik olarak şart olduğunu ifade eder. Kur'an'da geçen kalp kelimesi de bazı ayetlerde vicdan olarak ele alınabileceği gibi, iyi ve kötünün mücadele alanı olarak da ele alınabilir.²⁷²

Sonuç olarak İbn Sinâ'da vicdan kavramı karşımıza çıkmasa da ona göre insan, netice itibariyle iyiyi kötüden ayırt edebilecek doğuştan yetilere sahiptir. Mahlûkatın en üstün varlığı olan insan, ona bahşedilen aklını doğru yönde kullandığı takdirde iyiyi

²⁶⁹ Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi*, Say Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2017, s. 42-45; Z. Saltuklu, "age.", s. 54-55.

²⁷⁰ Farabi, *El-Medinetü'l Fâzıla*, s. 54-57; Şeref Günday, *Zihin Felsefesi*, Asa Kitapevi, 1. Basım, Bursa 2003, s. 13-21; Z. Saltuklu, "age.", s. 55-57.

²⁷¹ M. Bilgiz, "age.", s. 109-116.

²⁷² Türkan Ulucan, "İslam Geleneğinde Vicdan ve Kavramı" *USB D Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*), Cilt 1, Sayı 4, 2017 s.31-44, s. 37.

kötüden ayırt edebilmektedir. Düşünce tarihinde iyiyi kötüden ayıran güç, vicdan gibi daha sezgisel ve içsel olarak ele alınırken, İbn Sinâ'da bu gücün daha aklî bir çizgide ele alındığı görülmektedir. Aklî melekenin vehim gücünden daha üstün olduğu, vehmin yanlış kararlar verebilecekken aklın hep doğruya yöneldiği, doğuştan iyiyi kötüden, güzeli çirkinden ayırt edebilen bir yapıda olduğu ve böylelikle insanın doğru olana yönelip yanlış olandan kaçındığını savunması, İbn Sinâ'nın aklı ön planda tuttuğunun da kanıtı mahiyetindedir.

3.3. Ahlâki Kötülüğün Vicdan Açısından Değerlendirilmesi

Allah'ın kalplere yerleştirdiği bir nur ve iç muhakeme gücü olan vicdan, bireyin aklını kullanıp kendi sorumluluklarının bilincine varmasına katkı sağlar. Kendini bilen insan elbette ki etrafındakileri de bilmeye, yaşadığı topluma katkıda bulunmaya başlar. Hiçbir birey dünyaya tek başına yaşamak için gelmediği gibi sadece kendi istekleri için de yaratılmaz. Bu dünyaya gelen her insanın ilahi planda muhakkak bir görevi vardır. Âlemde meydana gelen savaşlar, tecavüzler, yalanlar, aldatmalar, şiddetler vb. gibi birçok ahlâki kötülükler incelendiğinde insanın kendini bilmemesi, ona bahşedilen akıl ve vicdanı kullanmamasından kaynaklandığı görülmektedir. İnsanın gerek şahsi gerekse diğer canlılara olan sorumluluğu hasebiyle yapacağı her eylem hem kendini hem de diğer varlıkları ilgilendirir. Nitekim Kur'an'da güzel ya da kötü bir şeye aracı olanın, onda bir payı olduğu²⁷³ ifade edilmektedir. Allah, iyi bir şey yapıldığında bunun bütünü hayrına olmakla kalmayıp eylemin faili için de hayırlı olduğunu vurgularken, yapılan her kötülüğün de sadece toplumun değil bizatihi eylemi yapanın da zararına olduğunu bildirir. Burada toplumsal sorumluluk bilinci de vardır. Nitekim Allah, bireyleri evrende tek başına yaşayan bir varlık olarak yaratmadığı için toplumsal sorumluluk açısından da mesul tutmaktadır.

Vicdan, yaptırımını güçlü bir hissiyat olmasından ötürü, fitratını bozmamış, şuurlu benlik anlayışına sahip bireylerde iyiye yönelme kötüden uzaklaşma noktasında yol gösterirken, önceden yapılan ahlâki kötülüklerin farkına varılmasına, pişmanlık duygusuyla beraber yapılan hatanın itirafına ve telafi yollarının aranmasına teşvik edici güçtedir. Vicdanın verdiği suçluluk hissi öylesine güçlü olabilir ki kötülük yapan, cezası

²⁷³ Nisa, 85.

ne olursa olsun sonuçlara katlanmak pahasına yaptığı kötülüğü itiraf edebilir. Bu itiraf bireylerin rahatlamasını ve iç huzura kavuşmasını sağlar. Bu bağlamda dünyevî mahkeme ve cezalardan önce insanın kendi içindeki o mahkeme özündeki vicdan duygusunun körelmediği bireylerde kurulur. Bu içsel mahkemeye beraber birey korkunç huzursuzluk ve rahatsızlık halini yaşar. Bununla baş edemez hale geldiğinde de sonuçları ne olursa olsun hatasını itiraf edip yaptığı kötülüğü telafi etmek için çaba gösterir.²⁷⁴

Yaptığından utanma, vicdanî rahatsızlık duyma Peygamber Efendimiz (Sallâllâhu Aleyhi ve Sellem) hadislerinde de sıkça bahsedilen bir meseledir. Bilhassa O'nun "*Utanmazsan dilediğini yap*"²⁷⁵ hadisi bu konuda vicdanın ne denli önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Şuursuzca yapılan eylemlerin sonucu pişmanlık duyma ve elemle bitmekte, insanı çok kötü durumlara düşürmektedir. Utanmazsan istediği yap düşüncesi bir yandan da insanın özgür iradesine vurgu yapmaktadır. Özgür iradesiyle kötü davranışı seçen bireyler, bu eylemlerinin sonucunda vicdan azabı yaşayıp utanç duyar ve eylemlerinden pişman olup telafi yolları arar. Bir diğer hadiste Peygamberimiz (Sallâllâhu Aleyhi ve Sellem) bir mesele hakkında kararsız kaldığında kalbe danışılmasını öğütlemektedir. Kalpte huzursuzluk baş gösteriyorsa o eylemin icra edilmemesi gerektiğini, eğer kalpte rahatlama, huzur hali oluşuyorsa meselenin eyleme dökülebileceğini belirtmektedir. Bir konu hakkında insanlarla istişare edilse de, aklın ve kalbin yatmadığı şeylerde kalbe yani vicdana danışmak eylemleri bir peygamber öğüdü olmakla beraber iyiye yönelip kötüden uzaklaşmak için insanlara bir rehber olmaktadır.²⁷⁶

İnsan varlığı gereği bir beden yönü bir de bedeninin tasarrufu altında bulunan manevi bir yönü ile dünyaya gelir. İnsan bedenle beraber dünyevî gereksinimlerini karşılarken manevi yönü olan vicdan ve nefsi ile de ilahî olanla ilişki kurmaktadır. Bu bağlamda Kur'an'da, Allah'ın nefsi en güzel şekilde biçimlendirdiği ve ona kötülük ve

²⁷⁴ M. Bilgiz, "age.", s. 122.

²⁷⁵ Ebû Abdillâh Muhammed İbn İsmâil el-Buhârî, *Sahîh-i Buhârî ve Tercümesi*, (çev. Mehmed Sofuoğlu), Ötüken Yayınları, İstanbul 1989, On Üçüncü Cilt, s. 6086; Mustafa Işık, "Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an Çerçevesinde Hayânın Evrenselliği: Utanmadıktan Sonra İstedini Yap!", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, Cilt: XVII, Sayı: 1, Sayfa: 260-288, s. 262.

²⁷⁶ Nurettin Yıldız, "Kalbine Danış", *Hadislerle Diriliş Dersi 113*, www.sosyaldoku.org/hadislerle-dirilis/113-kalbine-danis.pdf, (13.09.2018), s. 2.

takva yeteneği verdiği²⁷⁷ ifade edilmektedir. Burada Allah'ın insanları bedeni yönüyle en güzel biçimde yarattığı, daha sonra da kötülük ve takva kabiliyeti verdiği beyanı ile insanın iki yönünün olduğuna işaret edilmektedir. Bu bağlamda kalp, şuur, his ve iradenin birleşmesiyle vicdan mekanizması meydana gelerek insanın manevi yönünü oluşturmaktadır. Dünyevî arzular, istekler, nefret, öfke gibi ahlâkî kötülükler nefsin mücadele ettiği durumlardır. Vicdan ve nefis sürekli bir çatışma içine girer ve bu mücadeleyle beraber insan yücelen ya da alçalan bir varlık haline gelir. Bu da tasavvuftaki nefis mertebelerini oluşturur. Vicdanının sesini dinleyen ve nefsin isteklerine karşı koyan her birey nefsi emmâreden kurtularak daha üst mertebelere yükselebilir.²⁷⁸

İnsanın vicdanla beraber nefsini temizlerse hem kendini hem de yaratıcısını bulabileceği, nefsi arzularına uyduğunda ise hüsrana uğrayacağı Kur'an'da açık şekilde anlatılmaktadır. Vicdanın körelmesi, kalbin yaratıcıyla bağının kesilmesi anlamına gelmektedir. Böylece insan sadece akıl ve nefis ile hareket ederek biyolojik ve nörolojik bir mekanik nesne haline dönüşmektir.²⁷⁹

Kur'an'da, yapılan kötülüklerle beraber fitratın bozularak kalbin artık pas tuttuğu, iyiyi kötüden ayıramadığı ayetlerde ifade edilmektedir. Söz gelimi, Allah'ın kalpleri ve kulakları mühürlediği²⁸⁰, bu mühürlemenin sebebinin ise inkârcılıktan dolayı²⁸¹, gönderilen peygamberlere ve mucizelere inanmayıp yalanladıkları için²⁸² kalplerinin mühürlendiği ifade edilmektedir. Yine başka bir ayette kalbine mühür vurulanların artık anlayamadığı²⁸³, bir diğer deyişle artık kalbin manevi yönünün öldüğü, fiziksel varlığı devam etse bile yaratıcısıyla bağı olan manevi organının artık olmadığı ifade edilmektedir.

²⁷⁷ Şems, 7-8-9-10.

²⁷⁸ Yener Öztürk, "İnsan ve Fitrat", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Harran Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları No: 8, Şanlıurfa 1999, s. 323; İbn Sinâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 185.

²⁷⁹ Y. Öztürk, "agm.", s. 324.

²⁸⁰ Bakara, 7.

²⁸¹ Nisâ, 155.

²⁸² Yûnus, 74.

²⁸³ Tövbe, 87.

Yine bir başka ayette Allah'ın insanların kulakları ve gözlerini alıp kalplerini mühürlediğinde, artık kimsenin onları geri veremeyeceği²⁸⁴ ifadesinde kulak ve göz uzuvları aslında aklın işleyişi için gerekli olan organlar olarak ele alınırken, kalp de Allah'la irtibat kurmaya yarayan manevi organ olarak ele alınmaktadır.²⁸⁵ Bu bağlamda insanların sadece gözü, kulağı ve aklıyla insan olmadığı aynı zamanda hem fizikî hem de manevi organ olan kalbiyle de bir bütün halinde yaratıldığı görülmektedir.

Hem maddi hem de manevi organ olan kalp, fitratı ve özünü yitirirse artık o özdeki sesi duyamaz hale gelir ve kalp manevi bir hastalığa yakalanır. Kur'an-ı Kerim'de bazı insanların kalplerinde hastalık olduğu ve yalancılıklarından dolayı Allah'ın bu hastalığı arttırdığı²⁸⁶ ifade edilmektedir. Bu bağlamda kalbin fizikî bir organ olmakla kalmayıp manevi bir organ da olduğu, bu organın da kötülüklerle beraber hastalandığı ve netice itibariyle pas tutup mühürlendiği belirtilmektedir. Bir diğer ayette gözlerin körelmediği ancak kalplerin körelebildiği²⁸⁷ ifade edilmektedir. Bu ayetle de kalbin manevi bir organ olduğu, yapılan kötülükler ve günahlarla zamanla köreldiği açıkça ortaya konulmaktadır.²⁸⁸

Netice itibariyle vicdan, insanın içindeki yasa koyucu güçtür. Ahlâki değer yargılarının belirlenmesinde etkin rol oynayan, vicdan duygusu zaman içerisinde yozlaşıp körelebilmektedir. Sayısız ahlâki kötülüğün meydana gelmesinde vicdanın körelmesi, o iç sesin duyulmasına engel olan dünyevî haz ve isteklerin etkisi vardır. Vicdanın sesini duyabilmek için kalbin dünyevî arzularından uzaklaşması gerekmektedir. Kalp sadece bu şekilde içindeki o ilahi sese kulak verebilir ve hakikati görebilir. Kur'an'da Allah'a karşı gelmekten sakınıldığında O'nun kullarına hakkı batılan ayırt edecek bir güç verdiği²⁸⁹ beyan edilmektedir. İnsanlar, aklı önder alıp özgür irade ve vicdanıyla beraber Allah'ın isteği yolda giderse, ona Allah tarafından doğru olanın ilham edileceği ortaya çıkmaktadır.

²⁸⁴ En'am, 46.

²⁸⁵ Abdulvahap Yıldız, "Hz. Eyüp'ün (a.s.) Hastalıklar karşısındaki Sabrı ve Manevi Hastalıklarımız", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl:21, Sayı: 36, Temmuz-Aralık 2016, s. 139.

²⁸⁶ Bakara, 10.

²⁸⁷ Hac, 46.

²⁸⁸ Öznur Özdoğan, "İnsana Manevi-Psikolojik Yaklaşım", *AÜFD XLIX 2008*, Sayı: II, s. 77-102, s. 90-92.

²⁸⁹ Enfal, 29.

İbn Sinâ, ahlâk anlayışında insanın dünyevî yönüyle iyi ve kötü eylemlere müsait olduğu ve iyi bir ahlâka sahip olmanın, ancak nefsin istek ve arzularına karşı kişinin kendini terbiye etmesi ve “orta karar” da olması ile mümkün olabileceğini savunur. Ona göre, zihin iyiyi kötüden ayırt edebilecek yetilere sahip olsa bile, insanın bedenî yönü ve nefsi aşırılıklara müsait bir yapıdadır. İyi bir ahlâkın ve mutluluğun tek yolu ifrat ve tefritten kaçınarak eylemlerde itidalli olmaktır.²⁹⁰

İbn Sinâ’ya göre, nasıl ki bedeninin sağlıklı olması için orta karar gerekliyse kişinin ahlâklı olması için eylemlerinde de orta kararlı olması gereklidir. Kişi kendinde bir eylem ve davranışın abartılı olduğunu görürse, onu azaltarak bir dengeyi bulmalıdır. Nitekim Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed (Sallâllâhu Aleyhi ve Sellem) ifrat ve tefritten sakınarak hal ve hareketlerde itidalli olunmasını öğütlemektedir.²⁹¹ Eylemlerde nefsin istekleri ağır bastığında vicdan ve aklın ışığında bir denge hali bulunmalı ve itidalli olunmalıdır. İnsanî nefisle beraber hem bedenî yönü hem de uhrevî yönü olan insan, bedenî isteklerini akıl, özgür irade ve şuurla beraber dengeleyerek orta yolu bulmalıdır. Ahlâki değerler ve gerçek mutluluk ancak nefsin orta kararda olmasıyla gerçekleşir. Nefsin arzu ettiği ve etmediği şeyler arasında denge kurması ahlâkın ve erdemin temel ölçüsüdür.²⁹²

İbn Sinâ için itidalli olma hali, aşırılıklardan uzak durma ve eylemlerde nefsin isteklerine uymaktan kaçınma, iki zıt mizaç ve eylem arasında dengede olma yetisinin kazanılmasıdır.²⁹³ Bu bağlamda vicdan ve aklın eylemlerde orta karara ulaşmak için beraber ele alınması gerektiği söylenebilir. Sadece sezgi ve vicdanî yetilerle ya da sadece akılla hareket etmekten ziyade, ikisinin beraber ele alınarak orta yolun bulunması ahlâki değer ve gerçek mutluluk için önem teşkil etmektedir.

Ku’an’da insanların fitrat olarak İslâm dini üzerine yaratıldığı²⁹⁴ ifade edilmektedir. Nitekim Peygamber Efendimiz (Sallallâhu Aleyhi ve Sellem)’in “*Her çocuk İslâm fitratı üzerine doğar. Doğduktan sonra ailesinden dolayı Yahudi, Hristiyan vb. gibi*

²⁹⁰ G. Deniz, “İbn Sinâ’nın Ahlaka Ait Risalesi (Risale fi’l Birr ve’l-İsm), s. 231.

²⁹¹ El-Buhârî, *Sahîh-i Buhârî ve Tercümesi*, On dördüncü Cilt, s. 6395.

²⁹² İbn Sinâ, *Metafizik II*, s. 204; Gürbüz Deniz, “İbn Sinâ’nın Ahlaka Ait Risalesi (Risale fi’l Birr ve’l-İsm)”, s. 233-234.

²⁹³ İbn Sinâ, *Metafizik II*, s. 204.

²⁹⁴ Rum, 30.

dinleri seçer.” Hadisi de bireylerin ruhen ve bedenen en üstün ve en şerefli şekilde yaratıldığı, akıl, irade ve vicdan gibi yetilerle en üstün kemal derecesine ulaşabilecek donanıma sahip olduğunu belirtmektedir. Sayısız ahlâki kötülüklerin varlığı, asli fitratın bozulması ve dünyevî arzuların nefsi ele geçirerek şuursuzca hareket edilmesinden kaynaklandığı görülmektedir. Bireylerdeki bu iyilik fitratının korunması ya da bozulması öncelikle aile ortamında başlamaktadır. Ailenin dini düşünce yapısı, kültürü, eğitimi vs. birçok etken bireyin iyilik fitratının gelişmesi ya da körelmesinde oldukça önemli bir paya sahiptir.

Bireyin doğduğu andan itibaren fitratını koruması, dinini öğrenmesi ebeveynleri sayesinde gerçekleşmektedir. Bireyler öz fitratını koruduğu müddetçe en yüksek kemalâta erişebilir ve böylelikle ahlâki kötülüklerin önüne geçilebilir. Bireylerdeki bu temiz fitrat, sevgi, merhamet, vicdan gibi değerler eğitimi ailenin çocuğa tutumu, aile bireylerinin birbirine olan tutumları, çevreyle olan ilişkileri kapsamında şekillenmektedir. Söz gelimi ebeveynler birbirlerine karşı acımasız, kırııcı, hoyrat olduğu takdirde çocuk da onlardan gördüğünü alacak ve kendi karakterine katacaktır. Çevre de vicdan değerinin gelişmesinde ya da körelmesinde etkili bir faktördür.²⁹⁵

İbn Sinâ’ya göre, çocuklarda ruhsal ve bedensel sağlıkla beraber iyi ahlâk gelişmektedir. Anne ve babalar çocuklarını öfkeye, üzüntüye, korkuya maruz bırakmamalı, onlara olumsuz örnek olacak davranışlar sergilememelidir. Çocuğa olabildiğince güzel huylar aşılmalı, bu huyların zamanla kalıcı ahlaki değerlere dönüştüğünün bilinciyle hareket edilmelidir.²⁹⁶

Araştırmalara göre bireylerin kötülük yapmaya uygun ortam ve koşullarda bile ona yönelmemesi çocukluk eğitimine dayanmaktadır. Ebeveynler çocuklarına ne koşulda olursa olsun ahlâkî değerlerin çiğnenmemesi gerektiği fikrini öğrettiğinde, çocuk bu öğretileri içselleştirip hayatının her döneminde temel yaşam felsefesi haline getirmektedir. Çocuk yaşlarda sevgi ve merhamet fitratının bozulmasıyla beraber

²⁹⁵ Osman Kara, “Kur’an’a Göre İnsan Şahsiyetine Etki Eden Faktörler”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIV, Sayı: 25 (2012/1), s. 1-24, s. 14; Y. Öztürk, “agm.”, s. 326; F. Karahan, “agm.”, s. 195.

²⁹⁶ Nihat Keklik, “İbn Sina’ya Göre Çocukta ve Gençlerde Mutedil Mizacın Şartları”, *İbn Sina Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, (der. A. Sayılı) Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları VII. Dizi, s. 80 Ankara 1984, s. 253.

acımasızlık ve ahlâki bozukluk da artmaktadır. Ahlâki değer yapısı, başkalarını da düşünüp gözetmeyi ilke edindiği için, sevgi fitratı bozulmuş, acıma duygusu körelmiş bireylerden bu ahlâki davranışları beklemek beyhude olacaktır.²⁹⁷

Peki günümüz açısından bu konuya bakacak olursak çocuk yetiştirirken vicdanı önemişiyor muyuz? Bu soru oldukça mühim bir meseleye pencere açacak mahiyettedir. Günümüzde pek çok aile çocuğunu prens-prenses gibi yetiştirme amacı güderken onlara sorumluluk sahibi olmayı öğretmeyi unutup, sadece başarıyı hedefleyerek onları adeta yarış arabası haline getirir. Başarıya ulaşmak için her yol mubah felsefesiyle yetişen çocuklar, sınavdan düşük aldığı için ağlarken, bir arkadaşının kalbini kırdığında ise hiçbir elem hissetmez. Özür dilemeyi acizlik olarak görüp, daha şimdiden fiziksel ve psikolojik şiddeti kullanarak üstünlük kurma arzusu taşıyan çocuklar, küçücük yaşlarında vicdanın körelmesiyle baş başa kalır. Günümüz çocuk oyunları, filmler şiddet ve olumsuz içerikli olmalarına rağmen birçok çocuğun bunlara maruz kaldığı görülür. Bununla beraber çocuk için artık şiddet ve kötülük sıradan bir hal almaya başlar. Özellikle oyunlardaki vicdansızlık ve acımasızlıkla gelen başarı, çocuklara bilinçaltında vicdanlı ve merhametli olmadıkları takdirde başarılı olacakları fikrini oluşturabilir. Bu bağlamda vicdanı körelten yine ebeveynler ve sosyal çevre olduğu açıkça görülmektedir.²⁹⁸

²⁹⁷ Sebile Başok Diş, “Kötülüğün Sıradanlığı Karşısında Özerk Birey”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 23, Bahar 2017, s. 194-196.

²⁹⁸ Fatma Bayraktar Karahan, “Vicdan Eğitimi”, *Aile, Diyanet Aylık Dergi'nin Ücretsiz Eki*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Aralık 2017, s. 5-8.

TARTIŞMA VE SONUÇ

Evrende yaşanan sel, deprem, hastalık, kıtlık vb. gibi sayısız tabii kötülüklerin yanı sıra; savaş, yalan, tecavüz vb. gibi ahlâkî kötülüklerin varlığı, toplumları ve insanları sorgulamaya itmektedir. Dinî inanca sahip olup olmadığına bakılmaksızın birçok insan başına gelen elem verici durumları neden yaşadığını, eğer iyi bir yaratıcı varsa neden bunlara müdahale etmediğini ve kötülüğün var olmadığı bir evreni neden yaratmadığını sorgulamaktadır. İnsan, doğası gereği düşünen ve sorgulayan bir varlık olması nedeniyle yaşadıkları elem verici durumların kaynağını bulmak ve anlamlandırmak zorundadır.

Bu sorgulamalar sonucunda bazı toplumlar yaşanan kötülükleri Tanrı'ya atfederek O'nun iyi olmadığını, zalim ve adaletsiz olduğunu savunup ateizm ve deizm gibi yaklaşımlara yönelmektedir. Çalışmada, bu konu ile ilgili birçok fikir ve öne sürülen teodise çalışmaları, konunun mahiyeti ve kapsamının daha iyi anlaşılması için ele alınıp değerlendirilmektedir. Genel itibariyle Felsefe Tarihi ve İslâm düşüncesine bakıldığında, çoğu düşünür kötülükleri metafizik, fizik ve ahlâkî olarak üç başlıkta ele alarak kötülüklerin kaynağının Allah olmadığı ve onların insanlara, eşyalara izafe edilmesi gerektiğini savunmaktadır.

İbn Sinâ'nın kötülük problemine yönelik düşüncelerine bakıldığında, konuyu sûdur nazariyesi ve Allah'ın inayeti görüşleriyle açıkladığı görülür. Kötülükleri metafizik, fiziki ve ahlâki olarak üç grupta ele alan İbn Sinâ, Allah'ın varlığını ontolojik ve kozmolojik deliller ışığında kanıtladıktan sonra, O'nun inayeti ve sıfatları gereğince metafizik bir kötülüğün mümkün olmadığını savunur. Fizikî kötülüğün ise reel bir varlığının olmadığını, kötü gibi görünen olayların ilâhi planda olması gereken bir iyilik için araç olduğunu düşünür. Fakat insanlar, çoğu zaman görünenin ardındaki hakikati anlayacak yeterli aklî ve sezgisel güce sahip olmadığından dolayı başına gelen her şeyi kötü olarak nitelendirme eğilimindedir. Bu bağlamda fizikî kötülükler göreceli olup kişilere, zamana ve duruma göre değişebilir. Ona göre âlemdeki kötülükler gerçek değil izafî olarak vardır. Allah, kendi inayetiyle evreni kuşatan ve bütün varlığın bilgisine sahip olan yegâne yaratıcıdır. Bu bağlamda İbn Sinâ'ya göre âlemdeki kötülüklerin kaynağı Allah değildir.

Fizikî kötülükler İslamî noktada değerlendirildiğinde de kötü gibi görünen birçok olayın bir hikmet doğrultusunda gerçekleştiği görülür. Allah, âlemde hiçbir şeyi başboş ve amaçsız yaratmadığı için meydana gelen deprem, volkanik olaylar, hastalık, ölüm, kıtlık vb. gibi sayısız durumların ilahî planda bir hayrı olduğunu ve bir iyiliğin ortaya çıkması için yaşanan arızî bir kötülük olduğunu söylemek mümkündür. Ne var ki insan aklı, bu hayrı ve iyiliği görme noktasında yetersiz kaldığı için yaşanan olayları sadece gördüğü kadarıyla yorumlamakla yetinmektedir.

Fizikî kötülükler birer imtihan aracı olarak da ele alınabilir. Söz gelimi, Allah Yüce Kitabı Kur'an'da kullarını malları, canları, çocukları, ürünleri ile imtihan edeceğini ifade etmektedir. Bu gibi imtihan içerikli ayetlerin hemen ardından "Sabredenleri Müjdele!" ayetinin yer alıyor olması oldukça dikkat çekicidir. Bu bağlama göre meydana gelen kötülükler, insanların birer imtihanı olup, bunun bilincine varıp sabredenlerin mükâfatlandırılacakları birer sınav olarak karşımıza çıkmaktadır.

İmtihan olma insana verilen öz iradeyle bağlantılıdır. Söz gelimi, meleklerin mertebeleri hiç değişmez. Onlar da Allah'a sürekli ibadet etmelerine rağmen sabit bir mertebeye sahiptir. Çünkü onların, yenip mertebe atlayabilecek bir düşmanı, bir mücadele alanı yoktur. Fakat insan mücadele ortamında bir sürü düşman ve olaylarla baş edebildiği ölçüde kendi mertebesini kazanıp kaybetmektedir. Elmas ve kömürü nasıl ki şer gibi görünen ateş ayırıyorsa insanı da bu elem verici durumlar ayırmaktadır. Allah, insanlara akıl gücü, özgür irade ve manevi organ olan vicdan yetisini vererek, insanın kendi değerini belirleyeceği bazı merhaleleri geçmesini istemektedir. Bu bağlamda Allah'ın şeytanı ve nefsi yaratması, bazı imtihanlardan geçirmesi zulüm değil, adaletli olandır.

Fizikî kötülükler yapılan kötü eylemlerin bir cezası olarak da ele alınabilir. Söz gelimi, Nuh Tufanı'nda aşırı yağmur sonucu oluşan sel baskını ile tüm kavmin helak olması Kur'an'da ele alınan bir meseledir. Ayetlerde o kavmin Allah'ın buyruklarına uymadığı, kötülük yapan ve haddi aşan bir kavim olduğundan ötürü dünya da böyle bir cezaya çarptırıldıkları bildirilmektedir. Lut Kavmi'nin de haddi aşan ve sapkınlığa düşen bir kavim olduğu ve bu nedenle Allah'ın gazabına uğrayıp volkanik patlamayla helak olduğu ayetlerde ifade edilmektedir. Sonuç olarak fizikî kötülüklerin özü

itibariyle göreceli olduğu, iyinin ortaya çıkabilmesi için arızî olarak ortaya çıkan bir kötülük olduğu, bunun yanı sıra imtihan ve ceza aracı olarak da var olduğu söylenebilir.

Çalışmanın asıl konusu olan ahlâkî kötülöklere gelince; yalan, riya, tecavüz, şiddet, baskı vb. gibi binlerce örnek verilecek bu kötölükler kuşkusuz ki insanın özgür iradesiyle yaptığı eylemler sonucu meydana gelmektedir. İbn Sinâ ve diğler birçok düşünür, insanların özgür iradeye sahip olduğunu düşünmektedir. Çalışmada, yine bu bağlamda Allah'ın küllî iradesinin yanında insanın cüzî iradesinin var olduğu savunulmaktadır.

İbn Sinâ, insanın seçimlerinde özgür olduğunu ifade ederek, bu özgür iradenin doğru kullanılması ve toplumla beraber yaşayan insanın sosyal hayatını düzenlemesi için bir önderin gerekliliğini de vurgulamaktadır. Bu önderin faal akıl ile irtibat kuran ve herkeste olmayan özelliklere sahip, yaratıcının buyruklarını alan ve insanlara ileten bir peygamber olması gerektiğini savunmaktadır.

İbn Sinâ ve diğler birçok filozof, âlemdaki kötölükleri Allah'ın yaratmadığını savunur. Onlara göre, Allah mutlak iyiliğe ve adalete sahip olmasından ötürü kötölükleri yaratmaz. O'ndan ancak iyilik sadır olur. Fakat çalışmada, İbn Sinâ ve diğler bazı filozofların aksine insanın seçimleri doğrultusunda iyi ve kötüyü yaratanın Allah olduğu fikri üzerinde durulmakla beraber, hayrı ve şerri/kötölükleri yaratma kudreti Allah'a aitken, onu seçip kesb etmenin insana ait olduğu düşüncesi vurgulanmaktadır. Nitekim Allah hayrı ve şerri yaratan olmasının yanı sıra hayrın olmasına rıza gösterirken, şerrin olmasına rıza göstermez. Ayrıca çalışmada, yaratma ve kesb etme hususlarındaki bu ayrım ortaya konularak konu hakkındaki farklı görüşler ele alınmaktadır.

Kötülüğü yaratan mı yoksa seçen mi kötüdür? İkilemi bağlamında aslında bu konu çözüme kavuşabilmektedir. Allah'ın iyiyi ve kötüyü yarattığı, kullarının ise seçimlerinde özgür olduğu ayetlerde belirtilmektedir. Nitekim Allah, insana yapması gereken şeyleri öğütleyip, kaçınması gereken şeylerden de haberdar ettikten sonra "dilediğinizi seçin" diyerek kullarına özgür alan bırakır. Bu bağlamda Allah inayeti ile tüm evreni kuşatmakta ve kullarına da kendi alanı içinde seçim hakkı tanımaktadır.

Kulunun seçimine göre olayları yaratan Allah, bu seçimin sonuçlarından da yine insanı mesul tutmaktadır.

Çalışmada, ahlâki kötülüklerin vuku bulmasında vicdanın rolü nedir diye soruşturulduğunda, vicdanî yetisi güçlü olan bireylerin ahlâkî değer yargılarının daha güçlü olabileceği savunulmaktadır. Vicdan duygusu, Allah'ın insanları yaratırken özüne kattığı kendi nurundan bir nur, doğru yolu bulduran bir pusula, her daim iyiliğe yönelten, kötüden uzaklaştıran, iç muhakeme gücü, insanın bizatihi kendisini sürekli yargılamasını sağlayan ilâhî bir güçtür.

İbn Sinâ'da iyiyi kötüden ayıran güç olarak vicdan kelimesi kullanılmasa da, ona göre, insan iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırt edebilecek yetilere sahiptir. Bu bağlamda ona göre, insanî nefsin, yukarı ve aşağı olmak üzere yönü vardır. Bu iki yön ile ilişki kurmayı sağlayan ve bu ilişkileri düzenleyen “pratik yeti” ve “nazarî yeti” olmak üzere iki yeti vardır. Pratik yeti, nefsin altındaki yan ile yani beden ile ilişki kuran ve onu yöneten güçtür. Teorik yeti ise, nefsin üstündeki yan ile yani uhrevî yönü ile ilişki kuran ve tözünü tamamlama ihtiyacına göre özgünleşen yetidir. Bu bağlamda insanın bedene ve yüksek ilkelere dönük olmak üzere iki yönü vardır.²⁹⁹

Pratik akıl, insan bedenini düşünceye dayalı olarak tikel ve özel eylemlere doğru hareket ettiren güçtür. İnsanın eylemde bulunması, bir işe yönelmesi ya da onu terk etmesi, iyiye ve kötüye inanması ve insana yönelik her türlü sanatı gerçekleştirilmesi bu yeti sayesinde. Ayrıca pratik akıl, teorik akılı kullanarak beden yetilerinden etkilenmeyen ve onlara hükmeden bir yetidir. Pratik akıl, bedensel yetileri etkisi altına alarak, tabii şeylerden ve bedenden hâsıl olan kötü huylar vb. gibi bir takım içgüdüsel durumların oluşmasına engel olur. Bu bağlamda pratik akıl, bedenî istekler ve kötü şeylerden etkilenmemek için beden yetilerine hâkim olarak onları etkisi altına alır. Bu etki neticesinde de iyi huylar hâsıl olur.³⁰⁰

Teorik akıl ise, insan nefsinin maddeden soyut olan tümel bilgilerin izdüşümlerini alma niteliğine sahip bir yetidir. Bu yetinin düşünülür nesnelere ilişkisini kuran bazı soyutlama basamakları vardır. Bunlardan ilki duyu algısı olup, maddeyi

²⁹⁹ İbn Sinâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 112-113.

³⁰⁰ İbn Sinâ, *En-Necât*, s. 151.

sureti, niteliği, niceliği, konumu ve yeri ile beraber ele alır. Bu da madde ile kendisi arasında kurulan bir ilişki ile mümkün olur. Eğer bu ilişki kurulmazsa, alma ilişkisi ortadan kalkar. İkinci soyutlama basamağı hayal algısıdır. Hayal gücüyle beraber soyutlanan suret, duyununkinden daha yetkin ve tam bir şekilde maddeden uzaklaşır. Madde ortadan kalksa dahi, suret hayal yetisinde değişimde bulunur. Fakat hayal gücünde suretin varlığı, maddenin eklerinden tümüyle soyutlanmaz. Üçüncü soyutlama gücü ise vehim algısıdır. Vehim gücü, hayal algısının daha üstünde olup, onun biraz daha ötesine geçer. Çünkü vehim gücü, iyi, kötü, uyumlu, uyumsuz gibi özleri itibariyle maddeli olmayan manaları ve durumları algılar. Söz gelimi, renk, şekil, durum, konum vs. gibi durumlar maddelere özgüdür. Oysaki iyi, kötü, aykırılık, uygunluk vb. gibi durumlara maddede olma hali ilişse bile, onlar özleri bakımından maddeli olmayan durumlardır. Bu bakımdan vehim gücü, özleri itibariyle maddeli olmayan, fakat kendilerine maddede olma hali ilişebilen bu gibi manaları ve durumları maddeden alarak algılar. Dolayısıyla vehmin bu durumu, duyu ve hayal gücünden daha güçlü bir yapıda soruşturma ve daha başarılı yalın bir eğilimi göstermektedir.³⁰¹

İbn Sina'ya göre, insan sahip olduğu bu yetilerle bir takım sorumluluklara sahip olmasının yanı sıra, varlığının mizacı gereğince varlıklar içinde en itidalli olandır. Bu bağlamda insan, sahip olduğu nazarî yetisi ile küllîlerin bilgisini kavrarken, amelî yetisi ile eylemlerini gerçekleştirmektedir. İnsan, böylelikle yapma ve bilme güçlerini kullanarak eylemlerini ortaya koyar ve onların iyi ya da kötü olup olduğuna dair hükümler verir.

Bu bağlamda İbn Sinâ'ya göre, insan, iyiye yöneltip ve kötüden uzaklaştıran bir güç olarak pratik akla ve vehim gücüne sahiptir. Vehim gücü iyiyi ilham edebilir fakat zayıf nefisler dünyevî hazları gerçek lezzet ve mutluluk sanabilir. Oysaki akıl hakikî mutluluk ve lezzet için yegâne güçtür. Vehim gücü aklın altındadır ve ancak akılla beraber kullanılmalıdır. Dolayısıyla İbn Sinâ, hissi gücün yanılabilceğini ve bu yüzden de akılla beraber kullanılması gerektiğini savunmaktadır. Bu bağlamda İbn Sinâ'nın iyiyi kötüden ayırt eden gücü, diğer filozofların aksine daha akli bir çerçevede ele aldığı görülür.

³⁰¹ İbn Sinâ, *En- Necât*, s. 156-157.

Genel itibariyle bakılacak olursa, vicdan duygusunun kökleri içerde olup eylemi ise dışarıdadır. Eylemler arasında seçim yapmak zorunda kalındığında vicdan yetisi insanı her zaman doğruya yönlendirir. Bir eylemin ahlâkî değer yargılarına uygun olup olmadığını anlamak için insan öncelikle bilgilerine, daha sonra vicdan yetisine başvurur. Aklın ve bilginin yetersiz kaldığı yerde vicdan duygusu devreye girerek insanları iyiye yönlendirmektedir. Ahlâkî kötülüklerin çoğu nefsin istekleri ve arzuları doğrultusunda meydana geldiği için, vicdanî yetisi güçlü olan bireyler bu nefsi istekleri engelleyip iyi olana yönelebilmektedir. Bu bağlama göre, vicdan duygusunun bütün bireylerde çekirdek olarak var olduğu, çocukluktan itibaren aile ortamında, sosyal çevre ve eğitimlerle beraber gelişebileceği ya da körelebileceği düşünülmektedir.

Vicdan, doğuştan var olan bir yeti olup, her daim iyiliğe yönelten ve kötüden uzaklaştıran bir güç ise ahlâkî kötülükler nasıl oluşur? Diye sorulacak olursa, ahlâkî kötülüklerin insan fitratının bozulmasıyla ve pas tutan kalbin sesinin artık duyulmamasıyla başladığı savunulmaktadır. İslâmiyet inancına göre, herkes temiz ve sevgi fitratı üzerine doğmaktadır. Hiç kimse tecavüzcü, yalancı, sahtekâr olarak dünyaya gelmediği için bu gibi özellikler sonradan kazanılmaktadır. Doğuştan sahip olunan bu iyilik fitratının bozulmasıyla beraber ahlâkî kötülüklerin baş gösterdiği söylenebilir.

İyilik fitratı ve vicdan yetisinin temelleri çocukluk dönemiyle başlar ve gelişir. Ebeveynler ve sosyal hayatla beraber çocukların karakteri şekillenir. Araştırmalara göre, suçluların suç işleme sebeplerinin altında geçmiş yaşantılar vardır. Bu nedenle çalışmada, yanlış eğitilen çocukların ilerde ahlâkî kötülüklerle meyilli olduğu savunulmaktadır. Bilhassa aile eğitiminin vicdan gelişimi için çok önem arz ettiği düşünülmektedir.

Ahlâkî kötülükleri açıklama noktasında sadece vicdan duygusu yeterli değildir. Ahlâkî kötülüklerin alt yapısına inildiğinde elbette psikolojik, sosyolojik, fiziksel olarak birçok gerekçe vardır. Bu etkenlerle beraber fitratı bozulan ve vicdanı körelen bireylerin acıma ve merhamet duygularını kaybetmesi, aklını da bilinçli kullanmamasıyla beraber ahlâkî kötülüğün artarak devam ettiği görülmektedir. Çalışmada, iyilik fitratı üzerine doğan bireylerin özünde var olan, iyiliğe yönelten, hata yaptığında herkesten önce

kendini sorguya çeken, kaçmak istenirse de kaçılmayan, susmayan bu iç sezinin de ahlâkî kötülükleri açıklamada önemli bir yeri olabileceği savunulmaktadır. İnsan, vicdan ve aklını dengeli kullandığı ölçüde iyiyi kötüden ayırt edebilecek yetkinliğe sahiptir.

Çalışmada, ceza-i yaptırımlardan önce bireyin vicdanını dinlemesi ve aklını etkin şekilde kullanması ile ahlâkî kötülüklerden uzak durulabileceği, yapılan hatadan pişman olup telafi yolları bulunabileceği savunulmaktadır. Yapılan eylemler hem akıl hem de vicdan süzgecinden geçtiği ölçüde iyi ya da kötü olaylara sebep olacaktır. Allah kullarına, akılla beraber vicdan yetisini de vermektedir. Bunlardan birinin eksikliği ya da yanlış kullanılması, ahlâkî kötülüklerin vuku bulmasına sebep teşkil edebilmektedir. Bu bağlamda İbn Sinâ'nın ahlâk anlayışındaki eylemlerde itidalli olma düşüncesi bir bakıma akıl ile vicdanın da beraber ele alınması, yapılacak her eylemde ikisinin de etkin olması bağlamında değerlendirilmektedir. Bu sebeplerden ötürü vicdanın, ahlâkî kötülükleri açıklama noktasında bir faktör olabileceği, vicdan duygusunun geliştirilmesi ve aklın da bilinçli kullanılmasıyla, ahlâkî kötülüklerin azalabileceği düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

- Ağırman, F., Özdemir, F. R. (2012). “İslam Düşüncesinde İrade Problemi”, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 13, 2012, Sayfa: 17-26.
- Akti, S. (2017). “Gazzali ve Leibiz Optimizminden Kant’ın Otantik Teodisesine Kötülük Sorunu”, *Temaşa Felsefe Dergisi*, Sayı:6, Ocak.
- Akyol, A. (2006). “Zorunlu Varlığın Tikellere Dair Bilgisi Üzerine: İbn Sinâ-Şehristâni Merkezli Bir Tartışma”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 10, C. V, 2006/2, S.S. 111-130.
- Altıntaş, H. (1990). “İbn Sina Düşüncesinde Tasavvufi Kavram Olarak Arif ve İrfan”, *Uluslar arası İbn Türk, Harezmi, Farabi, Beyruni ve İbn Sina Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 12 Eylül 1985, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Sayı: 42, Kongre ve Sempozyum Bildirileri Dizisi: 1, Ankara.
- Ardoğan, R. (2014). “Kelam Açısından Doğal Kötülüklerin İlahi Adalet ile Bağdaşırılığına İlişkin İzahlar”, *Birey ve Toplum*, Güz, Cilt: 4, Sayı: 8.
- Arık, İ. (2007). “*John Hick’te Kötülük Problemi*”, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir.
- Ata, U. (2006). *İbn Sina’da Peygamberlik*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri (İslam Felsefesi) Anabilim Dalı, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara.
- Augustine, S. (2010). *On the Free Choice of the Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings*” (Edited by: Peter King), Cambridge University Press, New York.
- (2010). *İtirafılar*, (çev. Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayınevi, Birinci Basım, Haziran İstanbul.
- Ay, M. (2004). “Eş’ari Kelamında İnsanın Sorumluluğu” *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 17, Sayı: 2, s.s. 91-107, ISSN 1300-0373, TEK-DAV.
- Aydın, İ. H. (2008). “İbn Sina’da Erdemli Yaşam”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 29, Erzurum.
- Aydın, M. (1984). “İbn Sina’nın Mutluluk (Es-Sa’ade) Anlayışı”, *İbn Sina Doğumunun Bininci Yılı Armağani*, (Derleyen: A. Sayılı), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- (1986). “Süreç (Process) Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 27, Sayı: 1.

- (2014). *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 13. Baskı İzmir.
- Ayengin, T. (2012). “Hüsün-Kubuh Tartışmaları ve İslam Hukukunun Kökeni Üzerine” *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 16, Sayı: 53, Güz.
- Babataev, A. (2017). “Richard Swinburne’ün Kötülük Sorununa Yaklaşımı”, *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 3.
- Başok Diş, S. (2017). “Kötülüğün Sıradanlığı Karşısında Özerk Birey”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 23, Bahar.
- Bayler, Ş. (2006). *Kelamcılara Göre Hüsün-Kubuh ve Değerlendirilmesi*, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Kelam Anabilim Dalı, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya.
- Bayraktar Karahan, F. (2017). “Vicdan Eğitimi”, *Aile-Diyamet Aylık Dergi'nin Ücretsiz Eki*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Aralık.
- Besiri, A. (2018). “Kur’an’da Engelliler”, <http://arzubesiri.blogspot.com/2017/01/kuranda-engellilik.html>, (06.05.2019).
- Beyazizâde Ahmed Efendi (2010). *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadi Görüşleri*, (çev. İlyas Çelebi), M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Nu: 114, 3. Basım Ekim, İstanbul.
- Bilgiz, M. (2007). *Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri*, Beyan Yayınları, Mart İstanbul.
- Bulut, İ. (2015). “Kader-Engellilik İlişisine Kelami Bir Yaklaşım” *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, Sayı:43, Erzurum.
- Bulut, Z. (2015). “Hüsün ve Kubuh Meselesinin Ahlak Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi”, *Kelami Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 13, Sayı: 2, s. 634-654.
- Cevizci, A. (2017). *Aydınlanma Felsefesi*, Say Yayınları, 1. Baskı, İstanbul.
- Ceylan, D. (2017). “Vicdan Kavramına Psikolojik ve Dini Yaklaşımlar”, *İktisat Sayısı*, Sayı: 3.
- Ceylan, V. (1975). *Herkes İçin: Ahlak Dersleri*, Dizgi Baskı, İstanbul.
- Cobb, J. B. G., David R. (2006). *Süreç Teolojisi*, (çev: Tuncay İmamoğlu- Ruhattin Yazoğlu), İz Yayıncılık, İstanbul.
- Corbin, H. (1986-2010). *İslam Felsefesi Tarihi (Başlangıçtan İbni Rüşd'ün Ölümüne)*, (çev. Hüseyin Hatemi), İletişim Yayınları, Birinci Cilt, Birinci Baskı, İstanbul.

- Couenhoven, J. (2019). “Augustine’s Rejection of the Free-will Defence: An Overview of the late Augustine’s Theodicy” *Religious Studies* 43, 279–298 f 2007 Cambridge University, Printed in the United Kingdom.
- Çağlar, A. (1994). “İbn Sina Felsefesinde Ahlak”, *M.Ü. Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi*, Yıl: 1994, Sayı: 6, Sayfa: 29-38.
- Çağrıçı, M. (2014). *İslam Düşüncesinde Ahlak*, Dem Yayınları, 6. Baskı İstanbul.
- Çelebi, F. (2018). *Origenes ve İbn Sina’da Kötülük Problemi*, Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Antalya.
- Çelik, K. (2019). “Kötülüğün Felsefesi: Felsefi Tecrübeye Kötülük Sorunu ve Kötülüğü Haklılaştırma Olarak Teodise”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 2, Sayı: 6, Eylül, s.s. 155-182.
- Çevik, M. (2003). “David Hume’da Kötülük Sorunu” *Dini Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos C. 6, S. 25-38.
- Çubukçu, İ. A. (2019). *İslam Düşünürleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, No: 137, Ankara.
- Çüçen, A. K. (1997). “Kötülüğün Kaynağı Nedir?”, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 25, Ankara.
- Demirtaş, M. (2016). *Josiah Royce’un Din Felsefesi*, Otorite Yayınları, İstanbul.
- Deniz, G. (2014). “İbn Sina’nın Ahlâka Ait Risalesi (Risale fil’l Birr ve’l-İsim)”, *Diyanet İlmî Dergisi*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Cilt: 50, Sayı: 1, Ocak-Şubat-Mart.
- (2014). “İnsan Hürriyeti”, *Eskiye* 28, Bahar 2014, 171-176.
- Durusoy, A. (2005). “İbn Sinâ’da Vehim Kavramı ve İslâm Felsefesinin Diyalektiği”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28, (2005/1), S.S. 125-141.
- Ekiz, R. (2010). *İmam Maturidi’ye Göre Hüsün ve Kubuh*, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Sivas.
- Ebû Abdillâh Muhammed İbn İsmâîl El-Buhârî (1989). *Sahîh-i Buhârî ve Tercümesi*, (çev. Mehmed Sofuoğlu), Ötüken Yayınları, On Üçüncü Cilt, İstanbul.
- Ebû Ali El-Hüseyn İbn Abdullah İbn Ali İbn Sinâ (2004). *Risaleler* (çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbasioğlu), Kitâbiyât Yayınları, 1. Baskı Mayıs, Ankara.
- (2012). *En-Necat*, (çev. Kübra Şenel), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul.

- (2013). *Dânişnâme-i Alâî*, (çev. Murat Demirkol), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Baskı, İstanbul.
- (2013). *Kitabu'ş-Şifâ Metafizik II* (çev. Ekrem Demirli- Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul.
- (2015). *İşaretler ve Tembihler* (çev. Muhittin Macit- Ali Durusoy- Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul.
- (2010). *Hayy Bin Yakzan*, (çev. M. Şerefeddin Yaltkaya-Babanzâde Reşid), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Ebû Hamid Muhammed el-Gazali (1975). *İhyau Ulumi'd-Din*, (çev. Ahmet Serdaroğlu), Bedir Yayınevi, Dördüncü Cilt, İstanbul.
- (2002). *İhyâu' Ulûmi'd-Din*, (çev. Ahmet Serdaroğlu), Bedir Yayınevi, Birinci Cilt, İstanbul.
- (1971). *İtikad'da Orta Yol*, (çev. Kemal Işık), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.
- (1981). *Tehâfüt El-Felasife*, (çev. Bekir Karlığa), Çağrı Yayınları, Mayıs İstanbul.
- (1994). *El-Mustasfa*, (çev. Yunus Apaydın), Rey Yayıncılık, Birinci Cilt, Kayseri.
- (2019). “*El-Münküzü Min-Eddalâl*”, www.gazali.net/arsiv/be3e0c99-3.pdf (14.04.2019).
- Ebû Mansur Muhammed bin Muhammed bin Mahmud el-Maturidî (2014). *İslam İnanç Esasları (Fıkh-ı Ekber Şerhi)*, (çev. Adnan Bülent Baloğlu- Murat Memiş), Bilge Kültür Sanat Yayınları, 1. Basım, Ağustos İstanbul.
- (2017). *Kitabü't-Tevhid*, (çev. Bekir Topaloğlu), İsam Yayınları, İstanbul.
- Ebû Nasr Muhammed bin Muhammed bin Tarhân bin Uzluğ el-Fârâbî (1987). *Fusulü'l Medeni*, (çev. Hanifi Özcan), Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1. Baskı Aralık İzmir.
- (2001). *Medinetu'l Fâzıla*, (çev. Nafiz Danışman), MEB Yayınları: 1152, Ankara.
- Ebu'l-Hasan El-Eş'arî (2010). *El-ibane ve usûlü Ehli's-Sünnet*, (çev. Ramazan Biçer), Gelenek Yayıncılık, 1. Basım İstanbul.
- (2017). *Eş'arî Kelâmı- el-lüma'fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, (çev. Kılıç Aslan Mavil- Hikmet Yağlı Mavil), İz Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul.
- Erdem, H. (1994). *Ahlâka Giriş*, Günay Ofset Basımevi, Konya.

- Fahri, M. (2008). *İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş* (çev. Şahin Filiz), İnsan Yayınları, 4. Baskı, İstanbul.
- Göz, K. (2018). “İbn Sînâ Düşüncesinde Ortak Duyu (Hiss-i Müşterek) Kavramı”, *PAU İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Güz, Cilt: 5, Sayı: 10, s. 305-329, Aralık.
- Gutas, D. (2004). *İbn Sina'nın Mirası*, (çev. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, Birinci Basım Mart İstanbul.
- Günday, Ş. (2003). *Zihin Felsefesi*, Asa Kitapevi, 1. Basım, Bursa.
- Gündoğar, H. (2010). “Kur'an'da Allah'ın Mutlak İradesi ve İlmi Karşısında İnsanın İrade Özgürlüğü”, *Marife*, Yıl: 10, Sayı: 3, Kış, Sayfa: 115-133.
- Güngör, E. (1997). *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, Ötüken Yayınları, 2. Basım, İstanbul.
- Güven, A. (2009). *İslam İnanç Rehberi*, Nur Basım Yayıncılık, Temmuz Denizli.
- Harputî, A. (2012). *Kelam Tarihi*, Ankara Okulu Yayınları, İkinci Basım Ekim, İstanbul.
- Heidegger, M. (2008). *Varlık ve Zaman*, (çev. Kaan H. Ökten), Agora Kitaplığı, Birinci Basım Eylül, İstanbul.
- Herakleitos (2009). *Fragmanlar*, (çev. Cengiz Çakmak), Kabalcı Yayınevi, İkinci Basım, Kasım İstanbul.
- Hira, A. (2013). “Ebü'l-Hüseyin El-Basrî'nin El-Mu'temed Fî Usûli'l-Fıkh Adlı Eserindeki Hüsün-Kubuh Tasnifi Bakımından Fıkıh Ve Fıkıh Usulü İlmini Tanımlaması”, *Hikmet Yurdu Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, Hikmet Yurdu, Yıl: 6, C: 6, Sayı: 11, Ocak – Haziran 2013/1, ss. 201-215.
- Hume, D. (1995). *Din Üstüne*, (çev. Mete Tuncay), İmge Kitapevi Yayınları: 130, 4. Baskı Ankara.
- (2009). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, (çev. Ergün Baylan), BilgeSu Yayıncılık, 1. Baskı Ocak, Ankara.
- Inwagen, P. V. (2006). *The Problem of Evil*, Published in the United States by Oxford University Press Inc, New York.
- Işık, H. (2013). “Engellilik Sorununa Kelami Bir Yaklaşım” *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl:17, Sayı:57, Güz.
- Işık, H. H. (2017). *Muhtelif Bilgiler*, Hakikat Kitapevi Doksan Altıncı Baskı, İstanbul Temmuz.
- Işık, K. (1967). *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları LXXVI, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara.

- Işık, M. (2013). “Kitab-ı Mukaddes ve Kur’an Çerçevesinde Hayânın Evrenselliği: Utanmadıktan Sonra İsteddiğini Yap!”, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XVII, Sayı: 1, Sayfa: 260-288.
- İbn Hallikân (1843-1871). *Vefeyât el-âyân*, (trans. Baron Mac Guckin de Slane, *Biographical Dictionary*), Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, Vol 1, Paris-London.
- İbn Rüşd (1955). *Kitab-ül-Keşf*, (çev: Nevzad Ayasbeyoğlu), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.
- (1986). *Tehafüd et-Tehafüt*, (çev. Kemal Işık- Mehmet Dağ), On Dokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, Samsun.
- İhvânü’s-Safâ ve Hullânü’l-Vefâ ve Ehlü’l-Adl ve Ebnâü’l-Hamd (2012). *Risaleler*, (çev. Ali Durusoy v.d.), Ayrıntı Yayınları, Cilt 1, Birinci Basım, İstanbul.
- (2013). *Risaleler*, (çev. Abdullah Kahraman v.d.), Ayrıntı Yayınları, Cilt 2, Birinci Basım, İstanbul.
- (2014). *Risaleler*, (çev. Abdullah Kahraman v.d.), Ayrıntı Yayınları, Cilt 3, Birinci Basım, İstanbul.
- İkbal, M. (2001). *Yansımalar*, (çev. Halil Toker), Kaknüs Yayınları: 118, Günlük Serisi: 4, 1. Basım Şubat, İstanbul.
- (2017). *İslam’da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, Timaş Yayınları, 6. Baskı Nisan, İstanbul.
- İmamoğlu, A. (2010). “Vicdan Kavramının Psiko-Sosyal Tahlili”, *Akademik İncelemeler Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 1.
- Kadı Abdulcebbar (2013). *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, (çev. İlyas Çelebi), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: 14, 2. Cilt, 1. Baskı İstanbul.
- (2017). *Dinin Temel İlkeleri (el-Muhtasar fi Usûli’l-Dîn)*, (çev. Hulisi Arslan), Endülüs Yayınları, Gözden Geçirilmiş 2. Baskı, İstanbul.
- Kahveci, K. A. (2013). “J.J. Rousseau’da Ahlâkî Vicdan ve Değeri”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (1), 205.
- Kant, I. (2008). *Arı Usun Eleştirisi*, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, 2. Basım İstanbul.
- (1999). *Pratik Aklın Eleştirisi*, (çev. İoanna Kuçuradi- Ülker Gökberk- Füsün Akatlı), Türkiye Felsefe Kurumu, Çeviri Dizisi: 2, Üçüncü Baskı.
- (2007). *Ethica*, (çev. Oğuz Özügül), Pencere Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.

- Kara, O. (2012). “Kur’an’a Göre İnsan Şahsiyetine Etki Eden Faktörler”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIV, Sayı: 25 (2012/1), s. 1-24.
- Karahan, F. (2014). “Niçin Ahlâklı Olmalıyım Sorunu ve Tasavvuftan Mükemmel Bir Cevap: Hacı Bektaş Veli Örneği”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı: 72.
- Kaya, M. (2007). *İbn Sinâ'nın Metafizik Kuramı*, Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Sistematiik Felsefe ve Mantık Bilim Dalı, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Temmuz, Denizli.
- Kazanç, F. K. (1998). “Maturidi Düşüncede Kötülük (Kavramının) Kullanımları”, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 10, Samsun.
- (2008). “Kelami Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış” *Kelam Araştırmaları* 6, ss. 77-106.
- (2008). “Tanrı ve Kötülük: Kelami Düşünce Geleneğinde Kötülük Problemi Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl:12 Sayı: 35, Bahar.
- Keklik, G. (2007). *Hadis Rivayetlerinde İyilik ve Kötülük Kavramları*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara.
- Keklik, N. (1984). “İbn Sina'ya Göre Çocukta ve Gençlerde Mutedil Mizacın Şartları”, *İbn Sina Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, (der. A. Sayılı) Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları VII. Dizi, s. 80 Ankara.
- (2012). “Türk-İslam Filozofu İbn Sina (980-1037) Hayatı ve Eserleri”, *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi*, Sayı: 22-23, İstanbul.
- Koç, Z. H. (2015). *Vicdanın Ahlaki ve Teolojik Temelleri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı (Tefsir), (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara.
- Korkmazgöz, R. (2015). “Gazali'de Hüsün-Kubuh Meselesi”, *On Dokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, Sayı: 39, s.s. 31-60.
- Kubat, E. M. (2019). “Eş'ari Ekolünün Öncüsü Olarak Ebu'l-Hasan El-Eş'ari ve Kelami Görüşleri” *İslami İlimler Dergisi*, Yıl: 7, Cilt: 7, Sayı: 13 (21-47).
- Kutlu, S. (2003). *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Kitâbiyat Yayınları, 1. Baskı Ekim, Ankara.
- Kutluer, İ. (2013). *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, 2. Baskı İstanbul.
- Kuzu, A. (2015). *Çağların Lokman Hekimi Bir Filozof İbn Sina*, Parola Yayınları, İstanbul.

- Leibniz (2005). *Theodicy*, (çev. EM Huggaard), The Project Gutenberg EBook of Theodicy, Release Date: November 24.
- (2010). *Metafizik Üzerine Konuşma*, (çev: Afşar Timuçin), Bulut Yayınları, Birinci Basım İstanbul 2010.
- (2014). *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, (çev. Atakan Altınörs), Bilge Kültür Sanat Yayınevi, 1. Basım Nisan İstanbul.
- (2017). *Teodise*, (çev. Kaan H. Ökten), Cogito- Kötülük, Yapı Kredi Yayınları, Üç Aylık Düşünce Dergisi, Sayı: 86, Bahar.
- Locke, J. (1992). *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, (çev. Vehbi Hacıkadiroğlu), Ara Yayıncılık, Birinci Basım, İstanbul.
- Manafov, R. (2006). *Din John Hick'in Felsefesinde Kötülük Problemi ve Günümüz Açısından Teodise*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, (Basılmış Doktora Tezi), İstanbul.
- Mominov, K. (2007). *Süreç Felsefesinde Ahlak*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, (Basılmamış Doktora Tezi), İzmir.
- Mustafayev, N. (2011). *İbn Sina'da Kötülük Problemi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilimleri Dalı, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya.
- Mutahharî, M. (2014). *Adl-i İlâhî*, Kevser Yayınları, 2. Baskı Eylül, İstanbul.
- Nesefî, Ö. (2006). *İslam İnancının Temelleri Akaid*, Bayrak Yayıncılık, Gözden Geçirilmiş 22. Baskı, İstanbul.
- Nietzsche, F. (2013). *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, (çev. Ahmet İnam), Say Yayınları, 6. Baskı, İstanbul.
- Oral, O. (2013). "Kelam İlminde İlahi Adalet", *Kelam Araştırmaları 11*: 1, ss. 443-458.
- Öğük, E. (2015). "İslâm Düşüncesinde Şer/Kötülük Probleminin İzahına Katkı Sağlayan Etkili Öğreti: Hikmet", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 1.
- Özdemir, M. (2014). *İslam Düşüncesi'nde Kötülük Problemi*, Furkan Yayınları, 2. Basım, İstanbul.
- (2016). "Kötülük Problemine Felsefi ve Kelami Açıdan Mukayeseli Bir Yaklaşım" *Journal of Islamic Research*, 27 (3).
- Özden, H. Ö. (2015). *İbn Sina-Descartes Metafiziği*, Dergâh Yayınları, İstanbul.

- (1997). “İbn’-i Sina ve Leibniz’de Kötülük Problemi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 13, Erzurum.
- Özdoğan, Ö. (2008). “İnsana Manevi-Psikolojik Yaklaşım”, *AÜFD XLIX 2008*, Sayı: II, s. 77-102.
- Öztürk, Y. (1999). “İnsan ve Fıtrat”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları No: 8, Şanlıurfa.
- (2003). “Kelami Açıdan Hasenin/İyiliğin Allah’tan, Seyyienin/Kötülüğün Nefisten Olduğunu Bildiren Ayetin Yorumu”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 7, Sayı: 16, Yaz.
- Pazarlı, O. (1993). *İslâmda Ahlâk*, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Platon (1975). *Diyaloglar II- Theages*, (çev. Ayşin Akyor), Hürriyet Yayınları, Birinci Baskı Ocak, İstanbul.
- (1975). *Diyaloglar II- Kaharmides*, (çev. Tanju Gökçöl), Hürriyet Yayınları, Birinci Baskı Ocak, İstanbul.
- (1998). *Sofist*, (çev. Mehmet Karasan), Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, No: 835, İstanbul.
- (2001). *Timaios*, (çev. Erol Güney, Lütfi Ay), Dünya Klasikleri Dizisi:39, Şubat.
- (2007). *Yasalar*, (çev. Candan Şentuna- Saffet Babür), Kabalcı Yayınevi, Nisan, İstanbul.
- (2015). *Timaios*, (çev. Furkan Akderin), Say Yayınları, 1. Baskı İstanbul.
- (2016). *Devlet*, (çev. Furkan Akderin), Say Yayınları, 2. Baskı İstanbul.
- Rousseau, J. J. (2011). *Emile*, (çev. Yaşar Avunç), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Saltuklu, Z. (2016). *Vicdan*, Fenomen Yayıncılık, 3. Baskı, Kayseri.
- Sarioğlu, H. (1996). “İbn Rüşd’ün Bakışıyla Gazzâlî ve Felsefe”, *İlmi Araştırmalar* 3, İstanbul.
- Sunar, C. (1980). *İbn Miskeveyh ve Yunan’da ve İslâm’da Ahlak Görüşleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları: 147, Ankara Ü. Basımevi, Ankara.
- Şener, H. (2014). *John Locke ve David Hume Din Felsefesi Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, Ötüken Yayınları, Ağustos İstanbul.

- Taylan, N. (1997). “Din Felsefesinde Kötülük Problemi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 11-12, İstanbul.
- (2013). *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 4. Baskı, İstanbul.
- (2015). *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Mahya Yayınları, 3. Baskı, Aralık İstanbul.
- Terkan, F. (2011). “El-Gazali’nin İlahi İradeye Dair Argümanları ve Müslüman Filozofların İtirazlarına Verdiği Cevaplar”, *900. Vefat Yılında İmam Gazzali Milletler Arası Tartışmalı İlmi Toplantı, M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları*, No: 271, 07-09 Ekim İstanbul.
- Tokgöz, H. (2012). “İbn Sina’nın Metafizik Sisteminde İrade ve İnsanın Özgürlüğü Problemi”, *Milel ve Nihal İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 9, Sayı: 1-Ocak-Nisan.
- Tuğral, S. (2014). “Maturidi Mektebinde İrade ve İyilik-Kötülük Düşüncesinin Gelişmesinde Sadruşşeria’nın Katkısı” *Uluslar Arası Uluğ Bir Çınar İmam Maturidi Sempozyumu*, 28-30, 1. Baskı Nisan, Eskişehir.
- Turğay, F. (2006). *İbn Sina’nın Sembolik Hikâyelerinde Ahlak Felsefesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı, Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul.
- Türer, C. (2002). “Whitehead’ın Din Felsefesi”, *Din Bil. Akademik. Araştırma Dergisi* 2, Sayı: 2.
- Türkben, Y. (2009). “Kötülük Problemi: Gazali-Swinburne Mukayesesi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Yıl:14 Sayı: 21, Ocak-Haziran, Şanlıurfa.
- (2010). “Erol Güngör’ün Vicdan Anlayışı”, *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi (TAED)*, 42, Erzurum.
- Türkeri, M. (2004). “Ahlak Felsefesi Açısından Eş’ari Ulûhiyet Anlayışının Bazı Güçlükleri” *D.E.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, Sayı: XX, İzmir, s.s. 29-52.
- Ulucan, T. (2017). “İslam Geleneğinde Vicdan ve Kavramı” *USBD Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 1, Sayı 4, S. 31-44.
- Ülken, H. Z. (1976). *İslam Felsefesi- Eski Yunan’dan Çağdaş Düşünceye Doğru*, Ülken Yayınları, 3. Baskı İstanbul.
- (2007). *Türk Tefekkürü Tarihi*, Yapı Kredi Yayınları, 3. Baskı Mart, İstanbul.
- Yakıncı, C. (2018). www.haberler.com/depremin-yararlari-3311819-haberi, (30.08.2018).

- Yakıt, İ. (1993). *İbn Sina Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, Ötüken Yayınları, 2. Basım İstanbul.
- (2016). *Türklüğü Tartışılan Meşhurlar*, Ötüken Yayınları, Aralık, İstanbul.
- Yaran, C. S. (2011). *Bilgelik Peşinde: Din Felsefe Yazıları*, Ensar Yayınları, Birinci Basım Ocak, İstanbul.
- (2016). *Kötülük ve Teodise*, Vadi Yayınları, 2. Basım İstanbul.
- Yasa, M. (1998). “Eflatun’da Kötülük Problemi” , *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 10, S. 315-321.
- Yazır, M. H. (2007). *Kur’ân-ı Kerim ve Yüce Meali Renkli Kelime Meali*, (haz: Mustafa Özel), Seda Yayınları, 31 Ağustos İstanbul.
- Yıldız, A. (2016). “Hz. Eyüp’ün (a.s.) Hastalıklar karşısındaki Sabrı ve Manevi Hastalıklarımız”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl:21, Sayı: 36, Temmuz-Aralık.
- Yıldız, M. (2010). “İbn Sina’nın Kutsal Akıl Öğretisi”, *Journal of Islamic Research*, 2010; 21 (2), s.s. 83-108.
- Yıldız, N. (2018). “Kalbine Danış”, *Hadislerle Diriliş Dersi 113*, www.sosyaldoku.org/hadislerle-dirilis/113-kalbine-danis.pdf , (13.09.2018).
- Young, M.J.L. (2003). “Kur’an’da Kötülük İlkesinin Ele Alınışı” (çev. Süleyman Gezer), *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.II, Sayı: 3, s.s. 175-182.
- Yüksel, E. (2014). *Sistemik Kelâm*, İz Yayıncılık, 4. Baskı, İstanbul.
- Zengin, M. (2018). “Dini, Felsefi, Psikolojik Boyutlarıyla Vicdan ve Değerler Eğitimindeki Yeri”, *AUID*, Cilt: 6, Sayı:10, Haziran, Sayfa: 323-345.
- Zulliger, H. (2000). *Çocuk Vicdanı ve Biz*, (çev. Kâmuran Şipal), Cem Yayınevi, 2. Basım Mayıs, İstanbul.

ÖZ GEÇMİŞ

KİMLİK BİLGİLERİ

Adı Soyadı: Zöhre Yücekaya

Doğum Yeri: Malatya

Doğum Tarihi: 01.01.1993

E-posta: zohreyucekaya.4420@gmail.com

EĞİTİM BİLGİLERİ

Lise: Denizli/Akköy Lisesi (2'ncilik derecesi ile mezuniyet)

Lisans: Paü Felsefe Bölümü (2'ncilik derecesi ile mezuniyet)

Yüksek Lisans: Paü Felsefe ABD/ Türk İslam Düş. Tarihi (1'ncilik derecesi)

Doktora: Henüz yok

Yabancı Dil ve Düzeyi: İngilizce B seviyesi

