

MARMARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

SAYI: 11 - 12
1993 - 1994

İstanbul - 1997

DİN FELSEFESİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Prof. Dr. Necip TAYLAN

Problemin Mahiyeti ve Niteliği

Teolojik veya felsefi olsun, çok çeşitli Tanrı kanıtlamaları bize sonuçta sonsuz-sınırsız; ilim, kudret, irade, iyilik, inayet ve hayır sahibi aşkın bir varlığın yani Tanrı'nın varolduğunu telkin edip O'nu kanıtlama iddasında bulunurlar. Yine bu ispatlar, bütün varlığın varoluşunu ve niçin böyle olduğunu da, Tanrı'nın anılan kemal sıfatlarıyla açıklamaya çalışırlar. Bu demektir ki, iyi-kötü, hayır-şer, âlemde varolan herşey ve her olay, Tanrı-âlem ilişkisi içinde Tanrı'nın eseridir. Bu anlamda evrendeki iyilik, güzellik ve nizamı anlamak mümkündür, ancak orada çeşitli biçimlerde gördüğümüz ve bizzat yaşadığımız kötülüklerin yeri ve anlamı nedir?

İşte böyle bir problem, teolojik sistemlerin ve Tanrı'ya inananların olduğu gibi inanmayanların da önünde çok ciddi bir mesele olmuştur. Hatta inanmayanlar bakımından kötülük meselesi ateizmin en önemli dayanaklarından biri olarak daima ileri sürülmüştür. Problemin çözümünde kimileri kötülüğün reel varlığını inkar ederek sorunu görmezlikten gelirken, kimileri evrende asıl olanın hayır ve iyilik olduğunu, varolan belli nispetteki kötülüğün, estetik yapıyı tamamlamak için bulunduğunu savunmuştur. Yaygın olan bir başka yaklaşım da, şeylerin zıtları ile bilinebileceğini, kötülüğün, iyiliğin zorunlu tamamlayıcısı olduğunu, dolayısıyla, evrende iyinin varolması için mantık bakımından kötünün de bulunması gerektiğini söyleyerek, epistemolojik olarak âlemde iyiliğin bilinip takdir edilebilmesi için, belli miktarda kötülüğün orada varolması

gerektiğinden söz etmiştir. Fakat, bütün bu görüşlerin teizm karşısında ateistlerce ileri sürülen çok ciddi eleştirilere uğradığını ve sonuçta özellikle Ontolojik ve Teleolojik Tanrı kanıtlamaları için gösterilen çabaların önünde mantıksal yönü ağır basan bir tehdit oluşturduğunu da belirtmeliyiz.¹

Gerçekten de kötülük sorunu öncelikle aşkın (müteal) bir varlığı kabul etmeyen, evreni, varoluşu ve işleyişi içinde yine kendisi ile açıklamaya çalışan materyalist ve ateist görüşleri ilgilendirdiğinden daha ziyade, şöyle veya böyle bir Tanrı'nın varlığını kabul eden idealist ve teist yorumları, özellikle de bir dogmanın belirlediği herhangi bir dine ve Tanrı'ya inananları daha çok ilgilendirmektedir. Çünkü vahiy kaynaklı bir tanrı tasavvuru ve inancı, diğerlerine göre çok daha belirgin, bağlayıcı ve bunlarda Tanrı, kötülük de dahil herşeyin kendi irade ve kudretine bağlı bulunduğu, inayet ve hikmet sahibi, sonsuz merhameti olan, yarattıkları için daima hayır ve iyilik dileyen bir yaratıcı olarak tanıtılır.

İmdi, böyle olağanüstü iyimser ve insana emniyet telkin eden bir yorum ve inançla, şöyle ya da böyle, bazen iyiliklerle içiçe bazen de kendi başına gözlediğimiz ve çok zaman kendimizin bizzat yaşadığı, kısaca, inansın-inanmasın herkesin ilgili bulunduğu kötülükleri nasıl uzlaştıracamız?² Özetle söylersek, din ve Tanrı inancı önünde dolayısıyla teolojiler ve teistik iddialar karşısında en ciddi eleştirilerin başında, teorik yönden olduğu kadar pratik bakımdan da dikkat çekici olan kötülük problemi gelmektedir. Zira daha önce de kısaca değindiğimiz üzere, her türlü Tanrı inancında olduğu gibi özellikle teistik yaklaşımlarda Tanrı, bütün yetkin sıfatlarla donatılmıştır. Buna göre Tanrı, tek yaratıcı olduğu gibi, iyilik ve inayet sahibi, müşfik, herşeyi bilen, herşeye gücü yeten ve yaratan vb. dir. Böyle bir yorum Tanrı'nın kötülükleri de bildiği, istediği ve yarattığı anlamını doğal olarak içermektedir. İşte burada, Tanrının anılan bu sıfatları nasıl oluyor da evrendeki kötülüklerle örtüşebiliyor sorusu zorunlu olarak akla gelmektedir.*

Bu mühim probleme, Kelam, Tasavvuf, Felsefe ve Fıkıh gibi İslâm düşüncesinin ana disiplinlerinin oluşumunda birinci derecede kaynaklık eden Kur'an açısından bakacak olursak, problem biz insanlar bakımından yine bütünüyle çözümlenmiş olarak görünmemektedir. Çünkü

1. Brian Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, s. 16vd, Oxford, 1982. Ayrıca bkz. John Hick, *Philosophy of Religion*, s. 40; J. I. Mackie, *The miracle of Theism*, s. 150vd.

2. David Hume, *Din Üstüne*, s. 77-78.

* J. L. Mackie, *The Miracle of Theism*, s. 150vd.

Kur'an bize canlı-cansız varlıklar âlemini, birbirine sağlam bir biçimde bağlı kuvvetlerden oluşan bir kozmos diye beyan eder ki bu, Tanrı'nın herşeyin kaynağı olan kudretini yine O'nun Tanrısal hikmetine ayrılmaz bir biçimde bağlı diye göstermesi anlamına gelir.³ Nitekim Kur'an bize "Bütün hayrın Allah'ın kudretinde bulunduğunu, O'nun herşeye kâdir olduğunu"⁴ beyan eder. Bu durumda, bütün mahiyeti ile hikmet olan Tanrı'nın dilemesinin hayır olduğu sonucu çıkıyor, ancak en genel görünüşü içinde yaşadığımız çeşitli türden kötülükleri, böyle bir netice ile nasıl uzlaştıracamız? Şerrin izafi olduğu, onu değiştirebilecek hatta ortadan kaldıracabilecek güç ve imkânların varolduğu gibi sosyolojik ve psikolojik bakımdan pratik sonuçları olan yani kötü sanılan şeyin ötesinde, iyiliğin aranmasını içeren yorumlarla da problemin aşılamayacağı ortadadır. Kısaca; ister dinlerin dogmatik yorumları açısından, ister İbn Sina ve Leibniz'in fevkalade iyimser yaklaşımı ile isterse de âlemin niçin varolduğu sorusu yanında, onun, neden çok çeşitli kötülüklerle dopdolu olduğunu soran Schopenhauer'ın dehşetli kötümser felsefeleriyle olsun herhalde kötülük bir problem olarak inanan-inanmayan bütün insanlığın önünde, hep olageldiği gibi gelecekte de en çetin bir problem olarak kalacaktır. Dahası, mü'minin inancını tehdit edecek, inanmak isteyen de yolunu kesecektir.

Tanrı kanıtlamaları, teistik iddia ve argümanlar bize; iyi, herşeye gücü yeten, hikmet sahibi ve yarattıklarına inayeti olan bir Tanrı tanıyor ama, evrende çeşitli tarzlarda ortaya çıkan kötülüğün varlığını da bir gerçek olarak görüyoruz. Bu durumda, bir yandan özellikle teistik anlayışlarda Tanrı'ya yüklenen sıfatların, olgular dünyasıyla ilişkisini kurmak güçleşmektedir. Çünkü mesela, yukarda gördüğümüz Tanrı'ya atfedilen sıfatlarla evrende gördüğümüz kötülükler ters düşmekte, bu da sözü edilen sıfatların fonksiyonel olmadığı anlamına gelmektedir. Diğer yandan da mantıksal bir çıkmazla yani şöyle bir akıl yürütmeye karşı karşıya bulunuyoruz demektir:

Şayet Tanrı iyi ise, kötülükleri önlemeyi istemeli değil midir?

Tanrı'nın gücü herşeye yetiyor, her şeyi o yaratıyorsa, kötülükleri önlemeli, yaratmamalı değil midir?

Oysa, çeşitli biçimlerde ortaya çıkan kötülüklerin varlığı bir realitedir.

O halde, O'nun herşeye gücü yetmediği gibi, O, mutlak iyilik ve inayet sahibi de değildir gibi sonuç çıkmaktadır. Yani, yukardaki öner-

3 Muhammed İkbâl, *İslamda Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, s. 96-97.

4 Al'i-İmran, 26.

melerden herhangi birini reddetmek, Tanrı'nın mutlak kudret ve iyiliğini reddetmek olmaktadır.

-Görülüyor ki, böyle bir akıl yürütmeye göre teistik anlamda bir Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün varlığı mantık bakımından çelişik ve çelişkilidir. Yani, burada Tanrı'nın varlığı kötülüğün olmamasını, kötülüğün varlığı da Tanrı'nın varolmamasını gerekli kılmakta, dolayısıyla mutlak kudret ve iyilik sahibi bir Tanrı kavramı ile kötülükler arasında mantıkî bir çelişki sergilenmektedir.⁵

Kötülük problemi ile çok yakından ilgilenmiş olan David Hume'un, meseleyi ortaya koyuş biçimi artık klasikleşmiştir:

Tanrı, kötülüğü önlemek istiyor da, gücü mü yetmiyor? O halde O güçsüzdür.

Gücü yetiyor da önlemek mi istemiyor? O halde O iyi niyetli değildir.

Hem gücü yetiyor hem de iyi niyetli ise, bunca kötülük nasıl varoluyor?⁶

Yukardaki bu argümanlardan ateistler daima Tanrı'nın varolmadığı gibi bir sonuç çıkarmaya çalışmıştır. Zira, eğer burada mantıksal bir çelişki bulunmadığı söylene bile böyle bir durum Tanrı'ya inanmamak için bir gerekçe olarak görülmüştür. Çünkü, özellikle etkin teolojilerde (Hristiyan ve İslâm ilâhiyatı) Tanrı'nın insanları sevdiği ve koruduğu ifade edilir ki, bir teist için böyle bir Tanrı kavramı da zaten kaçınılmazdır. Fakat, Tanrı'nın insanlara karşı olan sevgi ve merhametinin teminatı nedir? Bu sevgi bir garanti ise, bu niçin ve neye karşı verilmiştir? Bir kimse "Tanrı yoktur, Tanrı insanları sevmiyor" derse, ona ne denebilir?

Sonuçta kötülük problemi karşımıza özellikle Tanrı'nın sıfatları bakımından, bir yandan mantıksal bir problem, diğer yandan da Tanrı kanıtlamalarında bir engel olarak daima ileri sürülmektedir.

Problemin Yorumu

Felsefe tarihinin antik döneminde bütün icaplarıyla teistik bir Tanrı inancı ve bağlayıcı dogmatik bir teolojinin henüz bulunmadığını biliyoruz. O nedenle, anılan dönemin kötülük problemine yaklaşım biçimini

5 Richard Swinburne, *The Existence of God*, s. 200-201.

6 David Hume, *Din Üstüne*, s. 165.

gereği gibi belirlemek mümkün olamadığından, sadece birkaç hususa dikkat çekmekle yetiniyoruz.

Eflatun, *Timaios* diyalogunda şöyle der: "O halde oluşla evreni yaratanın, onları neden yarattığını söyleyelim. Yaratan iyi idi, iyi olanda da hiçbir şeye karşı hırs uyanmaz. Hırs uyanmadığından herşeyin de elden geldiği kadar kendine benzemesini istedi. Bilge insanların kanaatine göre oluşun, evren düzeninin en esash ilkesi budur, biz de bu kanaati emniyetle paylaşabiliriz. Gerçekten, Tanrı herşeyin elden geldiği kadar iyi olmasını, kötü olmamasını istediğinden hareketsiz olmayan, kuralsız düzensiz bir hareket içinde olan, gözle görünen şeylerin bütünü ald; düzenin her bakımdan daha iyi olduğunu düşünerek, onu düzensizlikten düzene soktu. Ama herşeyden üstün olanın yaratacağı nesnenin, en güzel nesne olmamasına imkân yoktu ve yoktur. Biraz düşününce farkına vardı ki, gözle görünecek şekilde yaratılmış şeylerden, hiçbir zaman zekası olan bir bütünden daha güzel, zekasız bir bütün çıkamaz. Bundan başka hiçbir varlıkta ruh olmayınca, zeka bulunamayacağını da anladı. Bu düşüncenin sonunda zekayı ruha, ruhu da bedene koydu ve *evrene özü bakımından mümkün olduğu kadar iyi bir eser yaratırcasına şekil verdi*. İşte bu temel, yakın düşünüşe göre gerçekten bir ruhu, bir zekası olan bu evrenin, bu canlı varlığın, Tanrı kayrasıyla yaratıldığını söylemek gerekir."⁷

Bu pasajda ve aynı diyalogda evren hakkında ileriki sayfalarda verilen⁸ fikirlerin bizim için asıl önemi; daha sonra kurulacak olan dogmatik teolojilerde ve özellikle 18. ve 19. yüzyıllarda Batı felsefesinde kötülük problemi etrafında alevlenecek olan tartışmaların tarihi boyutunu göstermesi bakımındandır. Zira, özellikle burada bulduğumuz Tanrı; "iyi idi" ve "evrene özü bakımından mümkün olduğu kadar iyi bir eser yaratırcasına şekil verdi" önermelerinin içeriğinin hemen daima konu ile ilgili tartışmaların odağında yer aldığı görülecektir.

-İnsanlığın önünde bir mesele olarak kötülük üzerine, yerleşik din ve Tanrı inancına aykırı biçimde ilk cüretli yorumlara yine Antik dönemde Epikouros (M.Ö. 341-270) da rastlanır. Materyalist bir ontolojinin sonucu olarak burada evren, Tanrıların iyi niyetinin hiç görülmediği, her türlü kötülüklerle dolu bir sahne olarak yorumlanır.⁹ Daha sonra Plotinus (öl. M. S. 270) kötülüğü, maddenin özelliğine bağlamış ve bu görüş daha sonraları kötümser yorumlarda hep etkili olmuştur.

7 Eflatun, *Timaios*, s. 24-25.

8 age, s. 28-31.

9 Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 89-90, İst., 1964.

Kötülük probleminin, salt bir felsefeden daha çok teolojiler için neden önem arzettiğini, gerekçeleri ile birlikte daha önce belirtmiştik. Batı düşüncesi tarihinde felsefeden teolojiye geçiş sürecinin en dikkate değer simalarından olan Augustinus'un (354-430) şer meselesine yaklaşımı ve onun teodisesi Hristiyan teolojisi tarihi adına, kendinden sonraları için de bir çıkış noktası olması bakımından çok önemli bulunmaktadır.¹⁰ Augustinus'un Tanrı'da tespit ettiği nitelikler arasında O'nun; iyilik, Hikmet, Sevgi ve Mutlak Kudret ve İrade olması vasıfları başlıcalarını oluşturur. İşte, Tanrı'yı salt iyilik ve sevgi olarak niteleyen böyle bir yaklaşım da esasen kötülük problemini karşımıza çıkarmaktadır.

Augustinus'a göre iyilik, varlığın bizzat cevheridir yani iyilik varlıkta arızî olarak bulunmaz. Varlık, gerçek olduğu kadar da iyidir ve Varlık denmeye layık olan sadece Tanrı olduğundan, zorunlu olarak Tanrı iyidir.¹¹ Kötülük varlıkla ilgili değildir yani hiçbir nesne kötü olmayıp, herşey evrendeki Tanrısal harmoninin bir parçasıdır. Böyle bir yaklaşım, bildiğimiz gibi Tanrı kanıtlamalarında daha ziyade *Nizam* ve *Gaye* kanıtını ifade eder. Ancak, bu kanıtın karşılaştığı en büyük güçlük de kötülük problemidir ve yeryüzündeki kötülüklerden Tanrı'yı sorumlu tutanların argümanlarını, Hume'un klasikleşmiş formülünde bulduğumuz gibi genelde bir dilemma biçiminde temellendirdiklerini görmüştük. Böyle bir durum, ünlü ikilemin hangi önermesinin sonucu olursa olsun yani Tanrı'nın ister gücü yetmediğinden, isterse iyi niyetli olmamasından kaynaklansın, problemin bu biçimde ortaya konmuş olması, yeryüzündeki kötülükler nedeniyle Tanrı kavramının itibarını zedelediğinden, bunun ortadan kaldırılması gerekir. Çok iyi bilindiği üzere böyle bir görev, birinci derecede Tanrı'yı bütünüyle ve olabildiğince belirleyen ve Tanrı-alem ilişkisinde O'nu, yegane etkin sebep olarak ortaya koyan *teistik anlayışı* ve dolayısıyla bu Tanrı kavramı etrafında dini bir doktrin oluşturan teolojilere düşmektedir.

İmdi, Hristiyan teolojisinin ilk ve etkili kurucularından olduğunu gördüğümüz Augustinus'a göre evrende iyiliğin yanında kötülüğün de bulunması bir nizamsızlığı değil, nizamı doğurur ve kötülük, kâinatın yapısına bu düzenin tamamlayıcı ve zorunlu parçası olarak katılır. O nedenle kötülük, Tanrı'nın iyilik ve kudretine zarar vermediği gibi, O'nun bu niteliklerinin daha açık bir biçimde algılanmasına yardım eder, dolayısıyla savunulması gereken Tanrısal bir kusurdan söz edilemez. Zira

10 John Hick, *Philosophy of Religion*, s. 42.

11 Zeki Özcan, *Augustinus'ta Tanrı ve Yaratma*, (Basılmamış Doktora Tezi) s. 32, Bursa, 1992; Ayrıca bkz; John Hick, *age*, s. 43vd.

Augustinus, kötüye kullanılan iradeden ve onun sonucu olan fiilden ayrı, kendi başına bir kötülüğün varlığını da kabul etmez. Evrende kötülük insanla birlikte varolmuş yani insan tarafından işlenmiştir. *Nizam* ve *gaye* kanıtını eleştirenlerin iddia ettiği gibi ister mikro ister makro planda olsun, vasıtalarla gaye arasında bir nizamsızlık yoktur çünkü her tabii varlık iyidir. Kötülüğün ilâhî nizamda bulunması meselesine gelince; yarattıklarında nizamı seven bir Tanrı'nın, düzeni içinde sevmediği kötülüğe müsaade etmesi, çelişkili olmakta değil midir sorusu akla gelebilir. Bunun cevabı şudur: Önce; Tanrı'nın kötülüğü sevmemesi, onu kâinatın düzenine hiç koymamasını gerektirmez. Zira, kötülüğün de bir düzeni vardır ve bu da Tanrı tarafından sevilmemektedir. Onun için, kötülük evrenin nizamının dışında değildir. Bu mantıksal zorunluluğun, gerçeklik dünyasıyla ters düşmediği toplumda gözlenebilir. Mesela, bir cellat iğrenç ve zalim diye görülebilir ama ne kadar kötü görünse de suçluların cezalandırılmasına yaradığı için, toplum düzeninin bir parçası olduğundan toplum ve hukuk düzeninde onun da bir yeri vardır.¹²

Kötülük problemi İslâm düşüncesi tarihinde de özellikle kelim ve felsefe ekollerinde her yönü ile konu edinilip tartışılmıştır. Konunun orada bu kadar önem arzemesi, bir yönü ile İslâm inancının adl-i ilâhî (teodise) kavramına atfettiği önemle ilgili olduğu kadar, diğer yönü ile inkarcı çıkışlar olarak Dehriyye ve Seneviyye'nin ilâhî hikmet anlayışına karşı şer problemindeki tutumuyla ilgilidir. Nitekim, adı ilhad kavramıyla özdeşleşen dehri "İbnu'r-Ravendi" (H. 3. yüzyıl), kendisine nispet edilen *Kitabu't-Ta'dil ve't-tecvir'de*, ilâhî hikmet ve adaleti, şer problemi istikametinde sorgulayıp işlerken, *mâteryalist* ve *ateist* bir tutum sergilemiştir.¹³ Burada sadece bu ekollerin temsilcileri diyebileceğimiz mühim simaların problemle ilgili görüşleri verilecektir.

Felsefi-dini bir cemaatin adı olarak bilinen ve h. IV., m. X. yüzyılın ikinci yarısında Basra'da kurulan *İhvan-ı Safa* (Temiz Kardeşler) *Topluluğu*, içinde İslâmî unsurların da bulunduğu eklektik bir görüşü sergilemektedir. Dönemlerinin felsefi, bilimsel ve dini malumatının bir sentezini vermeyi amaçlayan Risalelerinde, kötülük problemini de ele almışlardır. Burada kötülük problemine; "Evrende esas olan hayırdır, kötülük gibi görünen şey ve olaylar dikkatle incelendiğinde, onların evrenin bütüncül yapısı içinde bir amaç ve hikmeti gerçekleştirmek için bulunduğu-

¹² Zeki Özcan, age, s. 114vd.

¹³ el-Hayyat, *Kitabu'l-İntisar*, s. 12, (nşr. N: S. Nyberg) Beyrut, 1957; Ayrıca bkz; Abdurrahman Bedevi, min *Tarihi'l-İlhad fi'l-İslam*, s. 37, 71; İbrahim medkur, *Fi'l-felsefeti'l-İslamiyye*, c. I, s. 80vd.

nu anlarız. Yoksa, Tanrı özellikle kötülük gayesi ile bir eylemde bulunmaz" biçiminde özetleyebileceğimiz iyimser bir görüşle yaklaşmışlardır. Zira, Mübdi (Tanrı) bakımından ilk yaratma (ibda') itibarıyla kötülüğün aslı yoktur. Hakîm olan Tanrı, âlemi en iyi bir tertip ve nizam içinde yaratmış olup, en küçükten en büyüğüne kadar her cüz, Tanrı'nın hikmetini ve evrendeki salahı sergilemektedir.¹⁴ Tanrı, evrende hayırları inayetin bir eseri olarak yaratmıştır. Esasen Tanrı, yarattığı âlemle ilişkisini bir an bile kesmez, ancak onu, içindeki irtibatları ve bütünlüğü ile kavramalıdır. Nitekim, varlığı bir bütün olarak kavrayan, şeyler ve olaylar arasındaki irtibat, nizam ve kanunu değerlendirebilenler, evrenin gerçekleri hakkında doğru bilgiye ulaşır ve giderek hidayeti, basireti ve kesin (yakînî) bilgisi gelişir. Bunun sonucunda da o kimsenin Tanrı katındaki değeri artar. Bunun aksine, evrendeki varlık ve olayları parçalar (cüziyyat) ve fertler halinde kavramaya çalışan kimse, çıkmaza girer, giderek şüpheleri ve sıkıntısı artar, sonuçta da Tanrı'dan uzaklaşmış olur.¹⁵ Mesela; dünyada günahsız ve suçsuz çocukların acı çekmesi, iyi insanların belâlara ve birçok kötülüğe maruz kalması, kötülerin nimetler içinde bulunması, bir sürü zararlı hayvanın bulunması gibi kötülükler, evrenin külli nizamı içinde düşünülmez de ayrı ayrı değerlendirilecek olursa, bu yaklaşım insanı şüphe, kötümserlik ve inkâra götürebilir. Bunun doğal sonucu da evrenin bir sahibinin, hikmetli bir kudretin (Tanrı) inayetin bulunmadığı, aksine orada rastlantıların geçerli olduğu, bir yaratıcı varsa bile yarattıklarından habersiz bulunduğu yani cüzilerle ilgilenmediği gibi bir anlayış olacaktır.¹⁶ Görülüyor ki *İhvan*, saf bir düşünceden ibaret olan, yalnız kendini bilen ve düşünen, evrendeki cüzilerle ilgilenmeyen peripatetik Tanrı anlayışını ve esasen Tanrı-âlem ilişkisinde bütün *Deistik* yaklaşımları reddetmiş görünüyor.

Anlaşıldığı kadarıyla, alemdeki kötülüğü arızı ve izafi diye değerlendirdiğini gördüğümüz *İhvan*, insan da dahil canlılar âleminde kötülükleri üç grupta toplar:

- 1- Yalnız canlılarda gördüğümüz acı ve elemeler.
- 2- Canlılardaki birbirine düşmanlık eğilimleri.
- 3- Kasıt ve iradeye bağlı olarak ortaya çıkan kötü fiiller.¹⁷

Buna göre, hayvanlarda gördüğümüz açlık elemi, onların beslenmesini, vurma ve yaralama gibi davranışlardan doğan elemeler, onları telef

14 *İhvanu's-Safa, Resail, IV, s. 72-73.*

15 *İhvanu's-Safa, age, III, 504-506. s.*

16 *İhvanu's-Safa, age, III, 507.*

17 *Resail, III, 476.*

olmaktan korur. Görülüyor ki birer kötülük olan bu tür elemeler, Tanrısal inayet ve hikmetin evrende varolduğu ilkesine uygundur. Çünkü, canlılar dünyasında düşmanlık ve kavgadan doğan elemeler, ilk bakışta kötülük gibi görünüyorsa da, türlerin varlığını sürdürmesine yardım ettiği için hayırdır.¹⁸

İhvan'a göre insanla ilgili olan yani iradeye bağlı bulunan hayır ve şerler ahlaki boyutludur. İyi düşünen kimse, şerlerin sebebinin; dünyaya aşırı rağbet, iktidar hırsı ve dünyada ebedileşme arzusu olduğunu anlar.¹⁹ Kötülüğün yorumunda metafizik bir açıklamaya da başvuran *İhvan*'a göre; tabiatın işleyişini anlayamayanlar, ondaki bütün oluşları Tanrı'ya nisbet etmişler, sonuçta da şüpheye düşmüşlerdir. Zira, her bir fiil faili gerektirir, onlar faili göremeyince bütün fiilleri Tanrı'ya izafe etmişler ama, mesela, suçsuz çocukların ölümü, iyilerin kötülüğe maruz kalması, hayvanların telef olması, hastalık ve açlık gibi kötülükleri de bizzat müşahâde etmişlerdir. Ancak bunları Tanrı adına uygun bulmayarak, doğuştan diye anlamışlar, sonuçta bu eserleri kimi şansa ve rastlantıya, kimi yıldızların tesirine, kimi de Tanrı'ya bağlamıştır. *İhvan* ise bu durumların hepsini, Tanrı'nın kurduğu ve yaptığı gibi küllî-felekî nefsin kuvvetleri olan cüz'î nefslerin fiilleri olarak gördüklerini, fiillerden hayır olanların, hayra ait olan cüz'î nefse, şer olanların da şerre ait nefslere nispet edilmesi gerektiğini söyler. Böylece sevap ve mücazat da buna göre gerçekleşecektir.²⁰ Bir de cihat emirleri ve mesela el kesme gibi şeriatın koyduğu cezaların anlamı nedir, bunlar birer kötülük değil midir denecek olursa, *İhvan* bu gibi durumlara toplumların yararı, kısaca umumi maslahat ve salah yönünden bakar. Augustinus'da gördüğümüze benzer biçimde bunların toplum düzeni için gerekli olduğunu savunur. Oruç gibi ibadetlerdeki güçlükler de bireyin, dolayısıyla toplumun yararınadır.²¹

Sonuç olarak *İhvan*'ın kötülük probleminde, sünni doktrinin "hayır da şer de Allah'tandır" biçimindeki görüşünü paylaştığı, kenuyu Tanrı'nın hikmetine bağladığı söylenebilir.

Mütekellim-Feylesuf bir sima ve ilk İslam filozofu diye zikredilen Kindi (185-801?/ 260-873?) kelimadan felsefeye geçişin sınır taşı olarak, alemdeki nizam, tertip ve onun en güzel, en iyi olarak yaratılmış olduğundan söz eder. Böyle bir nizam, onun yaratanının hikmetine delalet eder demektedir.²²

18 *Resail*, III, 478.

19 *Resail*, I, 356.

20 *Resail*, II, 130.

21 *Resail*, III, 366.

22 Kindi, *Resailü'l-Kindi el-felsefiyye*, I, s. 215.

İslam düşüncesi tarihinde *İhvan-ı Safa*'nın müstakil bir ekol olarak, *Kindî*'nin de felsefe ile kelim arasında bir yerde değerlendirilmesi gerektiği göz önüne alınır, kötülük probleminin felsefe bakımından bir felsefi sistem içinde tartışma konusu edinilmesini ilk defa *Farabi*'ye (öl. 950) borçlu olduğumuzu söylemeliyiz. İbn Sina (öl. 1037) ise mesaisinde probleme çok daha geniş yer verecektir. Önceden şunu belirtmeliyiz ki, *Tanrı-âlem* ilişkisinde *Feyz* ve *Sudûr* teorisine bağlı kalan bu Meşşâî filozoflarda kötülük problemi umumi bir çerçeve olarak iki temel ilke içinde yorumlanacaktır.

1- *Esasen kötülük*; hayrın eksikliği, gerçeği itibarıyla hayır, kısaca varlığın yetkinliği demektir. Yani kötülüğün reel bir varlığı bulunmayıp onun nispi ve göreceli bir varlığından söz edilebilir. Buna göre; *sebeb* (illet), *sebebi olduğu şeyden (ma'lul) daha tam ve yetkindir*. O nedenle *Vacibu'l-Vücut* (Tanrı) en yüce kemal sahibi olduğundan,²³ kendisinden sudûr eden *İlk Akıl*'dan yetkindir. *İlk Akıl* da *diğer Akıllardan* daha tamdır. Böylece sudûr, hiyerarşik bir düzen içinde aşağı doğru iner ve hayrın azalması devam ederek madde alemine kadar iner yani kötülük, varlıkta yetkinliğin giderek azalmasını ifade eder. Bu demektir ki, *ontolojik nizamda ve kozmosta en az yetkin olan maddedir*. Ama buradaki eksiklik de mutlak anlamda kötülük olmayıp, hayra nispetle bir eksiklik tir. *Bu durum, kuvvetli ışığı olan bir lamba ile yanan bir mumun yanyana bulunmasına benzer. Bunlar karşılaştırıldığında, mumun ışığı lambaya göre karanlık diye değerlendirilebilir*.

2- *Kötülük, varlığa sonradan ilişen bir şeydir ve bize göredir*, dahası, onun külli varlığın nizamında bir yeri hatta gerekliliği vardır. *Tanrı* (Evvel), önce felekleri tedbir eden *Akıllar*'ı, sonra insanı, hayvanları, madde alemini vb. varetmiştir. İşte bu âlemde çok hayır ve iyilik, az kötülük vardır. Çünkü bu âlem feyz derecelerinde *süfli* (aşağı) bir durumda bulunur ve değişmeyi kabul eder. Bu âlemde az şerden dolayı çok hayır terkedilemezdi. Esasında hayır olan yağmurun bazan felaketlere sebep olması buna örnek olabilir.²⁴

Kısaca belirttiğimiz bu çerçeve, *Farabi*'nin şer konusundaki görüşünü de içerir. Filozofumuz, *oluşlar dünyası olan bu âlemimizin en iyi biçimde tasarlandığını, inayet, adalet ve hikmete uygun bir şekilde yönetildiğini belirterek, orada bir kusur ve adaletsizliğin bulunmadığını söylerken, teodisesini iyimser bir tavırla sergiler*. Onun bu optimizmi, ontoloji-

23 Farabi, *et-Ta'likat*, s. 11.

24 Hüsamuddin Alusi, *Hıvar, Beyne'l-felasife ve'l mütekellimin*, s. 31.

sinin doğal bir sonucu olup, filozofa göre, *âlemlerdeki hayır ve iyilik ilk sebeptendir*, çünkü *herşey O'na bağlıdır, bir başkasının varlığı da O'na bağlı olana bağlıdır*. Bu hiyerarşi sonuna kadar gider. Böylece varlık sudur nazariyesi ile hiçbir güçlük olmadan Bir'den, mükemmel bir nizam içinde ilâhî rızaya uygun olarak çıktığından "iyi ve adaletlidir".²⁵ Çünkü "Bütün âlemi idare edip döndüren Bari (celle celalühü)'dir. O'nun inayeti en küçükten en büyüğe kadar bütün âlemi kuşatmıştır. Âlemin bütün cüzleri ve onların durumları en sağlam ve en uygun bir biçimde yerleştirilmiştir, herşey yerli yerindedir. Biz bunu organların yararlarını açıklayan ilimlerden öğrenebiliriz".²⁶ Kısaca *Farabi'ye göre evren bir kozmostur, birlik ve bütünlük arzeder*. Onun sanki tek bir şey gibi bir amaca doğru faaliyeti, bu birlikle mümkün olabilmektedir. Evrende oluşan herşey adalete uygun olup, zulüm (cevr), bozukluk ve uyumsuzluk yoktur.²⁷ Kötülük, asla mevcut değildir, bu evrendeki herhangi bir şeyde de yoktur. İlke olarak ifade edersek, *kötülük, varlığı insan iradesi ile olmayan herhangi bir şeyde asla mevcut değildir, aksine onların hepsi iyilik (hayır) tir*²⁸ biçimindeki yaklaşımı ile *filozofun metafizik kötülüğü kastettiği anlaşılmaktadır ki bu, insan iradesinin asla karışmadığı durumları ifade eder*.

Ancak bütün bunlar Farabi'nin, evrende kötülüğü bir vakıa olarak görmediği anlamına gelmez. Çünkü, oradaki oluşlar ve insanın durumu; iyilik-kötülük, sevimli-sevimsiz, yararlı-zararlı, güzel-çirkin vb. çok çeşitlidir.²⁹ Filozofun burada nitelediği kötülük ve eksiklikler, "doğal" diye bilinen şerlerdir. İnsanın işlediği ahlaki kötülüğün kaynağı pek belli olmakla birlikte, bu da bedenli varlık olmasından, dolayısıyla bedeninin nizamı kabul edemeyişinden doğmuş olabileceği gibi kötülüğün çıkışında insan iradesinin de payı vardır. Nitekim mutluluğun (es-saade) zıddı olan bedbahtlık (eş-şeka) ve kendisiyle mutsuz olunan herşey, kötülüğün iki türü olarak ortaya konup bunların zıddı olan iki şeyin de "iyilik" olduğu söylenirken, bütün bunların iradeye dayanan fiiller olduğu belirtilir.³⁰

Sonuç olarak, Farabi'ye göre hayır ve nizam evrende bizzat kastedilip amaçlanan birşeydir. Kötülük ise varolmaları zorunlu olan bir takım şeyler ve durumlarla ilgili olup, bunlar hayırdır ve insanların onlara uy-

25 Farabi, *Füsulü'l-Medeni*, s. 60; *Arau ehli'l-medineti'l-Fazile*, s. 57, (A. Nasri Naderk) Beyrut, 1985.

26 Farabi, *Kitabu'l-Cem' beyne re'yeyi'l-Hakimeyn*, s. 103.

27 Farabi, *Kitabu'l-mille*, 45; *Ihsau'l-ulum*, s. 122-123.

28 Farabi, *Füsulü'l-Medeni*, s. 59-60.

29 Farabi, *Faziletü'l-ulum*, s. 10.

30 Farabi, *Füsulü'l-medeni*, s. 59; Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s. 121.

ması zorunlu olduğu için, dolayısı ile kastedilmiştir.³¹ Varlıkta bulunması gereken kötülükler görecelidir ve değişen (süfli) âlemle ilgili bulunmaktadır. Öte yandan bu kötülüklerin arızı olarak yararları da vardır. Çünkü, kötülükler olmasaydı, iyilikler çok ve devamlı olmazdı. Eğer, gerekli olan biraz kötülükten kaçınarak, çok iyilikten vazgeçilirse bu durum, kötülüğün artmasına sebep olur.

Filozofumuzun bütün bu felsefi yaklaşımlarını onun, Tanrı-âlem ilişkisine dair görüşlerinde³² bulduğumuz ve İslâm'ın "Amentü İlkeleri" içinde yer alan "Her şey ve oluş Allah'ın kader ve kazası ile, kötülükler de O'ndandır"³³ formülüne bağladığını söylemek isabetli olsa gerektir.

Kötülük problemine optimist yaklaşımı ile İbn Sina emsali içinde en çok dikkat çeken bir islam filozofudur. "*İlahî Hikmet*" ve "*inayet*" kavramlarını, kötülük probleminin yorumunda esas alan filozofumuz bu kavramları ontolojisinde bütün şeylerin ve fenomenlerin kaynağı olarak kabul ettiği Tanrı'nın İlim, Hayır ve Cömertlik (Cud) gibi sıfatlarıyla irtibatlandırıp, iyimser bir tavır sergileyecektir.

İmdi, İbn Sina'ya göre Tanrı, önce kendi zatını bilir, herşey O'ndan taşar (feyz) ve O'nun bilgisine uygun olarak gerçekleşir. Bu demektir ki Tanrı, imkanlar dünyasını ve oradaki hayır nizamını bilir ve bu bilgiye uygun olarak mümkün âlem en yetkin biçimiyle kendisinden taşar. İşte bu, Tanrı'nın hikmetinin eseridir. Hikmetli bir belirlemeyi ifade eden evren, o sebeple tam bir kozmostur, onda şaşırtıcı bir düzen ve açık bir hükmün sergilendiği görülür. Evren, bir tedbirin ve düzenleyicinin eseridir. Madde, bitkiler ve hayvanlar dünyasındaki olağanüstü durum, bir rastlantının sonucu olamaz. Bu durum, Tanrı'nın ezeli ilmi ile kastettiği hayır ve yetkinliğin sonucudur yani *evrensel nizam Tanrı'nın ilminde içkindir, buna inayet de denir*.³⁴ Bu anlamıyla Tanrı-âlem ilişkisinin en önemli yönünü oluşturan İneyet; Tanrı'nın kuşatıcı bilgisine uygun olarak âlemin en güzel biçimde bulunduğunu ifade eder.³⁵ Felsefe tarihinde Tanrı'nın adaletini ve âlemin mevcut durumunu anlatmak için kullanılan *Teodise (adl-i ilâhî)* terimi de bunu ifade eder.

Fakat burada *Zorunlu Varlık* (Tanrı)'ın kötülüğün sebebi olmadığı sonucu çıktığına göre, kötülük için başka bir sebep aramak gerekmez mi

31 Farabi, *ed-Deavi'l-Kalbiye*, s. 11.

32 Geniş bilgi için bkz; Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 125vd.

33 Farabi, *Uyunü'l-mesail*, s. 64.

34 İbn Sina, *İlahiyat*, II, s. 414-415; *Necat*, s. 320; *İşarat*, III, s. 137vd.

35 İbn Sina, *İşarat*, IV, s. 729 (nşr. Süleyman Dünya), Kahire, 1957; *et-Ta'likat*, s. 159.

sorusu akla gelebilir. Filozofumuz böyle bir sorudan uzak durur. Zira ona göre iyilik ve kötülük birbirinden farklı iki tabiat olmayıp, hayır ve iyilikle *Varlık*'in aynı olduğu söylenince, kötülük de iyilik sınırlarına girer yani onlar *Varlık* kavramında birleşmiş olurlar. Bu da demektir ki *Fail*, varlığın iyilik ve hayra iştirakine engel değildir ve evrende şayet kötülük varsa bu, *münfail* olan varlıktaki bir istidat eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Mesela, ateş hayat için gerekli bulunduğu için iyidir, fakat bazı durumlarda zararlı olabilir ve o zaman kötü gibi görünür. Oysa ateş iyilikten ibaret olan görevini yapması ve amacına ulaşması için, sadece arızî olarak ve cüzî bir kötülüğe sebep olabilir. Onun esas olan iyiliğini ve yararını görmeyerek, arızî ve cüzî zararından dolayı onu yok etmeye çalışmak saçmadır. Zira ateşin bu tür zararı bir kötülük ise de, onun yaratılışındaki esas amaç kötülük olmadığından bu durum, hayrın mutlak olduğunu sarsacak nitelikte değildir.³⁶

Tanrı'nın hikmeti, bizim eylemlerimizde gözettiğimiz bir amaca benzemez. O, tamdır ve O'nun iradesi ilmidir. Varlık da bu bilgiye uygun olarak en iyi nizam üzere bulunur. Evrendeki yetkinlikler Tanrı'nın inayet ve iradesinin eseridir.³⁷ Doğal sebepler denilen kanunların ilkeleri de esasen Tanrı'nın bu inayetinden başka bir şey değildir.³⁸ Böylece varlık nizamı, içindeki yeri bakımından evrendeki bütün varlıklara lâıyk bulunduğu hayır ve iyiliği eksiksiz vermesi Tanrı'nın cömertliğinin sonucu olur.³⁹ Fakat bu yorum, evrende şöyle veya böyle bir kötülüğün bulunmadığı anlamına mı gelmektedir?

İbn Sina evrende eksiklikler, cehalet, elem ve kederler, kuraklık, hastalıklar ve kıtlık gibi kötülükleri görüp, işitip ve bizzat yaşadığımızın farkındadır yani kötülüğün mevcudiyetini temelden reddetmez. Daha sonra Leibniz'de de göreceğimiz gibi kötülükleri mahiyetleri bakımından *Doğal*, *Ahlakî* ve *Metafizik* diye üç kısımda ele alır. Evrende kötülükler çeşitlidir:

a- Bilgisizlik, zayıflık ve yaratılıştaki eksiklik gibi birer nakîse anlamında olanlar.

b- İyiliğe aykırı ve onu engelleyen elem, keder, maddî ve manevî anlamdaki acı türünden kötülükler. Mesela, bir acı nedeniyle insan bazı iyiliklerin ortaya çıkmasını engelleyebilir. Keza, güneş ışığına ihtiyaç du-

36 İbn Sina, *İlâhiyat*, II, s. 420-421.

37 İbn Sina, *et-Ta'likat*, s. 16-19; *İşarat*, III, s. 298-299; *Risaletü'l-arşiye*, s. 29.

38 İbn Sina, *İlâhiyat*, II, s. 439.

39 İbn Sina, *İlâhiyat*, II, s. 368-369.

yan şeylere bulutun engel olması da böyledir. Ancak, bunlar da aslında kötülük değil, göreceli olarak, belli bir şeye göre kötülüktür.

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

İyilik ve kötülük, ortaya çıkmaları bakımından dört kategoride toplanabilir: Buna göre var olan herşey ya sırf iyi ya da sırf kötüdür. Ya bir yönden iyi ya da bir yönden kötüdür. Bu türde de ya iyilik kötülüğe üstündür ya da ikisi eşit durumdadır. Böylece, şöyle bir sonuç ortaya çıkar:

1- Mutlak anlamda iyi olan Yüce Tanrı ve O'na yakın olan aktif akıllar (el-ukul'ü-faale) sırf iyidir.

2- Mutlak anlamdaki kötülüğün, varlık alanına çıkması ilâhî hikmete aykırı düştüğü için imkansızdır.

3- Varlıkta kötülüğün iyiliğe üstün gelmesi ya da onların eşit bulunmaları da imkansızdır. Çünkü az bir iyiliği elde etmek için, çok kötülüğü kabullenmek bizzat kötülük demektir. Bu da ilâhî hikmete uygun düşmez.⁴⁰

4- İyiliğin kötülüğe, hayrın şerre üstün bulunması ise evrende çok rastlanan bir durumdur. İlâhî hikmete uygun olan da budur.⁴¹

Mesela, ateş ve suyun sayısız yararları yanında, yanma ve boğulmaya da sebep olması birer kötülüktür. Fakat bu gibi durumlar nadirattandır ve umumi varlık nizamında pek de önemli değildir. Şayet su ve ateşin kötülükleri yararlarından daha fazla olsaydı ya da onlar tabiatlarının gereğini yapmasalardı, o zaman varediliş hikmetlerine ters düşerler, dolayısıyla da varlık alanına çıkmazlardı. Çünkü, İbn Sina'ya göre iyilik varlığın, kötülük de yokluğun temel karakteridir.⁴²

Burada görülüyor ki İbn Sina bir yandan evrende reel kötülüğün varlığını kabul ediyor, diğer yandan da inâyet ve hikmet sahibi, mutlak

40 İbn Sina, *İlâhiyat*, II, s. 415; *Necat*, s. 320; *Risaletü'l-arşîye*, s. 39.

41 İ. Sina, *İlâhiyat*, II, s. 420-421; *Risaletü'l-arşîye*, s. 39-40.

42 İbn Sina, *Necat*, s. 324.

iyi olan Tanrı'yı ontolojisinin temeline koyuyor. Bu durum bir çelişki değil midir? Filozof bunun farkındadır ve çözümü için çaba sarfeder. Evrendeki kötülükler ilâhî hikmet ve inayetle çelişmez. Çünkü, önce bu kötülükler sadece *Ay-Altı âlemde* rastlanan durumlar olup, semavî âlemler tamamen iyilik ve hayırdır. Varlığın bütünü içinde *Arz*'ın yeri ise çok küçüktür. Öte yandan *Ay-Altı âlemdeki* şerler de sadece fertlere ve yalnız belirli durum ve zamanlarda iliştiğinden, türler korunmuş demektir. Onun için az bir kötülükten dolayı çok hayrı terketmek olmaz. Şayet böyle olsaydı, işte o zaman kötülük olurdu.⁴³ Fakat burada da, Tanrı mutlak iyi olduğuna göre, cüzleri ve fertleri de iyi yapabiliirdi gibi bir itiraz akla gelmektedir. Evrende kötülüğün çoğunlukta olduğu söylenecek olursa, İbn Sina buna katılmaz. Kötülüğün çok olması ile çoğunlukta olması farklı şeylerdir. Mesela hastalık yaygın olabilir ama hakim değildir.⁴⁴ Kısaca; kötülüklerin varlığının Tanrı'dan olduğunu söylemek, kainatın iyi, hikmetli ve orada inayetin bulunduğunu söylemekle çelişik düşmez. Çünkü evrende iyilik kötülüğe daima üstündür ve nedenle *Ay-Altı âlemde*, olandan daha mükemmeli mümkün değildir. "Bütün varlık alemi, olabilecek en iyi alemdir".⁴⁵

Sonuç olarak İbn Sina, kendi ontoloji ve kozmoloji görüşüne uygun olarak ve *Ehl-i Sünnet doktrinine* ters düşmeyen bir biçimde, *hayrı* ve *iyiliği* olduğu gibi *kötülüğü* de *Tanrı'ya* bağlar, kötülüğün O'ndan sudûrunu bir eksiklik olarak görmez. Ashında, bir iyilik nizamı olan evrenin küllî yapısında kötülüklerin de bir yeri vardır. Eğer evrende iyilik ve kötülükler (salah ve fesad) birlikte bulunmasaydı, onun nizamı tam olmazdı. Onlardan sadece biri bulunsaydı, o zaman başka bir âlem olurdu. İyilik ve kötülüğün birlikte bulunması, evrenin nizamı için gereklidir.⁴⁶

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

43 İbn Sina, *İlâhiyat*, II, s. 417; *Necat*, 321-322.

44 İbn Sina, *Necat*, s. 326; Cemil Saliba, *min Eflatun ila İbn Sina*, s. 127.

45 İbn Sina, *İlâhiyat*, 418-420; *Risaletü'l-arşiye*, s. 37-38; *Risaletü'l-Adhaviyye*, s. 95, Kahire, 1949.

46 İbn Sina, *fi Sirri'l-kader*, s. 303, (Hasan Asi, *et-Tefsiru'l-Kur'ani* içinde).

rak, biz ise parçalar halinde kavrar ve biliriz. O sebeple İbn Sina, evrendeki hayır ve şerrin hikmetini anlama bakımından insanın, Hakk'ın hikmetini kavrayamayacağını savunur. İnsana iyi-kötü, güzel-çirkin, yararlı-zararlı farkını ayırtma yeteneği verilmiştir ama ilâhî hikmetlerin sırrını anlama yeteneği verilmemiştir. Nitekim biz insanlar evreni ve olayları kendi sınırlı kavrayışımız ile yorumlarız, oysa Tanrı, kendisinin bildiği külli kanunlar koymuştur ki, *dinî terminolojide* buna "*İlâhî Kaza*" denir. Kötülük denilen şey, esasen bu *ilâhî Kaza*'nın gerçekleşmesi sırasında, *Ay-Altı âlemde* cüz'î ve ferdî bir biçimde ortaya çıkmasıdır ve bu da "*İlahi Kader*"dir. Evrende hakim durumda bulunmayan kötülükler, sonsuz yetkinliklere zarar verecek ve ebedî hayırları engelleyecek derecede değildir.⁴⁷

Kötülük konusundaki görüşlerini tanıtmaya çalıştığımız ve ontolojisinde Tanrı'nın en yüce kemal sahibi, her şeyin kaynağı ve O'nun ilmi konusundaki görüşleri, *İbn Sina'yı Tanrısal bir determinizme* götürmüştür. Böyle ilâhî sıfatları özellikle irade sıfatını ilâhî ilme irca demek olan ve ilâhî irade ve ihtiyarı dikkate almadığı gerekçesiyle doğal olarak, en başta Gazzali ve sünni doktrinin savunucusu kelamcılar tarafından eleştirilecektir. Zira Gazzali'ye göre, felasife, varoluşu ve varlıktaki nizamın sebebini Tanrı'nın Zatına ve O'nun hayır nizamı hakkındaki ilmine bağlamışlardır. Yani, Tanrı'nın iradesini, ilminin bir sonucu saymışlar, dolayısıyla ilahi kudret de ilâhî bilgiye irca edilmiştir. Keza o burada Aristo'dan olduğu kadar, bütün Helenistik felsefeden de uzaklaşmaya başlar ve ontolojisinde İslami doktrin ile olabildiğince uzlaşmış görünür.

İslam düşüncesi tarihinde, felasifenin kötülük problemi ile ilgili görüşlerinin bütünlük içinde görülebilmesi ve bir mukayeseye imkan verebilmesi bakımından, kronolojik tertip içinde İbn Rüşd'ün (520-1126/595-1198) konu ile ilgili görüşlerini tanımamız gerekir. Sistemi bakımından İslam nassının çerçevelediği bir inanç ve düşünce yapısı içinde yer alan filozofun, kötülük problemine yaklaşımı, dogmalar ve akli spekülasyonlar içinde bulunduğunu göreceğiz.

İbn Rüşd, söz konusu problemin yorumunda, bir yandan büyük saygı duyduğu Aristoteles felsefesi, diğer yandan da Farabi ve görüşlerindeki paralelliklere bakılırsa özellikle İbn Sina olmak üzere, Meşşai seleflerinden etkilenmiş görünmektedir. Öte yandan hayır-şer, husn-kubh'un tayini meselesinde aklın değil de bunları şeriatin belirlediğini esas alan *Eş'ariyyeyi*⁴⁸ eleştirmesi de onun *Mu'tezileye* yaklaştığını gösterir.

47 İbn Sina, *İlâhiyat*, II, 422, 439-440; *İşarat*, IV, s. 736.

48 Şehristani, *Nihayetü'l-ikdam fi ilmi'-Kelam*, s. 370, Kahire-tarihsiz.

Kitabu'l-Keşf'inde İbn Rüşd, *Cevr* (zulüm) ve *Adl* (adalet) başlığı altında konu edindiği kötülük problemini, *Eş'ariler*'i eleştirerek ele alır. Söz konusu bu iki kavramın tamamen Tanrı'ya isnad edilip edilemeyeceği gibi iki esas tartışma konusu, problemin aslını oluşturur. *Cevr* ve *Adl*'in Allah'a isnadı hususunda *Eş'arilerin* yaklaşımı filozofumuza göre, hem akıl hem de şeriat bakımından garib bir anlayıştır.⁴⁹ Çünkü onlar filozofumuza göre bu konuda dinin aksini belirttiği bir görüşe sahiptirler. Zira onlara göre bu iki kavram bakımından, duyulurlar âlemi ile metafizik alem arasında bir benzerlik yoktur. Duyulurlar âlemindeki *Cevr* ve *Adl*, şeriat tarafından tayin edilen birtakım sınırlamalarla belirlenir. Buna göre bir kimsenin şeriat bakımından *adl* diye kabul edilen bir fiili yapması durumunda *Adil*, *Cevr* diye kabul edilen bir fiili işlediğinde de *Cair* (zalim) olacağı görüşündedirler. Böylece, fiillerinde sorumlu olmayan ve şeriatin belirlemesi altında bulunmayan Allah'ın, fiillerinde insanlar gibi *Cevr* ve *Adl* keyfiyetinden söz edilemeyeceğini iddia ederler.⁵⁰ "Kim salih amel işlerse bu kendi lehinedir, kim de kötülük yaparsa bu da aleyhinedir. (Yoksa), Rabbin kullara asla zulmedici değildir".⁵¹ "Şüphesiz Allah insanlara hiçbir şekilde zulmetmez; fakat insanlar kendilerine zulmederler".⁵²

Kötülük probleminde *Eş'arilerin*, Allah'ın hiçbir fiilinin *Adl* ve *Cevr* ile nitelenemeyeceğini söylediklerini savunan İbn Rüşd, yukardaki ayetlere dayanarak, Allah'ın fiillerinde *cevr* ve *zulmün* bulunamayacağını, O'nun bütün fiillerinin mutlak anlamda *adl* ile nitelenebileceğini ileri sürerken, hayır olan *Adl*'in ve kötülük olan *Cevr*'in alemde esas itibarıyla mevcut olduğunu benimser. Yani, âlemde şerrin reel olarak varolduğu artık hem nakil nem de akıl bakımından tesbit edilmiştir. Böylece âlemde şerrin reel varlığı ortaya konunca, teolojileri zor bir yorum sıkıntısına soktuğunu gördüğümüz problemle fizofumuz da karşı karşıyadır. Zira, özellikle dogmatik dinler, dolayısıyla İslam İlâhiyatı Tanrı-âlem ilişkisinde; inayet sahibi, Rahman, Rahim ve Hakim olan bir tanrı iyilik ve kötülüğün, hidayet ve dalaletin de yaratıcısıdır. "İşte, Allah böylece dilediğini sapıklıkta bırakır, dilediğini de doğru yola hidayet eder".⁵³ "Eğer dilesaydık, herkese hidayetini verirdik".⁵⁴ "...O, kullarının küfrüne razı ol-

49 İbn Rüşd, *Kitabu'l-Keşf*, s. 234.

50 İbn Rüşd, *Kitabu'l-keşf an menahici'l-edille*, s. 234.

51 Fussilet, 46.

52 Yunus, 44.

53 Müddesir, 31.

54 Secde, 13.

maz".⁵⁵ "Allah işlediğinden sorumlu tutulamaz, onlar ise sorguya çekileceklerdir".⁵⁶

Görüldüğü gibi bu durumda, Kur'an'da bir yanda Allah'ın mutlak adil olduğu beyan edilirken yine O'nun dilediğini hidayete erdirip dilediğini de dalalette bıraktığını beyan eden ve yanyana konduğunda anlamca çelişik bir durum arzeden bu tür ayetlerin uzlaştırılması ve yorumu nasıl mümkün olacaktır? İbn Rüşd'e göre bu gibi ayetlerin zahirlerine hamledilmesi mümkün olmadığından, onların aklın gereğine göre te'vil edilip uzlaştırılması gerekir.⁵⁷ Sözü edilen ayetler daha çok kulların hidayete ermesi veya dalalette kalmasıyla ilgilidir. Oysa, herşeyi yaratan Tanrı olduğuna göre, O'nun hidayete eremeyen insanlar yaratması nasıl açıklanacaktır?

İbn Rüşd, bu gibi muhtemel sorulara ve genel anlamda evrende kötülüğün varlığı problemine yaklaşırken, biri dogmatik, diğeri rasyonel olmak üzere iki yönden cevap bulmaya çalışır. Ona göre, önce bu âlem mümkün âlemlerden biri olmayıp, yegane âlemdir. Orada kötülüğün varlığı İbn Sina'nın da dediği gibi- ilâhî hikmetin bir gereğidir. Zaten başka türlü olsaydı zulüm olurdu.⁵⁸ Ama teolojilerde çokça rastladığımız bu tür bir cevabın, insan zihnini ne derecede tatmin ettiği daima tartışmaya açıktır.

İbn Rüşd'ün kötülük problemine rasyonel yaklaşımı biraz daha doyurucu görünmektedir. Filozofun verdiği örnek şöyledir: Yararlı gıdaların hasta bedenlere faydası olmadığı gibi, doğru bilgiler ve iyi öğütler de bazı kimselere fayda vermez. Vahyi ve peygamberi tanıdığı halde bazı kimselerin sapıklıkta kalması bunun gibi bir durumdur. Kötülük problemine yaklaşımında filozofumuzun başvurduğu akılcı yorum, daha önce değindiğimiz gibi İbn Sina'nın da çıkış noktasını oluşturan görüştür. Buna göre; âlemde iyilik kötülüğe nispetle daima üstündür. Kötülük de umumi olmayıp sadece fertlere ilişir ve fert, cinse göre nicelik olarak pek de önemli sayılmaz. Oysa bizim hükmümüzü ekseriyete göre vermemiz gerekmektedir.⁵⁹

Problemın yorumunda İbn Rüşd'ün dikkat çekici bir örneği de şöyledir: Biz, evreni bir bütün olarak incelersek, onun tek bir amaca yönelik

55 Zümer, 7.

56 Enbiya, 23.

57 İbn Rüşd, *Kitabu'l-keşf*, s. 235-236.

58 İbn Rüşd, *Kitabu'l-keşf*, s. 236.

59 İbn Sina, *İlahiyat*, II, 416-417.; (Karşılaştırma için bkz; İbn Rüşd, *Kitabu'l-keşf*, s. 236; *Tehafüt et-Tehafüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)*, s. 97.

bulduğunu anlarız. Böyle bir durum, ordu komutanı vasıtasıyla ordu da varolan düzene benzer. "Yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar bulunsaydı, onların her ikisi de bozulurdu"⁶⁰ anlamındaki ayeti bunun gibi anlamak gerektiğini belirten filozof, esasen her varlıkta iyilik bulunduğu, kötülüğün ise, devletlerin erdemli yöneticilerinin koyduğu cezalar gibi arızı olarak varolduğu çünkü, cezaların yalnız cezalandırmak için değil de iyilik ve düzeni sağlamak için konduğu duruma benzettir. Bu demektir ki, evrende her ne kadar bir miktar kötülük bulunuyorsa da, ilâhî hikmet orada hayrın ve iyiliğin hakim biçimde bulunmasını zorunlu kılmıştır.⁶¹ Yapılan bu yorumlar İbn Rüşd tarafından rasyonel bir biçimde şöyle desteklenmeye çalışılır.

Tanrısal hikmet gereği olarak ya şimdi olduğu gibi kötülüklerin azınlıkta, hayır ve iyiliklerin çoğunlukta bulunduğu bir kısım türler yani âlem yaratılmayacaktı. O zaman azınlıktaki kötülükler yüzünden, çoğunlukta iyilikler de olmayacaktı. Ya da âlem kötülüğü ve iyiliği ile birlikte yaratılacak ve böylece âlemde çoğunlukta bulunan iyilik gerçekleşmiş olacaktı. Böyle bir akıl yürütmenin sonucu da; "âlemin şu andaki durumuyla yani kötülükleriyle birlikte varolması, onun varolmamasından daha iyidir" biçiminde bir hüküm olacaktır.⁶² Kur'an'da ifade edilen ve birer kötülük olan "fesat çıkarma, kan dökme"⁶³ fiillerini işleyecek olan insanın yaratılmasının hikmetini de İbn Rüşd bu mantıktan yola çıkarak yorumlamaya çalışacaktır. Öte yandan, herşeyi yaratan Allah olduğuna göre yarattıklarıyla ilgili bütün bilgiye de sahiptir. Kötülüğü de Tanrı yaratır ama bu, biz insanların anladığı manada değildir. Çünkü birşey bizim bakımımızdan belki bir kötülüktür fakat o, Tanrı'nın ilminde hayırdır. Kötülüğün yaratılmış olması, ilâhî adaletin bir cephesini ifade eder.⁶⁴

Bir mutasavvıf, mütekellim, fakih ve nihayet feylesof kimliği ile Gazzali'nin (1058-1111) önünde de kötülük bir problemdir. Ama onun bu meseleye Eş'ariliğin önde gelen bir temsilcisi ve geleneksel peripatetik felsefenin bir eleştirmeni sıfatıyla yöneldiğini baştan söylersek, problem karşısında takınacağı tavır kestirmek kolay olacaktır.

Önce Gazzali, Tanrı ve Tanrı-âlem ilişkisinde felasifeden belli önemli noktalarda ayrılmışsa da, sünni bir mütekellim olarak, sonuçta Tan-

60 Enbiya, 22.

61 İbn Rüşd, *Tehafüt et-Tehafüt*, s. 97.

62 İbn Rüşd, *Kitabu'l-keşf*, s. 236-237.

63 Bakara, 30.

64 İbn Rüşd, *Kitabu'l-keşf*, s. 237-238.

rı'nın, felasifenin tesbitleri ile az-çok örtüşen Kudret, İlim, İrade, Hikmet, Rahman, Rahim vb. niteliklerini çıkış noktası olarak kabul eder. Buradan hareketle de, kozmolojik ve teleolojik Tanrı kanıtlamalarında daima bulduğumuz temel önermeleri esas alarak, evrenin "mümkün âlemler içinde en tam olanı, en iyisi ve en güzeli olduğu" biçiminde temellendirmeye çalışır. Mesela; Gazzali'ye aidiyeti her ne kadar şüpheli ise de kendisinin düşünce sistemi ile örtüşen "*el-Hikmetü fi mahlukatı'l-lâhî azze ve celle*" adlı risalesinde⁶⁵ Kur'an'dan evrenin yapısı ve işleyişi ile ilgili ayetlerin teleolojik bir yorumunu verirken, hem İslâm inançlarıyla bütünüyle uyumakta, hem de "*bu âlemin en iyi âlem olduğu*" görüşünü vurgulamaktadır.

Evrenin teleolojik yorumu, orada, herşeyin yerli yerinde, iyi ve mükemmel olduğunu teyid ettiği gibi, onun varedicisinin de en yetkin olduğunu belirtir. Gazzali, evrendeki bu gaiyyeti, ilâhî sıfatlarla nitelenen Tanrı-âlem ilişkisi bakımından temellendirirken, *Tanrısal kaza ve kader, sebeplilik, ilâhî adalet* (teodise), nizam, hikmet ve inayet gibi kısaca Tanrı'nın maksatları açısından teleolojisinin temel kavram ve önermelerini kullanır. Tanrı, Rahman ve Rahim ise evrendeki kötülüğe niçin müsaade etmiştir? Böyle bir soruya cevap olarak düşünürümüz; evrende şerrin, zımında hayır bulunması durumunda varolabileceği yani şer olmasaydı, onunla birlikte varolan hayır da olmayacaktı biçiminde yaklaşır. Evrende hayra vesile olmayan salt kötülük yoktur, eğer öyle zannediliyorsa, bu, bizim idrakimizin sınırlı olmasından yani Tanrı'nın maksadını yeterince idrak edemeyişimizdendir.⁶⁶ Bu demektir ki, evrende mutlak şer yoktur. Yukardaki bu görüşler ve özellikle *felasifenin inayet, hikmet ve gaiyet* ile ilgili görüşleri, Gazzali ile yakın bir paralellik gösterir. Bunu, "olabilecek en iyi âlem" formülünün ifadesi olan yaklaşımda da İbn Sina'yı tekrarlarlarken görürüz.⁶⁷ Bu demektir ki, kötülük konusunda Gazzali de İbn Sina gibi iyimserdir.

Sonuç olarak Gazzali; Kur'an ile desteklediği gaiyetçi görüşünü temellendirirken, Allah'ın evreni tam bir ilim ve hikmetle kusursuz, adalete uygun biçimde ve bundan daha mükemmelinin yaratılmasının mümkün olmadığı şekilde varedildiğini⁶⁸ belirtir. Bu âlemin, mümkün âlemlerin en iyisi olduğu görüşü Gazzali'de tam olarak "*leyse fi'l-imkan aslen ahsene minhü ve la etemme ve la ekmele...*"⁶⁹ yani "*âlemin iyisi ve güzeli*

65 (*el-Resailü'l-feraid min tesanifi'l-imami'l-Gazzali içinde*) s. 15-96, Kahire, ts.

66 Gazzali, *el-Maksadu'l-esna fi şerhi esmaillahi'l husna*, s. 43vd. Beyrut, ts.

67 İbn Sina'nın görüşleri için bkz; İbn Sina, *İlahiyat*, II, s. 414-422.

68 Gazzali, *İhya*, c. IV, s. 321, Kahire, 1968.

69 Gazzali, *İhya*, c. IV, s. 321.

daha tam ve kusursuzu ve daha mükemmeli mümkün değildir" biçiminde ifadesini bulur. Bu önerme İslâm düşüncesinde giderek "leyse fi'l-imkanı ebdeu min ma kane"; *"olmuş olandan daha iyisi mümkün değildir"* şeklinde yaygınlaşacaktır. Daha sonraları Batı düşüncesinde ilâhî adalet (teodise) kavramı ve kötülük problemiyle derinden ilgilenen Leibniz (1646-1716)de de söz konusu önermenin hemen aynıyla tekrar edildiğini göreceğiz. Burada daha önce Eflatun'un Timaios diyalogundan aktardığımız fikirleri herhalde hatırlamalıyız. Bu ünlü önerme mantıksal olarak da şöyle desteklenir.

Bu âlem, daha mükemmeli mümkün olmayan bir âlemdir.

Şayet mümkün olsaydı, Tanrı mutlak kadir olduğu halde daha iyisini yaratmadığı için, O'nun hikmetine ve adaletine aykırı olurdu.

Daha mükemmelini yaratmaya gücü yetmedi denirse, o zaman da Tanrılık sıfatlarını yitirecektir.

Öyleyse bu âlem, mümkün âlemlerin en iyisidir.

Ancak bu önermelerden çıkan sonuç Gazzali'ye göre kelami bir önerme olarak *kulları için en iyiyi (Aslah) yaratması* Allah'ın üzerine vacip olduğu anlamına hiç gelmez. Aksine Allah, dilediği gibi davranmakta ve hükmetmekte tamamen hürdür. Çünkü, Allah hakkında hiçbir zorunluluk (vücub) kaydı konamaz.⁷⁰ Böylece Gazzali, bu âlem hakkında "mümkün olan en iyi âlem" görüşünü, Allah'ın inayetine bağlamış görünmektedir ki, bu haliyle de felasifenin gaiyetçi telakkilerine iyice yaklaşmıştır. Ama öte yandan bir Eş'ari mütekellimi olarak da, Allah'ın irade sıfatını, O'nun ilim ve kudret sıfatlarının önüne geçirerek, mutlak ilâhî hürriyeti vurgulamış olmaktadır.⁷¹

Batı felsefesi tarihinde, iyimser bir tavırla ilâhî adaletin (teodise), çok çeşitli kötülüğe rağmen evrende tecelli ettiği yönündeki görüşün Leibniz tarafından temsil edildiğine ve onun "mevcut âlemin, mümkün âlemler arasında en iyisi olduğu" biçimindeki önermeyi esas alırken, bir tür Gazzali'yi tekrar ettiğine değinmiştik. Kötülük problemindeki önemli yerini dikkate alarak, Leibniz'in görüşlerini kısaca tanıtmaya çalışacağız.

Leibniz, 17. yüzyılda felsefeden hareketle, Descartes (öl. 1650)'ın felsefesinden çıkardığı ve öteki rasyonalist-empirist felsefi anlayışlarla, hızla gelişen bilimsel görüşler karşısında felsefe ve akıl ile din arasındaki

70 Gazzali, *el-İhtisad fi'l-i'tikad*, s. 184, (nşr; İbrahim Agah Çubukçu-Hüseyin Atay), Ankara, 1972.

71 Gazzali, *el-İhtisad*, s. 101-102; İhya, c. IV, s. 321-322.

sorunlara iyimser bir tavırla yaklaşmıştır. Tanrı'nın iradesi, kudreti ve evrendeki kötülüğün anlamı gibi konuları tartışırken, bütün bunları rasyonel-mantıksal bir tabana oturtmaya çaba göstermiştir. Bir uyum ve uzlaştırma filozofu olan Leibniz, çağının gidişatının aksine, ortaçağların en mühim meselesini yani *akıl ile iman, felsefe ile din* arasında bir ittifak ve uyum kurma işini yani ortaçağ teoloğunun görevini yeni çağda gerçekleştirmek, onun en mühim çabalarından biri olmuştur. Filozofun, kötülük probleminde yaklaşımında, Tanrı ve sıfatları, evrenin teleolojik yorumu ve "iyi"nin anlamı gibi hususlar önemlidir.

Leibniz'in din felsefesinde merkezi kavram, Tanrı hakkındaki bilgidir. Bu bilgiyi de, epistemolojisinde çok önemli bulunan ve akıldan çıkan bilgilerimizin dayandığını belirttiği iki mantık ilkesi ile yani "çelişme" ve "yeter sebep" ilkelerinden hareketle elde etmeye çalışır.⁷² İkinci ilke uyarınca, yeter bir neden bulunmadığı sürece hiçbir olgunun "var" ya da doğru" olamayacağını, bir şey veya fenomenin niçin böyle de başka türlü olmadığını anlarız. Filozof, bir hareketin nedeni üzerinde dururken, sonsuza kadar geriye gitmenin imkansızlığını kabul eder. Sonuçta bu neden, dışardan bir cisim olamayacağından, asıl neden Tanrı'dır. Burada, Aristonun "ilk hareket ettirici"sini hatırlıyoruz.⁷³

Yeter-neden ilkesini mantıkta akıl ilkeleri içine katan Leibniz, Tanrı'nın varlığını temellendirirken ona çokça dayanır. Çünkü, bu ilkenin varlıklar âleminde yani imkân ya da olgu gerçeklerinde varolan şeylerin sırası içinde bulunması da gerekir. Bu evrende varlıkları özel sebeplere dayandırmak, doğadaki şeylerin çok çeşitliliği ve cisimlerin sonsuza kadar giden bölünmesi nedeniyle, sınırsız bir ayrılmaya gidebilir. Mesela; şu anda yazdığım yazının etken nedenine giren, şimdiye ve geçmişe ait sonsuz şekiller vardır. Keza, ruhun gayeli nedenine giren şimdiye ve geçmişe ait sonsuz yatkinlıkları ve eğilimleri vardır. İşte, bütün bu detaylar, önce gelen veya daha ayrılmış (?) başka şeyleri ancak içine aldığından ve bunlardan herbiri anlaşılabilme için benzer bir analize ihtiyaç gösterdiğinden, burada bir adım ileriye gidilmemiş olur. Burada, detaylanma ne kadar sonsuz olursa olsun, "yeter" ya da "son sebep", bu imkânların ayrılmaları sırasının yahut devamının dışında olmalıdır. Bu demektir ki şeylerin son sebebinin *Zorunlu* bir *Cevher*'de bulunması gerekir. İşte bu *Cevher*'e Leibniz, "Biz Tanrı Diyoruz" der. Bu *Cevher*, bütün özel ayrılıkların *yeter sebebi olduğundan, yalnız bir Tanrı vardır ve O; Yeter, Tek,*

72 Leibniz, *Monadoloji*, s. 7-8, (çev. S. Kemal Yetkin) Ankara, 1962; Ayrıca bkz; Ninian Smart, *Historical Selections in the Philosophy of Religion*, s. 143.

73 Leibniz, *age*, s. 7; Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, II, s. 146.

Evrensel ve Zorunlu olan bu en yüksek cevherin dışında, kendisinden bağımsız hiçbir şey bulunmaması, hiç sınırı olmaması ve mümkün olan her gerçeği içine alması gerekir.⁷⁴ Leibniz, Tanrı'nın varlığını böylece temellendirdikten sonra, O'nun mahiyetinde en önemli sıfat olarak yetkinliği (Kemal) tesbit eder. "Elimizde bulunan en yaygın, en manalı Tanrı kavramı; *Tanrı mutlak olarak kemalli (yetkin) bir varlıktır*" sözleriyle oldukça iyi ifade edilmiştir. Fakat, bundan çıkan sonuçlar üzerinde yeter derecede düşünülüyor; bu düşünceyi daha etraflıca anlayabilmek için tabiatta birbirinden büsbütün ayrı birçok kemaller bulunduğunu, Tanrı'nın bunların hepsine birden sahip olduğunu, her birinin en yüksek derecede O'na ait olduğunu göz önünde tutmak yerinde olur.⁷⁵

Tanrı'nın, Yetkinlik ve Zorunluluk sıfatlarına ek olarak Leibniz; O'nda *Kudret* (güç), *Bilgi* (ilim) ve *İrade* olmak üzere üç önemli nitelik daha belirler. Kudret; herşeyin kaynağı, İlim; fikirlerin detaylarını içeren kuşatıcı bilme, İrade ise en iyinin ilkesine göre değişiklikleri ya da oluşları yaratan sıfattır.⁷⁶ Böyle bir Tanrı ve sıfatlar anlayışı bizi; Tanrı'nın niçin bu evreni böyle yarattığı, başka çeşitten ya da başka âlemler yaratmadığı gibi, felsefe ve teolojinin karşılaştığı vazgeçilmez sorularla buluşturur. Ontolojinin bu çok mühim sorusu, Leibniz felsefesinde, mantıkla ontoloji arasında köprü kurmak isteyen her rasyonalizmin bir özelliği olarak, aklın nedensellik ilkesinden hareketle cevabını bulmaya çalışır.

Önce filozofun, Platon'da bulduğumuz, Gazzali'de iyice şekillenmiş bir önerme halini alan "mümkün olan âlemlerin en iyisi ve en mükemmel" diye kabul ettiği bu evrenin ona göre varlığı ile yokluğu mantıksal bir çelişki taşımaz. İki kere ikinin beş ettiğini düşünemeyiz ama âlemin, reelitenin yokluğu pekâlâ düşünülebilir. Fakat bu âlem yerine başka bir âlem varolsaydı bu, tam iyi ya da tam kötü olurdu. Bu durumda ise bunların ikisinde de ahlâkî durum olmayacaktı. Herşeye rağmen bu âlemin varolmuş olması, ilâhî bir lütuf olarak kabul edilmelidir.

İkinci olarak Leibniz'in Tanrı'sı, kendisine "niçin öyle değil de böyle yaptı" sorusu sorulamayan bir Tanrı değildir. Çünkü Tanrı'nın fikirlerinde sonsuz mümkün evrenler vardır ve onlardan ancak bir tanesi yani bu âlem varolabilmiştir. O'nun, başka bir evren yerine bunu seçmesini gerektiren bir yeter sebebin bulunması gerekir ve her mümkünde taşıdığı yetkinlik derecesine göre, varlık iddiasında bulunmak hakkı varoldu-

74 Leibniz, *age*, s. 8-9.

75 Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, s. 1-2.

76 Leibniz, *Monadoloji*, s. 10-11.

ğunda, bu sebep ancak uygunlukta ya da bu dünyaların taşıdıkları kemal derecelerinde bulunabilir. Böylece, "bu âlemin mümkün âlemlerin en iyisi olduğunu" savunan filozof, özellikle *Gazzali* öncesi *Eş'ari kalamcılarının* aksine ve *İbn Rüşd* ile birlikte "*Tanrı'nın, bu âlemin daha iyisini yaratabileceği*" fikrini kabul etmez. Çünkü, ona göre böyle bir düşünce, Tanrı'nın şanına aykırıdır. Zira der *Leibniz*; "*az kötü olan, iyinin karakterini taşıdığı gibi, az iyi de kötünün karakterini taşır*".⁷⁷ Öte yandan, mümkün olduğu hâlde daha az yetkinlikle eylemde bulunmak, yetkinsiz eylemde bulunmaktır. Mesela, bir mimar için daha iyisini yapabiliirdi demek, onun eserinde kusur bulmak demektir. Bizde, *Eş'ariyenin* olduğu gibi, Tanrı'nın sınırsız kudret ve hürriyetini savunmak için, O'nun daha mükemmelini yaratabileceğini savunan görüşe karşı *Leibniz*, *en yüce akla uygun olan en yüce eylemin, en yüce hürriyet olduğunu* söyler. Bir başka yönden; *Tanrı'nın sebepler bulunmadan iradesini böyle kullandığına inanmak, O'nun şanına uygun düşmez*. Mesela; Tanrı (A) ile (B)den birini seçiyor ve (A)'yı (B)'ye tercih etmek için hiçbir sebep olmadan (A)'da karar kılıyor diyelim. Filozofa göre Tanrı'nın bu fiili övgüye layık değildir. Çünkü o, Tanrı'nın övgüye layık olmayan hiçbir eylemde bulunmadığına kesin olarak inanır.⁷⁸ Tanrı'nın hakim oluşunun, O'na tanıttığı iyiliğinin seçtiği, kudretinin doğurduğu en iyinin varlığına sebep de işte bunlardır.⁷⁹

Kısaca Tanrı, "en iyi olan" ilkesine uymak durumundadır. En iyi olandan anlaşılması gereken şey ise şudur: Tanrı, varlıkların ilk sebebi-dur. O'nun kudrette, hikmette, hayırlılıkta mutlak yetkinliğe sahip olması gerekir. Bu yüksek hikmet, sonsuz bir hayra bağlıdır, Tanrı'nın en iyi olanı seçmekte kusur etmesi mümkün değildir. En iyi olmasaydı Tanrı mümkün âlemlerden hiçbirini seçemezdi. Bu "en iyi" ilkesi, filozofta *yeter sebep ilkesine* dayanır. Tanrı sebepsiz ve hikmetsiz hiçbir şey yapmaz. O, mutlak yetkinlik olduğundan, bu sebep ve hikmet de en iyi olanı seçmekten başka bir şey olamaz. Zira Tanrı, en iyi olandan daha az iyiyi tercih etseydi, o zaman O'nun eserinde düzeltmeye ve tamamlamaya muhtaç yönler bulunması gerekirdi.⁸⁰

İmdi, öyle görünüyor ki, *Leibniz*'e göre Tanrı'yı bu âlemi yaratmaya götüren sebepler ne olursa olsun O, mümkün olan âlemlerin en iyisi ve en mükemmelidir. Filozof, evrende kötülüğün varlığı-yokluğu, ondan ki-

⁷⁷ *Leibniz, Metafizik Üzerine Konuşma*, s. 4.

⁷⁸ *Leibniz*, *age*, s. 5; Ayrıca bkz; *Etienne Gilson, Tanrı ve Felsefe*, s. 66-67.

⁷⁹ *Leibniz, Monadoloji*, s. 12.

⁸⁰ *Paul Janet-Gabrielles Seailles, Metalip ve Mezahib*, s: 277vd. (çev. Elmalılı Hamdi (Yazır) İst., 1341.

min sorumlu olduğu meselesinin çözümünü, yukardaki bu temel önerme etrafında gerçekleştirmeye çalışacaktır. Ontolojisini, *monadlar teorisi* ile *Ezelî Ahenk* fikri üzerinde temellendiren Leibniz felsefesinde evren, içinde hakim olan nizam ve ahenk sebebiyle mümkün olan alemlerin en iyisidir. Dünyadaki kötülükler, kötünün kendisi değil de sadece görünürdedir.

Felsefe tarihinde optimizmin ilk akla gelen düşünürlerinden olan Leibniz, Tanrı ile insan arasındaki bağın, sevgi ve Tanrı'nın yarattıklarına razı olma esası üzerine kurulması gerektiğini söyler. Zira, Tanrı'yı sevmenin temeli, O'nun daima mümkün olan en yetkin bir biçimde eylemde bulunduğu bilgisine sahip olmaktır. Başka bir ifade ile böyle bir bilgi, bir inanç (iman) olmalıdır. Çünkü Tanrı'nın bu kadar çok olabirlikler içinden neden bazılarını seçtiği sorusu, O'nun güttüğü, ölümlülerin bilmediği umumi nizama dayanan belirli büyük hikmet yahut uygunluk nedenlerine dayanır ki, bunun anlamı Tanrı'nın yegane büyük yetkinliğe sahip olması demektir.

Leibniz'e göre, Tanrı'nın yaptıklarından memnun olmayanlar isyankâr tebaaya benzer. Tanrı'nın iradesiyle başımıza gelen her şeyden memnun olmamız gerekir. Ancak bu, olmuş-bitmiş yani geçmiş olan için böyledir, yoksa eskilerin tembel akıl dedikleri sofizme uyararak, Tanrı'nın ne yapacağını beklemek değildir. Bizim yapmamız gereken, elimizden geldiği kadar O'nun tahmin edebileceğimiz iradesine uygun olarak hareket etmektir. Bu, genel iyiliğe ve herşeyin güzel ve yetkin olmasına gücümüz nispetinde yardımcı olmamız gerektiği anlamına gelir.⁸¹ Evreni mutlak iyi ve hikmetli tek bir kudretin idare ettiğini anlamak ve bilmek için mutlaka vahye dayanan bir iman gerekmediğini söyleyen filozof, burada çağdaşı Pascal'ın (öl. 1662) tam aksine böyle bir bilgiyi bize aklın, reddedilmesi imkansız kanıtlarla verebileceğini savunur. Olaylar dünyasında karşımıza kötülük olarak çıkan şeylerin bizi, evrende kusur ve eksiklikler bulunduğu sonucuna götürmesi doğru bir düşünce olmayıp, aldatıcı bir itirazdır. Çünkü bizim bilgimiz, kainatın sırf hikmet dolu olan nizam ve ahengini kavrayabilecek güçte değildir. Şayet, böyle sınırsız bir güce sahip olabilseydik, evrende kötülük diye gördüğümüz şeylerin, mükemmel ilâhî planla ilgili ve onun bir parçası olduğuna inanmakla kalmaz, onu bizzat görür ve anlardık.⁸² Gerçi, filozofa karşı, bizzat yaşadığımız deneyimlerle evrende yetkinliğin yokluğu (metafizik kötülük),

81 Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, s. 1-2. Leibniz, *Monadoloji*, s. 10-11. Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, s. 6.

82 Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, s. 61.

elemeler (doğal kötülük) ve başka kötülükler (ahlaki şer) in varolduğu yolda bir itiraz mümkündür. Ama bunun cevabı da hazır: Bunlar olmasaydı, âlem tasavvuru boş hayal olurdu. Çünkü, bir kötülük çoğunlukla bir iyilik ve hayrın sebebidir. İki sıvı cisimden bir katı cisim yapılabilirdiği gibi, iki kötülük de bir hayır doğurur. Az bir ekşi, çoğunlukla şekerden daha lezzetli gelir.

Burada kötülük bir gerçek olarak kabul edildiğine göre acaba onun kaynağı nedir? filozofa göre bunun asıl nedeni, yaratıkların sınırlı yapılarından kaynaklanır. İlâhî ilmin ezeli hakikatleri varlıklar tarafından bilinemez.

Gerçekten de insanın mevcut yapısı ile Tanrı ve O'nun maksatları hakkında ne kadar bilgi edinebileceği dinî ve dindışı çok çeşitli yorumları daima önümüze sermiştir. Probleme; dogmatik, gnostik-agnostik, rasyonel-irrasyonel ve çok çeşitli mistik yaklaşımların, insanlığın tecrübesinde tuttuğu yeri biliyoruz. Leibniz felsefesinde Tanrı'nın varlığı hakkındaki bilgi hem *a priori* hem de *a posteriori* yollarla temellendirilmeye çalışılmıştır ama, *Tanrı-âlem ilişkisinde* Tanrı'nın âlemi yaratmaktan amacı, niçin böyle bir tercihte bulunduğu, âlemde kötülüğün anlamı gibi problemlerin ilâhî cephesini ilgilendiren hususlar, insan bilgisine bütünüyle değilse de büyük ölçüde kapalıdır. Filozof burada iyimser bir tavırla şöyle der: "Tanrı'ya Güvenmek, O'nun herşeyi en iyiye doğru yönelttiğine, O'nu sevenlere hiçbir zarar getiremeyeceğine inanmak yeter; fakat, evrenin bu düzenini seçmeye, günahlara tahammül etmeye, kurtarıcı inayetlerini şöyle yahut böyle dağıtmaya O'nu götürmüş olabilen sebepleri birer birer tanımak, sonlu bir *Tin*'in kuvvetlerini *-hele Tanrı'yı görmek zevkine henüz ermemişse- aşar*".⁸³

Kötülük problemi ile ilgili olarak; "iyi nedir?", "iyinin kendisi nedir?", "Evreni iyi yapan nedir?" ve nihayet "Kötülüğün sadece görünürde bir şey olduğuna nasıl hükmediyoruz?" Bu ve benzeri sorular, kötülük probleminin sadece bir yüzünü ifade etmektedir. Bu hususlara Leibniz de değinmiştir. Eşya ve olayların doğasında ya da Tanrı'nın bunlar hakkındaki idealarında iyilik ve yetkinlik kuralları bulunmadığını ve Tanrı eserlerinin, Tanrı onları yaptığı için ancak şekil sebebi dolayısıyla ileri sürenlerin görüşüne Leibniz katılmaz. Başka bir ifade ile "iyi", *Tanrı'nın keyfi olarak koyduğunun bir sonucu değildir. Bir şey Tanrı'nın yaratıp buyurduğu için değil de, o şey iyi olduğu için Tanrı onu yaratıp emretmiştir. Aksi halde Tanrı bizim için bir Tyran olurdu.* Leibniz, Tanrı'yı evrenin

83 Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, s. 7.

keyfi hâkimi sayan bazı teologlara kesin olarak karşı çıkar. Matematikte tesadüfi neticelere varılmadığı gibi doğada da yeni bir şey ortaya çıkmaz, sıçrama olmaz, gerçeklik âleminde rastlantı yoktur, herşey Fail'de imkân olarak önceden vardır. O hâlde gerçekleşen herşey mükemmele uzandı-ğından daima kendisinde "iyi"yi taşımalıdır. Çünkü der *Leibniz; böyle ol-masaydı; kendinin eserlerin yaratıcısı olduğunu bilen Tanrı, Kutsal kiti-bında belirttiği gibi sonradan onları temaşa edip iyi bulmak ihtiyacını duymazdı.*⁸⁴

Kötülük problemi ile ilgili olarak, evrenin yapısı ve işleyişi üzerine farklı yaklaşımlar da önemlidir. Bu konuda Antik dünyadan beri başlıca; *rastlantı, mekanizm ve teleoloji* terimleri etrafında toplandığını gördüğümüz geniş yorumlar vardır. Buna göre evren, ister kendisini meydana getiren parçalar, isterse bir bütün olarak alınsın, kutsal kitaplara bağlı teolojilerde teosantrik bir yorumla açıklanır. Yani, âlemdeki her çeşit varlık ve olay açıklamasını Tanrı'da bulur, Tanrı da bu konuda amaçsız davranmamıştır. Keza, Aristo'nun ontolojisinde "dört neden" görüşü için-de "Gaye neden" vazgeçilmez bir ilkedir.

İmdi, bir Yeni Çağ filozofu olarak Leibniz, bu konuda döneminin şu temel karakteri ile karşılaşır: Artık, Orta Çağın zihin yapısı ve dünya gö-rüşünü temsil eden kilisenin giderek zayıflayan otoritesine karşılık, bili-min güçlenen hâkimiyeti⁸⁵ ve bilimsel yeniliklerin geleneksel dünya gö-rüşünü aşarak, bilimlerin teolojiyi dışarda bırakan bir âlem nizamı belir-lemesi ki bu, nizamlı fakat amaçsız yani mekanik bir evren anlayışı de-mekti. Leibniz'in sistemi bakımından böylece mekanizm ile teleolojinin uzlaştırılması bir problem oluşturuyordu.

İşte *Leibniz, şeyler ve olaylardaki gaye nedenlerin fizikten atılması-nın, Tanrı-âlem ilişkisi bakımından tehlikeli olduğunu düşünür.* Hele bu görüş sanki Tanrı fiillerinde hiçbir amaç, bir iyilik tasarlamamış, bun-lar O'nun iradesinin konusu değilmiş gibi düşünülürse daha da tehlikeli olur. Filozofa göre aksine bütün doğa yasalarının ilkesini gaye nedenler-de aramalıdır. Zira, herşey mümkün olduğu kadar nizam ve gayeye uy-gunlukta tanzim edilmiştir. Çünkü en yüksek hikmet ve iyilik (Tanrı), ancak mükemmel olan bir ahenkle hareket edebilir.⁸⁶ Çünkü Tanrı, dai-ma en iyiyi en mükemmeli tasarlar, hiçbir şeyi rastgele yapmaz. Meselâ, "*gözlerin görmek için değil de, tesadüfen gözlerimiz olduğu için gördüğü-*

84 Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, s. 2-3.

85 Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*, II, 30.

86 Ernst Von Aster, *Bireşim ve Uyum Filozofu Leibniz, Felsefe Arkivi*, c. II, sayı 2, s. 9.

müzü" söylemek yanlıştır. Leibniz burada, bir yandan evreni nizamlı bir halde yaratan üstün bir zekayı kabul etmek, diğer yandan onu açıklamak için Tanrı'nın hikmetini esas alacak yerde, sadece maddenin özelliklerini gözönünde tutmanın akla aykırı olduğunu belirtir. Hem Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya, hem de evreni mekanizimle izah etmeye çalışan filozoflar, özellikle Descartes ve Spinoza burada eleştirilir.

Ancak, kendisi de bir rasyonalist olarak Leibniz, Kartezyen ekolün mekanizm anlayışından bütünüyle uzaklaşmamıştır. Evreni açıklarken; mekanizm mi, teleoloji mi sorusuna filozof, ikisi birden diye cevap vermiştir. Fakat, bu birleştirmeyi doğayı parçalayarak yani onun bir kısmını (cisimler) mekanik zorunluluğa, bir kısmını da (ruhlu varlıklar) gayeli nedenlere bağlamamış, doğada herşeyin mekanik yasalara ve zorunluluğa göre gerçekleştiğini, öte yandan yine herşeyin aynı zamanda metafizik olarak yani ruhlu olan ve gayelere göre tesir eden nedenlerle olduğunu benimsemiştir. Kısaca, Tanrı'nın kendisinin yaratmış olduğu evren makinesine keyfi müdahalelerde bulunduğuna inanmak bir yanlıştır. Böyle bir anlayışın özellikle vahiy kaynaklı teolojilerde çok önemli bulunan mucize fikrine imkan tanımadığı açıktır.

SONUÇ

Gördük ki, kötülük problemi üzerine düşünceler belki de insanın kendisi kadar gerilere gitmektedir. Ama onun sistematik biçimde tartışılmasını herhâlde felsefe ve teoloji tarihiyle sınırlandırmak gerekmektedir. *Teolog ve teist filozofların "evrende kötülük varsa bu, Tanrı'nın işidir ve O'nun bilgisi dahilindedir"* biçiminde özetlenebilecek yaklaşımlarına, ateistlerin karşı argümanları problemi daima canlı tutan bir kaynak olmuştur. Evrende bir realite olarak kabul edilen kötülükler, teistlerce doğal ve moral olmak üzere en genelde ikiye ayrılmıştır. *Sel, hastalık, yangın, deprem vb.* olan birinciler; doğanın işleyiş yasalarıyla yorumlanmış ve bunların kaçınılmaz durumlar olduğu savunulmuştur. İnsanın ahlâkî bir özgürlük, sorumluluk ve yükümlülük içinde sebep olduğu, savaş, zulüm, soykırım vb. olan ahlaki kötülükler ise insanın kendisine yüklenmek istenmiştir. Dolayısıyla her ikisinden de Tanrı'nın sorumlu tutulamayacağı, evrendeki kötülüklerle rağmen Tanrı'nın iyi ve adil olduğu teodise ilkesiyle savunulmaya çalışılmıştır. Dünya, olabilecek en iyi dünyadır, mevcut kötülükler onun bir parçasıdır. Kimilerine göre kötülük bir yanlıgı, bir başka anlayışa göre ise din ve Tanrı bir inanç konusudur, Tanrı'nın, kötülükleri yaratması için yeterli gerekçesi herhâlde bu-

lunmalıdır. Daha çok felsefi karakterli bu tür yaklaşımlar yanında, kötülükler teolojik yorumlar da getirilmiştir:

1- Kötü, iyinin tamamlayıcısıdır; o nedenle iyinin var olabilmesi, takdir edilebilmesi için mantık bakımından kötü de bulunmalıdır.

2- Tanrı'nın insanı özgür iradeli yarattığı ve ona bu yönde müdahale etmediği söylenerek, özellikle ahlâkî kötülükler insanın bazen yapabileceği yanlışlardan Tanrı'nın sorumlu tutulamayacağı söylenmiştir.

3- Kötülükler, insanın ahlâkî yetkinliği elde etmesi için savaşmak durumunda bulunduğu şeyler olduğundan anlamlıdır.

4- İslam ilâhiyatında bulunmayan fakat Hristiyanî geleneğe önemli yer tutan bir inanca göre, kötülüklerin temelinde insanın esasen günahkâr olduğu kabul edilir. İşte, insanın bu dünyada maruz kaldığı kötülükler bir anlamda bu günahın cezalarıdır. Bir başka yönden, eğer kötülükler hak edilmemişse, bunların mükâfatı Tanrı tarafından gelecek hayatta verilecektir.

5- Gerçek din ve dindarlık için bu dünyadaki kötülükler gereklidir. Çünkü, Tanrı'nın sevgi ve rızasını kazanmakta onlar imanı pekiştirirler. O nedenle, inanan kişi kötülüklerin ötesindeki hayır ve iyilikleri görmeye çalışmalıdır.

Yukardaki bu yaklaşımlar şöyle eleştirilmiştir:

1- İyinin bilinmesi için kötünün bulunması gerektiği, bunun mantığa uygun olduğu, Tanrı'nın da mantık dışı birşey yapmadığı iddiası doğru değildir. Çünkü böyle bir kural, sadece dil ve düşünce dünyamızda geçerli olup, ontolojik bir ilke olamaz. Bu ilke Tanrı'yı bağlamamalı, O, kötülüğün karışmadığı iyiyi yaratabilmeliydi.

2- Öyle tanımlandığına göre, mutlak kudret sahibi olan Tanrı'yı nedensellik ilkeleri bağlamamalıdır. Çünkü, iyinin elde edilebilmesi için, kötünün sebep kılınması bir anlamda Tanrı'nın kudretinin sınırlanması anlamına gelir.

3- İyiliğin ortaya çıkması için kötülüğün var olması gerektiği ilkesi, bir kısır döngüdür. Ayrıca, dünyada kötülükler sadece iyilik değil, kötülükler de neden olabilir. Meselâ, doğal bir afette (yangın, sel gibi) birtakım canlıların yok olmasının ne gibi bir iyilik doğurduğu anlaşılmalıdır.

4- Kötülükleri doğal ve moral diye ayıramayız. Bir savaşta her ikisi de içiçe bulunur.

5- Kötülüğün Hristiyan teolojisinde bulduğumuz aslı suç ile yorumlanması tutarlı değildir. Burada kişinin, bir yönü ile başkasının işlediği

suçun cezasını çekmekte, diğer yönü ile kendi suçunun cezasını kendisi çektiği gibi anlamlara gelmektedir. Ama, çoğu zaman kazalar ve savaşlarda olduğu gibi insan başkalarının suç ve hatalarının cezasını çekmektedir.

6- İnsanın Tanrı tarafından özgür yaratıldığı, dolayısıyla eylemlerinde hür olduğu için moral kötülüklerden kendisinin sorumlu olduğu biçimindeki yaklaşım, teizmin en önemli savunmalarındandır. Çünkü, şayet insan daima iyiyi seçecek biçimde yaratılsaydı, özgürlüğü kısıtlanmış olurdu. Bu görüş anlaşıldığı kadarıyla, moral kötülükler bakımından Tanrı lehinde bir iddiadır. Burada, Tanrı insana kötülük istikametinde kullanacağı özgürlüğü neden vermiştir? İnsan, Tanrı'nın bizzat kendi tercihlerini kontrol edemediği anlamda mı hürdür? Tanrı'da varlığı kabul edilen bilgi ve kudret, sonuç itibarıyla insanın eylemlerinin şeklini de belirlemiyor mu? gibi sorular akla gelmektedir. Kısaca, herşeyi yaratan Tanrı ise, kötülüğü kim yaratmaktadır?

BİBLİYOGRAFYA

- 1- Hume, David; *Din Üstüne*, (çev. Mete Tunçay) Ankara, 1979.
- 2- İkbâl, Muhammed; *İslamda Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, (çev. Sofi Huri) İstanbul, 1964.
- 3- Mackie, J. L; *The Miracle of Theism*, Oxford, 1982.
- 4- Weber, Alfred; *Felsefe Tarihi*, (çev. H. Vehbi Eralp) İst., 1964.
- 5- Eflatun, *Timaios*, (çev. Erol Güney-Lütfi Ay) İst., 1943.
- 6- Özcan, Zeki, *Augustinus'ta Tanrı ve Yaratma*, (Basılmamış Doktora Tezi) Bursa, 1992.
- 7-el-Hayyat, Ebu'l-Hüseyin Abdurrahim b. Muhammed b. Osman; *Kitabu'l-intisar ve'r-redd ale'bn'ir-Ravendi el-Mülhid*, (nşr, H. S. Nyberg), Beyrut, 1957.
- 8-- Bedevi, Abdurrahman; *Min Tarihi'l-ilhad fi'l-İslam*, Beyrut, 1980.
- 9- Medkur, İbrahim; *Fi'l-felsefeti'l-İslamiyye*, c. I-II, Kahire, 1983.
- 10- İhvanu's-Safa, *Resailü İhvani's-Safa*, I-IV, (nşr. Butrus el-Bustani), Beyrut, 1957.
- 11- Kindi; *Resailü'l-Kindi el-felsefiyye*, I. (nşr. M. A. Ebu Ride), Kahire, 1950.
- 12- Farabi; Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed Tarhan; *et-Ta'likat*, (nşr, C. Ali Yasin) Beyrut, 1988.
- 13- Alusi Husamuddin; *Hıvar Beyne'l-felasife ve'l-mütekellimin*, Bağdat, 1986.
- 14- Farabi; *Füsulü'l-Medeni*; (nşr. D. M. Dunlop), çev. Hanifi özcan, İzmir, 1987.
- 15-Farabi; *Arau ehli'l-medineti'l fazıla*; (nşr; A. Nasri Nader), Beyrut, 1985.
- 16-Farabi; *Kitabu'l-Mille ve nusus uhra*, (nşr. Muhsin Mehdi), Beyrut, 1991.

- 17-Farabi; *Ihsâu'l-Ulûm*; (nşr. Osman Emin) Kahire, 1968.
- 18- Farabi; *Uyûnü'l-mesail, es-Semeratü'l-mardiyye* içinde. (nşr. F. Dieterici) Leiden; 1890.
- 19- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir, 1987.
- 20- İbn Sina; *Şifa, İlâhiyat*, I-II, (nşr, Anawati-Said Zayed), Kahire, 1960.
- 21- İbn Sina; *en-Necat*; (nşr, Macid Fahri) Beyrut, 1985.
- 22- İbn Sina, *el-İşârât ve't-Tenbihat*, IV, (nşr. Süleyman Dünya) Kahire, 1957.
- 23- İbn Sina; *et-Ta'likat*, (nşr. A. Bedevi), Kahire, 1973.
- 24- İbn Sina; *er-Risaletü'l-arşiyye*, (nşr, İbrahim Hilal) Kahire, 1980.
- 25- Saliba, Cemil; *Min Eflâatun ila İbn Sina*, Beyrut, 1983.
- 26- İbn Sina; *er-Risaletü'l-Adhaviyye*, Kahire, 1949.
- 27- İbn Sina; *fi Surri'l-Kader (et-Tefsiru'l-Kur'ani* içinde).
- 28- İbn Rüşd; *Kitabu'l-Keşf an menahici'-edille*, (nşr, Mahmud Kasım) Kahire, 1964.
- 29- Şehristani; *Nihayetü'l-ikdam fi ilmi'l-Kelam*, Kahire, tarihsiz.
- 30- İbn Rüşd; *Tehafütü't-Tehafüt* (Tutarsızlığın Tutarsızlığı) çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, Samsun, 1986.
- 31- Gazzali; *el-Hikme fi mahlukati'llahi azze ve celle, (er-Resailü'l-feraid min tesanifi'l-İmami'l-Gazzali* içinde) Kahire, trs.
- 32- Gazzali; *el-Maksadu'l-esna fi şerhi esmaillahi'l-husna*, Beyrut, trs.
- 33- Gazzali, *İhya*, c. IV, Kahire, 1968.
- 34- Gazzali, *el-İktisad fi'l-i'tikad*, (nşr. İ. Agah Çubukçu- Hüseyin Aydın) Ankara, 1962.
- 35- Leibniz, G. W; *Monadoloji*, (çev. S. Kemal Yetkin) Ankara, 1962.
- 36- Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, (çev; Nusret Hızır) İst., 1949.
- 37- Gilson, Etienne, *Tanrı ve Felsefe*, (cev. Mehmet Aydın) izmir, 1986.
- 38- Janet Paul-Seailles Gabrielles; *Metalib ve Mezahib*, (çev. Elmalı Hamdi) İst., 1341.
- 39- Leibniz; *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, (çev. Hüseyin Batu) İst., 1946.
- 40- Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi*, (çev. M. Sencer) İst., 1972.

41- Aster, Ernst Von, *Bireşim ve Uyum Filozofu Leibniz, Felsefe Ar-
kivi*, c. II, Sayı, 2. İst., 1947.

42- Vorlander, Karl, *Felsefe Tarihi*, c. II. (çev. Orhan Sadeddin) İst.,
1928.

43- Davies, Brian, *An Introduction To The Philosophy of Religion*,
Oxford, 1982.

44- Hick, John, *Philosophy of Religion*, Prentice Hall of India, New
Delhi, 1987.

45- Swinburne, Richard, *The Existence of God*, Oxford, 1985.

46- Smart, Ninian, *Historical Selections in the Philosophy of Religi-
on*, London.