



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 5, Sayı: 2, 2021, ss. 327-350/ Volume: 5, Issue: 2, 2021, pp. 327-350

Journal homepage: <https://apjir.com/>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

SUDÛR NAZARİYESİNİ SAVUNAN İLK DÖNEM İSLAM FİLOZOFLARININ KÖTÜLÜK PROBLEMİ BAĞLAMINDA BAŞVURDUKLARI TEMEL KAVRAMLAR

Nusret TAŞ

Dr. MEB, Diyarbakır Bilim ve Sanat Merkezi, Diyarbakır
PhD. Teacher, Ministry of Education, Diyarbakır Science and Art Center, Diyarbakır /Turkey
nusrettas21@gmail.com
orcid.org/0000-0002-4108-7697

Öz

Bu çalışmada, sudûr nazariyesini savunan ilk dönem İslam filozoflarından Fârâbî, İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ'nın kötülük problemini anlama, açıklama ve ona çözüm üretme adına başvurdukları bazı temel kavramlar ele alınmıştır. Söz konusu kavramlar; maddenin (heyûlâ) kusurlu oluşu, ay altı ve ay üstü âlem, tümel ve tikel varlıklar ile asıl maksat ve arızî sonuçlar kavramlarıdır. Çalışmanın amacı, bu düşünürlerin kötülük problemine yönelik yaklaşımlarını, bütüncül bir bakış açısıyla ele alarak problemin çözümü bağlamında başvurdukları temel kavramları değerlendirmektir.

Çalışma sürecinde söz konusu düşünürlerin konuyla ilgili görüşlerini içeren kendi eserleri incelenmiştir. Bunun yanı sıra onların konuyla ilgili görüşlerini temellendirmede yararlandıkları anlaşılın Platon, Aristoteles ve Plotinos gibi Antik Yunan düşünürlerinin ilgili görüşlerini kapsayan eserleri de gözden geçirilmiştir. Çalışmada elde edilen bulgulara göre söz konusu İslam filozofları, kötülük problemi konusunda benzer bir yaklaşım sergilemektedirler. Konuyla ilgili düşüncelerini temellendirirken kendilerinden önceki düşünürlerin görüşlerini esas almakta, onları İslam inanç ilkeleriyle uzlaştırma gayreti içine girmektedirler. Onlar, varlık âleminde gerçek anlamda doğal veya metafiziksel bir kötülüğün varlığını kabul etmemektedirler. Kötülük olarak adlandırılan sınırlı sayıda problemlerin varlığını kabul etmekte, ancak bunu da esas itibarıyla cismânî varlıkların kaynağı olan maddenin (heyûlâ) yetkinlikten yoksun oluşuna bağlamaktadırlar. Ahlâkî kötülüğü ise insana verilen özgür iradenin kötüye kullanılması bağlamında değerlendirmektedirler. Dolayısıyla kötülük probleminin, Tanrı'nın varlığı ve sıfatları açısından herhangi bir sorun teşkil etmediğini savunmaktadırlar.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, İyilik, Kötülük, Fârâbî, İhvân-ı Safâ, İbn Sînâ.

THE FUNDAMENTAL CONCEPTS APPLIED BY THE FIRST PERIOD ISLAMIC PHILOSOPHERS, DEFENDING THE SUDUR THEORY, WITHIN THE CONTEXT OF THE EVIL PROBLEM

Abstract

In this study, some basic concepts that Fârâbî, İhvân-ı Safâ and İbn Sînâ, who are among the first period Islamic philosophers who defended the sudur theory, applied in order to understand, explain and find solutions to the problem of evil, are discussed. The concepts in question are; the imperfection of matter (heyula), the sub-lunar and superlunar realm, universal and particular beings, and the main purpose and incidental consequences. The aim of the study is to evaluate the approaches of these thinkers towards the problem of evil with a holistic perspective and to evaluate the basic concepts they refer to in the context of solving the problem.

During the study, the works of these thinkers which include their views on the subject are examined. In addition, the works of Ancient Greek thinkers such as Plato, Aristotle and Plotinos, which are understood to have benefited in grounding their views on the subject, are also reviewed. According to the findings obtained in the study, the Islamic philosophers in question show a similar approach to the problem of evil. While grounding their thoughts on the subject, they take the views of the thinkers before them as a basis and try to reconcile them with the principles of Islamic belief. They do not accept the existence of a truly natural or metaphysical evil in the realm of existence. They accept the existence of a limited number of problems called evil, but attribute this mainly to the inadequacy of matter (heyûla), which is the source of bodily beings. They evaluate moral evil in the context of the abuse of free will given to man. Therefore, they argue that the problem of evil does not pose a problem in terms of the existence and attributes of God.

Key Words: God, Goodness, Evil, Fârâbî, İkhvân al-Safâ, Avicenna.

Atıf / Cite as: Taş, Nusret. "Sudûr Nazariyesini Savunan İlk Dönem İslam Filozoflarının Kötülük Problemi Bağlamında Başvurdukları Temel Kavramlar". *Apjir*, 5/2, (Ağustos 2021), 327-350.

Giriş

Kötülük problemi; her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, mutlak adalet, merhamet ve hikmet sahibi olan bir tanrının varlığının, âlemdeki kötülüklerin varlığı ile çelişki oluşturduğuna dair iddiadır.¹ Bu iddia, ateistlerin Tanrı'nın varlığını reddetmedeki en güçlü kanıtlarını oluşturmaktadır. Buna karşılık âlim, kâdir, âdil, rahîm ve hakîm sıfatlarına sahip bir tanrının, âlemi ve içindekileri kusursuz bir şekilde yaratıp düzene koyduğuna ve bu düzeni devam ettirdiğine inanan düşünürler, bu problemi çözmek için çeşitli savunma yollarına başvurmuşlardır.² Nitekim çalışmamıza konu olan ilk dönem İslam filozoflarından Fârâbî, İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ da bu konuyla ilgili hem aklî hem de naklî verileri dikkate alarak birtakım görüşler ortaya koymuşlardır.

Felsefe tarihinde, kötülük problemini mantıksal bir formül içerisinde ortaya koyan ilk kişinin Epiküros (MÖ. 341- 270) olduğu, bu tezin daha sonradan D. Hume (1711-1776) ve J. Mackie (1917-1981) gibi düşünürler tarafından tekrar gündeme getirildiği nakledilmektedir.³ Ancak Epiküros'tan önceki bir tarihe dayanan Eski Ahit'te de (Eyüp Kitabı) bu konuya yer verildiğine tanık olmaktadır.⁴ Bu kıssada anlatıldığına göre Tanrı, Eyüp Peygamberi çeşitli şekillerde imtihan ederek başına çeşitli belalar getirmektedir. İlk başlarda Eyüp, sabreder, Tanrı'ya isyan etmez. Ancak zamanla başına gelen felaketlerden dert yanmaya, hatta Tanrı'nın kendisine haksızlık yaptığını, adaletsiz davrandığını dillendirerek isyan olarak değerlendirilebilecek sitemli birtakım sözler kullanmaya

¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Şer", *DİA* (İstanbul: TDV Yay., 2010), 540; Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, 12. bs (İzmir: İzmir İFV Yay., 2010), 213.

² Mustafa Çağrı, "Şer", *DİA*, c. 38 (İstanbul: TDV Yay., 2010), 542; Michael Peterson vd., *Akl ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar, 6. bs (İstanbul: Küre Yay., 2016), 276-277; David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, 3. bs (Ankara: İmge Kitapevi, 1995), 209.

³ Hume, *Din Üstüne*, 209; Aliye Çınar, "Leibniz'de Kötülük Problemi ve Teodise", *Uludağ Ün. İFD*, 14/1, (2005): 161; Şaban Haklı, "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", *Hitit Ün. İFD*, 1/2, (2002): 197.

⁴ Özcan Akdağ, "Kötülük Problemi: Mutezilî Düşüncenin Gaon'a Etkisi", *Journal of Islamic Research*; 32/1, (2021), 55.

başlamaktadır. Buna karşılık, arkadaşlarından bazıları onu teselli etmekte, Tanrı'nın hiçbir zaman haksızlık, adaletsizlik ve kötülük yapmayacağını dillendirmektedirler. Ayrıca başa gelen musibetlerin, farklı birtakım nedenleri olabileceğini, Tanrı'nın adil olduğunu, başa gelen musibetlere müsaade ettiğine göre mutlaka karşılık vererek onları telafi edeceğini ifade etmektedirler. Nihayetinde Tanrı, Eyüp'ün başına gelen musibetleri kaldırmakta, kaybettiği sağlığını ve malını geri vermektedir.⁵ Bu kıssadan da anlaşıldığına göre aslında kötülük problemi, Epikür'den önce Eski Ahit'te ele alınmıştır.

Kötülük problemi, genel olarak “metafiziksel kötülük”, “fizikî kötülük” ve “ahlâkî kötülük” olmak üzere üç farklı şekilde ele alınmaktadır. Metafizik kötülükler, yaratılmış olan varlıkların sınırlı ve sonlu oluşuna dayandırılmaktadır.⁶ Örneğin bu düşünceye göre insanın ölümlü olarak yaratılması, metafiziksel bir kötülüktür. Bu noktada Augustinus'un insanın ölümlü hale gelmesini, insanların ilk atası olan Âdem'in yasaklanan meyveyi yemesi,⁷ yani ilk (aslî) günahı işlemesi nedeniyle karşılaştığı ceza olarak yorumlaması dikkat çekmektedir.⁸ Ancak insan dışındaki diğer canlıların da ölümlü olması, Augustinus'un bu yorumunu, metafizik kötülük iddiasına yeterli bir cevap olarak değerlendirmeyi imkânsız kılmaktadır.

Teodise (tanrısal adalet) kavramını kullanan ilk kişi olan Leibniz de hem fizikî hem de ahlâkî kötülüğün temelini metafizik kötülük, yani yaratılmış varlıklardaki aslî kusur olduğunu iddia etmektedir. Bununla birlikte söz konusu kusurların, tanrısal hikmet açısından zorunluluk arz ettiğini, dolayısıyla problem teşkil etmediğini savunmaktadır. Ona göre sonlu varlıkların yer almadığı bir dünya düşünülemez. Dolayısıyla bu dünya kusurlu olmakla birlikte mümkün dünyalar içindeki en iyi dünyadır.⁹ Tanrı'dan başka herhangi bir varlığın, kusursuz olması düşünülemez. Dolayısıyla Tanrı, kusursuz bir dünya yerine mümkün olabilecek en az kusurlu bir dünya yaratmayı tercih etmiştir.¹⁰ Bunu bir kötülük olarak değerlendirmek doğru değildir. Bu düşünce, Leibniz'den önce

⁵ Bk. Eski Ahit, Eyüp Kitabı, I-36.

⁶ Bk. Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 26.

⁷ Bk. Eski Ahit, *Yaratılış*, 2:17 vd.

⁸ Bk. Augustinus, *İtiraf*, çev. Çğdem Dürüşken, (İstanbul: Kabalacı Yayınevi, 2010), 147, 319.

⁹ Bk. Gottfried Leibniz, *Monadoloji, Metafizik Üzerine Konuşma*, trc. Atakan Altınors (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2011), 55; Mustafa Kaya, “Leibniz'de Kötülük Problemi ve Mümkün Dünyaların En İyisi Teodisesi”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 70 (2014): 54-58.

¹⁰ Nigel Warburton, *Felsefenin Kısa Tarihi*, çev. Güçlü Ateşoğlu (İstanbul: Alfa Yayınevi, 2016), 144.

yaşayan Müslüman düşünürlerden Gazzâlî¹¹ ve İhvân-ı Safâ tarafından detaylı olarak temellendirmeye çalışmıştır.¹²

Fiziksel kötülükler; hastalıklara, engellilik durumuna ve ölümlere yol açan virüsler; büyük can ve mal kayıplarına, dolayısıyla tarif edilemez acı ve elemelere sebep olan depremler, seller, kasırgalar ve kuraklıklar gibi insan eylemlerinden bağımsız olarak meydana gelen doğal felaketleri kapsamaktadır.¹³ Ahlâkî kötülükler ise insanların sebep olduğu sapık düşünce ve fiilleri kapsayan kötülüklerdir.¹⁴ Örneğin; açgözlülük, bencillik, kıskançlık, hırsızlık, yalancılık, mal, can ve insanlık onuruna yönelik tecavüzler, işkence ve cinayetler, savaşlar, toplu katliamlar, soykırımlar ve sürgünler gibi bilinçli insan fiillerinden kaynaklanan kötülükler, ahlâkî kötülükler olarak değerlendirilmektedir.

Kötülük problemi, günümüzde “varoluşsal kötülük problemi”, “mantıksal kötülük problemi” ve “kanıtsal kötülük problemi” olmak üzere üç farklı şekilde ele alınmaktadır. Hatta “ebedî cehennem” düşüncesini de buna ekleyenler bulunmaktadır. Varoluşsal kötülüğü savunanlara göre kötülüğün meydana geldiği kriz anlarında, dinî inançlar fonksiyonunu yitirmektedir.¹⁵ Örneğin “Ya özgür değiliz ve her gücü elinde tutan Tanrı sorumludur. Ya da biz özgür ve sorumluyuz ama Tanrı her şeye gücü yeten değildir.”¹⁶ diyen A. Camus, Tanrı’nın varlığını kabul etsek bile ya onun hayatımıza müdahale etmediğini, dolayısıyla özgür olarak yaptıklarımızdan sorumlu olduğumuzu ya da hayatımıza müdahale ediyorsa yaptığımız kötülüklerden biz değil Tanrı’nın sorumlu olduğunu ileri sürmektedir.

Mantıksal kötülük problemini savunan düşünürlere göre “Tanrı, mutlak iyidir ve her şeye gücü yetendir” önermesiyle “kötülük vardır” önermesi çelişki arz etmektedir. Kötülüğün varlığını reddetmemiz söz konusu olmadığına göre mantıken Tanrı’nın varlığını reddetmemiz zorunluluk arz etmektedir.¹⁷ Kanıtsal kötülük problemini savunan düşünürlere göre yaşadığımız bu dünya, mantıken mümkün dünyaların en iyisi gibi gözükmemektedir. Dolayısıyla bu kusurlu dünyanın mutlak kudret, iyilik ve ilim sahibi bir

¹¹ Gazzali, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, trc. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002), IV: 474; Gazzali, “İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri”, *Mümkün Âlemlerin En İyisi*, trc. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), 403-447; Mustafa Çağrı, “İyimserlik”, *DİA* (İstanbul: TDV, 2001), 23: 500; Bayram Çınar, “Eşarî Ekolünde Allah Tasavvuru”, *Erciyes Akademi*, 35/1 (2021), 87.

¹² Bk. İhvân-ı Safâ, *Resâl*, III: 359-360; İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, III: 294-295; İsmail Hakkı İzmirli, *İslam Mütefekkiri ile Garp Mütefekkiri Arasında Mukayese*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1952), 25; Nusret Taş, İhvân-ı Safâ Felsefesinde Akıl-Vahiy İlişkisi, (İstanbul: KDY Akademi, 2021), 211.

¹³ Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi* (İstanbul: Furkan Yayınları, 2001), 15-17; Yaran, *Kötülük ve Theodise* 28; Nurten Kiriş, “Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Theodise”, *FLSF (SDÜ Felsefe Bölümü Dergisi)*, 5, (2008): 84.

¹⁴ William Hasker, “İnsanın Özgürlüğü ve Kötülük Problemi”, çev. Fehrullah Terkan, *AÜİFD* 53, sy. 1 (2012): 184; Yaran, *Kötülük ve Theodise*, 30.

¹⁵ Yaran, *Kötülük ve Theodise*, 36.

¹⁶ Albert Camus, *Sifos Söyleni*, çev: Tahsin Yücel, (İstanbul: Can Yayınları, 2010), 60.

¹⁷ Yaran, *Kötülük ve Theodise*, 37-39.

Tanrı tarafından yaratılmış olması ihtimal dâhilinde görünmemektedir.¹⁸ Bazı düşünürler de ebedî cehennem düşüncesini, kötülüğün kendisi olarak değerlendirmektedirler.¹⁹

Kötülük problemi, farklı inanç sistemlerinde kötümser (kötümser), iyimser (iyimser) ve tekçi (monist) olmak üzere üç farklı yaklaşımla ele alınmıştır. Antik Yunan ve bazı modern Hıristiyan düşünürleri tarafından da benimsenen kötümser yaklaşım, Budist inancıyla özdeşleşmiştir. Bu yaklaşımın modern versiyonunda, evrende kötülüğün hâkim olduğu, iyinin ise bir yanılsamadan ibaret olduğu savunulmaktadır. İyimserliği temsil eden ikinci yaklaşım, iyilik ile kötülüğün karşıtlığına dayanmaktadır. Zerdüştlük ve Maniheizm'de hâkim olan “iyilik ve kötülük karşıtlığı”, Philo ile gnostik felsefede, Plotinos aracılığıyla da Yeni Platonculukta “iki zıt ilke” ile ilişkili bir bağlamda ele alınmıştır. Bu düşünceye göre iyi ilke (ruh) ve kötü ilke (madde) arasındaki mücadelenin neticesinde kazanan iyi ilke olmaktadır. Tekçi (monist) karakterli yaklaşımda ise kötülük, olan ile olması gereken arasındaki arızî zıtlık bağlamında zihinde ortaya çıkan bir problemdir. Bu yaklaşım, daha çok Hindu geleneğiyle ilişkilendirilmektedir. Buna göre kötülük; iyiliğin zıddı, eksikliği veya yokluğundan ibarettir. Dolayısıyla gerçekte bilgi eksikliğine dayalı bir yanılsamadan ibaret olan kötülüğün varlığından bahsedilemez. Bu yaklaşım, monoteist din mensupları tarafından da benimsenmiştir.²⁰ Nitekim çalışma konumuz olan ilk dönem İslam filozofları da genel anlamda bu yaklaşımı benimsemiş durumdadırlar.

Çalışma konumuz olan ilk dönem İslam düşünürlerinden Fârâbî, İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ, genel anlamda metafiziksel kötülüğün varlığını reddetmektedirler. Buna karşılık doğal ve ahlâkî kötülüğün varlığını kabul etmekte, ancak bunun da sınırlı ve arızî olduğunu iddia etmektedirler. Diğer bir ifadeyle varlık âleminde kötülüğün aslî bir varlığa sahip olmadığını, varlığın yaratılışında ve tabii tutulduğu düzenin işleyişinde herhangi bir kusur bulunmadığı tezini savunmaktadırlar.²¹ Buna karşılık sınırlı ve arızî olduğunu savunmakla birlikte tabii ve iradî kötülüğün varlığını kabul etmektedirler. Onların düşüncesine göre ay altı âlemde hâkim olan tabiat yasaının, yani oluş ve bozuluş (kevn-ü fesâd) yasaının işleyişinden kaynaklanan ve sadece canlı türlerinin fertlerini belli zamanlarda olumsuz etkileyen sınırlı sayıda birtakım problemler mevcuttur. Ancak bu işleyişin asıl amacı, canlı türlerinin fertlerine zarar vermek değil, onların geneline yarar sağlamaktır.

¹⁸ Haklı, *Kötülük Problemi*, 59.

¹⁹ Bk. Ferhat Akdemir, *Korkunç Kötülükler ve Tanrı* (İstanbul: Elis Yayınları, 2014), 133-134.

²⁰ Salime Leyla Gürkan, “Şer”, *DİA*, c. 38 (İstanbul: TDV Yay., 2010), 545.

²¹ Bk. Fârâbî, *Fusûsü'l-Medenî*, çev. Hanifi Özcan, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2005), 104-106; Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, çev. Ahmet Ateş, (İstanbul: MEB Yay., 1990), 124; Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, çev. Nafiz Danışman, (Ankara: MEB Yayınları, 2001), 29-31, 35-37, 67-68, 75; Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâzileti ve Müzâdâtuhâ*, (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1995), 59; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, thk. Ali Bû Mülhem, (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1996), 6, 52-54, 72-73; İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvân-ı Safâ ve Hullânu'l-Vefâ*, (Beyrut: Dâru'l-İslâmiyye, 1992), III: 357-58, 463, 475-77; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman, çev. Komisyon, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), III: 372; (2016), V: 34, 39; İbn Sînâ, *eş-Şifâ (el-İlâhiyyât)*, thk. Saïd Zayîd, (Kum: Mektebetu Ayetullah el-Mer'âşî, 1983), 415-422; İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ*, Metafizik II, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, (İstanbul, Litera Yay., 2005), 146; Mehmet Murat Karakaya, “Fârâbî Felsefesinde Kötülük”, *Diyanet İlmî Dergi*, 52/1, (2016), 213-215.

Dolayısıyla bu işleyişten dolayı kaçınılmaz olarak meydana gelen sınırlı sayıdaki birtakım problemler, aslî yaratılışa sahip kötülükler olarak değil, arızî kötülükler olarak değerlendirilmeliyiz. Aynı şekilde bazı insanların, kendilerine verilen özgür iradesini kötüye kullanmasından kaynaklanan birtakım ahlâkî kötülükleri de yaratılmış aslî kötülükler değil, arızî olarak ortaya çıkan kötülükler olarak değerlendirmeliyiz. Nitekim bu kötülüklerin sorumluluğu, özgür iradesini kötüye kullanan insanın kendisindedir.²²

Fârâbî, İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ'nın kötülük problemini anlama, açıklama ve ona çözüm üretme adına başvurdukları yol, varlık anlayışlarının temeline yerleştirdikleri ve kendilerine göre yeniden yorumladıkları sudûr nazariyesi ile bağlantılıdır. Çalışmamızın amacı, bu bağlantıya dikkate alarak onların konuyla ilgili başvurdukları bazı temel kavramları değerlendirmektir. Ele alacağımız kavramlar; maddenin (heyûlâ) kusurlu oluşu, ay üstü ve ay altı âlem, tümel ve tikel varlıklar, asıl maksat ve arızî sonuçlar kavramlarıdır.

1. Maddenin (Heyûlâ)²³ Kusurlu Oluşu

Fârâbî, İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ'nın benimseyip savundukları sudûr nazariyesine göre en şerefli, değerli, mükemmel varlık, Tanrı'dır. Bütün varlıklar, hiyerarşik bir düzen içerisinde onun nûrundan, feyzinden feyezân ederek (taşarak) var olmaktadır. Bu feyezân, aynı zamanda yaratma anlamına gelmektedir. Ay üstü âlemdeki varlıklar, var oluş hiyerarşisi ve sıralamasına göre Tanrı'ya yakın olandan aşağıya doğru bir şeref ve kemale (yetkinliğe) sahiptirler. Örneğin varlıklar arasındaki en şerefli ve yetkin varlık, Tanrı'ya en yakın olan ilk akıldır. Ay üstü âlemdeki varlıklardan daha az şerefli ve yetkin olan ay altı âlemdeki varlıklar ise var oluş sırasının tersine bir şeref ve yetkinliğe sahiptir. Bunlar arasında şeref ve yetkinlik derecesi, insanlar, hayvanlar, bitkiler, madenler ve mürekkep olmayan (basit) dört unsur gelmektedir. Diğer bir ifadeyle bütün varlıklar içinde en az şeref ve yetkinliğe sahip olan varlıklar, basit haldeki dört unsurdur. Bunlar içinde de en az yetkin olanı topraktır. Dolayısıyla sadece ay altı âleminde arızî olarak

²² Bk. Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, 35, 71, 72-74; Fârâbî, *Medinetü'l-Fâzıla*, 105-106, 112; Fârâbî, *Tenbîh alâ Sebîli's-Saâde*, thk. Cafer âl-Yasîn, (Tahran: İntişarat Hikmet, 1992), 40-41; İhvân-ı Safâ, *Risâleleri*, III: 372; *İR, Özeti*, V: 34, 39; Necip Taylan, "Din Felsefesinde Kötülük Problemi", *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11-12, (1997), 56-57; Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, (İstanbul: Mahya Yayınları, 2015), 186-188; Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, (İstanbul: MÜ İFAV Yay., 1997), 97-99, 134-138, 200-206; Karakaya, Fârâbî Felsefesinde Kötülük,, 222.

²³ İlk madde (hyle), kavramının kaynağı, Platon'dur. Onun düşüncesine göre ilk madde (hyle), hiçbir nitelikle tanımlanamayan, belirsiz, şekilsiz ve görülmeyen bir şeydir. O, sonradan yaratılmamıştır. Madde de Tanrı gibi ezeldir. Ancak onun ezeli olması, Tanrı'nın yüceliğinden bir şey eksiltmemekte, onu en yüksek ide olmaktan çıkartmamaktadır. Zira maddenin ezeli varlığı, ezeli yoklukla özdeştir. Madde (hyle), Tanrı'nın faaliyet alanıdır. Henüz cisim olmayan madde (hyle), Tanrı'nın şekil verici etkisiyle cisim haline, yani sınırlandırılabilen ve nitelendirilebilen şey haline gelmektedir. Bu anlamda yaratma, etkileme anlamına gelmektedir. Madde (hyle), Tanrı'nın şekil verici etkisiyle imkan dahilindeki her şekil ve nitelikleri almaya, hissedilir bütün şeylerin kaynağı ve evrensel mekan olmaya elverişlidir. Bk. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998), 60.

ortaya çıkan ve kötülük olarak adlandırılan problemin temelinde buradaki varlıkların esasını oluşturan maddenin (heyûlâ) kusurlu oluşu yatmaktadır.²⁴

Fârâbî, benimsediği sudür nazariyesi bağlamında Tanrı'nın mutlak iyi olması nedeniyle onun feyzinden taşan varlıkların da esas esas itibarıyla iyi olduğunu, varlık âleminde hiçbir düzensizlik veya uyuşmazlığın, dolayısıyla hiçbir kötülüğün bulunmadığını savunmaktadır. Onun düşüncesine göre varlıklar âleminde her şey bir düzen ve dengeye (adalete) göre düzenlenmiştir.²⁵ Özünde iyi olan Tanrı'nın kötülüğü veya çoğunlukla kötü olan şeyleri yaratması, onun mutlak iyi ve hikmet sahibi olmasıyla çelişmektedir. O halde ontolojik anlamda bir kötülüğün varlığından bahsedilemez.²⁶ Tanrı, en mükemmel varlıktır.²⁷ Tanrı'nın feyzinden taşırma yoluyla yaratılan varlıklar, ay üstü ile ay altı âlemdeki varlıklar olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Ay üstü âlemdeki varlıklar, var oluş sırasına göre bir değer ve yetkinliğe sahiptir. Örneğin en değerli ve yetkin varlık, Tanrı'dan taşan ilk varlık, yani ilk akıldır. Ay altı âlemdeki varlıklarda ise bu sıralama tersinden işlemektedir. Yani buradaki en değerli varlık, en son var edilen insan türüdür. Ondan sonra hayvanlar, bitkiler, madenler ve dört unsur gelmektedir. Dolayısıyla en az yetkinliğe ve değere sahip olan varlık, mürekkep varlık türlerinin ana maddesi (heyûlâ) konumunda olan dört unsurdur.²⁸

Fârâbî'ye göre kötülük; varlığın, tamlığın (kemal, yetkinlik), iyiliğin ve liyakatin (adalet, denge) zıddıdır. Diğer bir ifadeyle kötülük; yokluk, eksiklik ve liyakatsızlık (adaletsizlik, dengesizlik) ile aynı anlama gelmektedir.²⁹ Yokluk ve zıtlığın, sadece ay altı âleminde söz konusu olduğunu savunan³⁰ Fârâbî, tabîî ve iradî olmak üzere iki tür kötülükten bahsetmektedir.³¹ Tabîî kötülük, ay altı âlemdeki varlıkların ana maddesi olan heyûlânın eksikliğinden; iradî kötülük ise özgür iradesini kötüye kullanan insanlardan kaynaklanmaktadır.

Bu konuda daha detaylı açıklama ve değerlendirmelerde bulunan İhvân-ı Safâ'ya göre ay altı âlemdeki cismânî varlıkların ana maddesi, her iyiliği bir anda kabul edebilecek bir yeterlilikte olmayıp ihtiyaç duydukları hayırları (iyilikleri) ancak adım adım, parça parça

²⁴ Bk. Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, 29-31, 35-37, 66; Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, 38, 40, 41, 42, 72-73; Fârâbî, *Ârâu Ehlil-Medîne*, 59; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 6, 52-54; Karakaya, *Fârâbî Felsefesinde Kötülük*, 220; İhvânü's-Safâ, *Resâil*, III:357-58, 463, 475-77; İbn Sînâ, *eş-Şifâ (el-İlâhiyyât)*, 415-422; İbn Sînâ, *Metafizik II*, 164-166; İbn Sînâ, *En-Necat*, çev. Kübra Şenel, (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012), 263-265; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, çev. Murat Demirkol, (İstanbul: TYEK Başkanlığı Yayınları, 2013), 346-350; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 69; Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 184-188; Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, 200-206.

²⁵ Fârâbî, *Fusûsü'l-Medenî*, 104-106; Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, 124.

²⁶ Karakaya, *Fârâbî Felsefesinde Kötülük*, 213-215.

²⁷ Fârâbî, *Medînetü'l-Fâzıla*, 37, 66; Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, 38-42.

²⁸ Fârâbî, *Medînetü'l-Fâzıla*, 66; Karakaya, *Fârâbî Felsefesinde Kötülük*, 220.

²⁹ Fârâbî, *Fusûsü'l-Medenî*, 105-106.

³⁰ Fârâbî, *Medînetü'l-Fâzıla*, 37.

³¹ Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, 72.

peyder pey kabul edebilmektedir. Bu nedenle ay altı âlemde oluş ve bozuluş (kevn-ü fesâd) yasası hâkim kılınmıştır. Dolayısıyla bu yasaya tabi olan ay altı âlemdeki varlık türlerinin fertlerinin cisimleri (bedenleri), belli zaman, mekân ve şartlarda oluşmakta, gelişip olgunlaşmakta, sonra bozulup dağılmakta (ölmekte) ve yeni varlıkların cisimlerine (bedenlerine) madde olmaktadır. Bu durum, onların cisimlerini oluşturan maddenin (heyûlânın) yetkin olmayışı, yani kusurlu oluşundan kaynaklanmaktadır. Ancak bu durum, tanrısal hikmet açısından bir kötülük olarak değerlendirilemez. Zira eğer oluş ve bozuluş yasası olmazsa tabiatı gereği ay altı âlemdeki cismânî varlıkların var olması veya varlığını devam ettirmesi mümkün değildir. Bu yasanın işlemesi için doğal yaşam süresini tamamlayan canlıların bedenlerinin bozulup dağılarak başka canlıların oluşmasına ve gelişip olgunlaşmasına hizmet etmesi gerekmektedir. Bu nedenle bu durumu, Tanrı'nın varlığı veya sıfatları açısından kötülük olarak değerlendirmek söz konusu değildir. Çünkü canlıların vücutlarının bozulması ve dağılması, yeni canlıların oluşması ve gelişmesi anlamına gelmektedir. Oluş ve bozuluş yasasının işlememesi, ay altı âlemdeki varlıkların kısa sürede helak olması anlamına gelmektedir. Bu durum, daha büyük bir kötülüğe neden olacağı için tanrısal hikmete uygun değildir. Zira tanrısal hikmet, varlığı yokluğa tercih etmektedir.³²

İbn Sînâ'nın da bu konuda Fârâbî ve İhvân-ı Safâ'ya benzer görüşler ileri sürdüğüne tanıklık etmekteyiz. O da varlık âleminde gerçek anlamda herhangi bir problemin bulunmadığını, dolayısıyla kötülüğün aslî anlamda bir varlığa sahip olmadığını savunmaktadır. Yani metafizik kötülüklerin varlığı kabul etmemektedir. Buna karşılık doğal ve ahlâkî kötülüklerin varlığını kabul etmekte, ancak bunların da aslî varlık olmadığını, sınırlı ve arızî olduğunu savunmaktadır.³³ Onun tasavvuruna göre ay altı âlemdeki cismânî varlıkların ana maddesi (heyûlâ), en az kemale, yetkinliğe sahiptir. Diğer bir ifadeyle kusurludur. Bu nedenle ay altı âleminde, oluş ve bozuluş (kevn-ü fesâd), yani tabiat yasası hâkimdir. Dolayısıyla buradaki varlıklar, değişme, bozulma (ölme) ve dağılma gibi kötülük olarak adlandırılan birtakım problemlerle maluldürler. Ancak bu problemler, gerçek anlamda bir kötülük olarak değerlendirilemez. Zira bu düzen, ay altı âlemdeki varlıkların tabiatına uygun olan en iyi düzendir.³⁴

Fârâbî, İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ'nın kötülük problemiyle ilgili görüşlerini temellendirmek için savdukları maddenin (heyûlâ) kusurlu oluşu iddiası, Plotinos'un temellendirdiği sudûr nazariyesi düşüncesine dayanmaktadır. Plotinos'un söz konusu düşüncelerinin kaynağı da Platon'unun görüşleridir. Nitekim Platon'a göre Tanrı, mutlak anlamda hem adil hem de iyi olduğu için yaptıkları da iyidir. Zira mutlak iyi olanın işi de iyidir. O halde sadece iyi şeyleri Tanrı'ya atfetmeliyiz. Kötü şeyler için onun dışında başka nedenler

³² Bk. İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1992, III: 463, 475-477; İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, III: 60, 152-153, 296.

³³ Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, 200-206; Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, s. 186-188; Taylan, "Din Felsefesinde Kötülük Problemi", 56-61.

³⁴ İbn Sînâ, *En-Necat*, 263-265; İbn Sînâ, *Metafizik II*, 164-166; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, 346-350; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 180.; Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 184-185.

aramalıyız.³⁵ Âlemde var olan kötülükler, Tanrı'nın kendisinden değil yaratma eylemini üzerinde gerçekleştirdiği ezeli maddenin (heyûlâ) kusurlu oluşundan kaynaklanmaktadır. Çünkü madde, Tanrı'nın evrendeki etkinliğini sınırlandırmakta; kendisine verilmek istenilen ideal biçime karşı direnmektedir.³⁶ Hastalıklar, geçimsizlikler, kavgalar gibi problemlerin kaynağı, maddî olan beden ve onun istekleridir.³⁷ Ancak bunların varlığı gereksiz değildir. Nitekim her zaman iyiliğin zıddı olan bir şeyin varlığına ihtiyaç bulunmaktadır.³⁸

Anlaşıldığı üzere Platon, Tanrı'nın kendisini ve onun eylemlerini iyi kabul ettiği için kötülüklerin varlığı ile iyi olan Tanrı'nın varlığını çelişkili görmemekte, âlemdeki kötülükleri, Tanrı'ya değil, yaratma eylemini üzerinde gerçekleştirdiği maddenin (heyûlâ) kusurlu oluşuna bağlamaktadır. Onun düşüncesine göre Tanrı, cisimden önce ruhları yaratmıştır. Sonra yarattığı bütün ruhları bir araya getirmiş, gelecekte sebep olacakları kötülüklerden kendisini sorumlu tutmamaları amacıyla onlara varlığın yasalarını açıklamıştır. Ardından onların bir kısmını Ay'ın, bir kısmını yeryüzünün, bir kısmını ise diğer gök cisimlerinin üzerine serpiştirmiştir.³⁹

Burada Platon'un kötülüklerin kaynağı olarak iki şeye işaret ettiğini görmekteyiz. Birincisi maddenin kusurlu olması, yani yetkinlikten (kemal) yoksun olması, ikincisi ise bu maddeyle birleşen ruhlardan bazılarının, uyarıları dikkate almayarak veya sözlerinde durmayarak varlık yasasına uymamasıdır. Platon'un iddiasına göre Tanrı, önceden ruhlara varlık yasasını açıkladığı ve onları bu konuda uyardığı, bir bakıma onlara yaptıklarından sorumlu olacaklarını bildirdiği için varlık âleminde meydana gelen kötülüklerden dolayı sorumlu tutulamaz.

Platon'un bu görüşü, İslam dünyasında "kâl-u belâ" veya "bezm-i elest" olarak da adlandırılan A'râf Suresi 17 ve 18. ayette yer alan ifadeleri hatırlatması bakımından dikkat çekmektedir. Söz konusu ayetler, mealen şöyledir: "*Hani Rabbin, Âdemoğullarının sırtlarından zürriyetlerini almış ve onları kendi nefislerine karşı şahitler kılmıştı: "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" Onlar: "Evet, kesinlikle öyledir. Biz şahidiz." dediler. Kıyamet günü: "Biz bundan habersizdik" demeniz (mazeretini ortadan kaldırmak) içindir. Ya da: "Önceki atalarımız şirk koşmuşlardı. Oysa biz onlardan sonra gelen bir nesiliz. Şimdi bizi batıl fiil sahipleri yüzünden helak mı edeceksiniz?" demeniz (mazeretini ortadan kaldırmak) içindir.*"⁴⁰

³⁵ Platon, *Timaios*, çev. Erol Güneş ve Lütfi Ay, (İstanbul: MEB Yayınları, 1989), 29-32, 36-37; Platon, *Phaidon*, çev. Furkan Akderin, (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 55; Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, (İstanbul: T. İş Bankası Yay., 2010), 68-69; Yaran, *Kötülük ve Theodise* 14; Çağrı, "Şer", 38:542.

³⁶ Weber, *Felsefe Tarihi*, 60.

³⁷ Platon, *Phaidon*, 55-56.

³⁸ Platon, "Theaitetos", *Diyaloglar*, çev. Macit Gökberk, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010), 494.

³⁹ Platon, *Timaios*, 49-50.

⁴⁰ el-A'râf 7/172-173.

Bu ayetlerin tefsirlerini yapan ilk dönem âlimlerin yorumları ile Platon'un yorumları uyuşmaktadır. Örneğin Diyanet Kurumunun tefsirinde kısaca şöyle bir açıklama yer almaktadır: “Eski tefsirlerde geniş yer tutan rivayetlere göre Yüce Allah dünyayı yaratmadan önce dünyaya gelecek olan bütün insanların ruhlarını, ruhlar âleminde bir araya getirerek onları kendi varlığına ve onların rabbi olduğuna tanık kılmıştır... Böylece insanların, “Bizim böyle bir sorumluluğumuz olduğunu bilmiyorduk” diyerek yahut inkârcılık veya putperestliği kendilerinin icat etmediğini, bunu atalarından miras aldıklarını... dolayısıyla bu hususta kendilerinin bir günahı ve sorumluluğu olmaması gerektiğini belirterek sorumluluktan kurtulmaları da önlenmiştir. İlk dönem Selef âlimleriyle sûfi âlimler, Sünnî ve Şî kelâm bilginlerinin çoğunluğu, ayeti böyle yorumlamışlardır...”⁴¹

Konuyla ilgili bu yorumdan anlaşıldığına göre ilk dönem Kur’ân müfessirleri de bu ayetlerin yorumunda Platon’un ortaya attığı düşünceler doğrultusunda bir yol izlemişlerdir. Nitekim onlar da konuyu bir bakıma kötülük problemiyle bağlantılı olarak değerlendirmiş ve kötülüklerin asıl sebebinin Tanrı değil ruhların kötü eylemleri olduğunu ifade etmişlerdir. Yine Platon’un iddia ettiği gibi Tanrı’nın ruhları henüz dünyaya göndermeden önce onları bir araya getirerek kötülüklerle bulaşmayacaklarına dair onlardan söz aldığını, yoksa sorumluluktan kurtulamayacakları konusunda onları uyardıklarını savunmuşlardır. Dolayısıyla ahlâkî kötülükler olarak adlandırılan insanların sebep olduğu kötülüklerin sorumluluğunun Tanrı’da değil insanların kendilerinde olduğu tezini ileri sürmüşlerdir.

Platon’un dile getirdiği bu düşünceler, onun yorumcusu Plotinos tarafından daha da detaylandırılarak savunulmaktadır. Nitekim cismânî varlıkların ana maddesi olan heyûlânın kusurlu oluşunu savunan tezin temelinde Plotinos’un sistemleştirdiği sudûr nazariyesi olduğunu söylemek mümkündür. Bu nazariyeye göre varlık âleminin kaynağı, Tanrı’nın nûrudur. Bütün varlıklar, sıralı ve hiyerarşik bir düzen içerisinde Tanrı’nın nûrundan taşarak meydana gelmiştir. Bu nûrdan meydana gelen ilk varlık, Nous (Zekâ) olmuştur. Onun vasıtasıyla taşan nûrdan Âlemin Ruhu, onun vasıtasıyla da duyuşsal varlık âlemi meydana gelmiştir. Nous ile Âlemin Ruhu, cismânî değil rûhânîdir. Duyuşsal âlemdeki varlıklar ise cismânîdir. Dolayısıyla varlık âlemi, rûhânî ve cismânî olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Cismânî varlıklar, ana maddeleri olan heyûlânın kusurlu olması nedeniyle her iyiliği bir anda kabul edebilecek yetkinlikte değildir. Kötülük, iyiliğin yokluğudur. Yetkin olmayan maddenin tabiatında zorunlu olarak eksiklik, yani kötülük bulunmaktadır. Zira en iyi olan Tanrı’dan zorunlu olarak başlayan taşma fiili, iyiliği taşıma gücüne sahip olan en alt varlığa kadar devam etmektedir. Heyûlâ (madde), artık iyiliği taşıma gücüne sahip olmayan en az iyilik sahibi olan varlıktır.⁴² Ancak maddenin

⁴¹ Bk. <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/A'r%C3%A2f-suresi/1126/172-173-ayet-tefsiri> (E.T. 09.07.2021).

⁴² Bk. Plotinos, *Tâsûât-ı Eflûtîn*, çev. Ferîd Ceber (Beyrut: Mektebet-i Lübnan Naşirun, 1997), 166, 431-437, 497, 565; Plotinos, *Enneadlar*, çev. Haluk Özden (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 2008), 26-27, 110; Plotinos, *Enneadlar*, *Seçmeler*, çev. Zeki Özcan (Bursa: Asa kitabevi, 1996), 35; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Say Yayınları,

varlığı gereksiz değildir. Çünkü cismânî âlemin var olabilmesi için onun varlığı zorunluluk arz etmektedir. Akıl, özü itibarıyla mutlak iyi, madde ise tabiatı itibarıyla kusurlu olması nedeniyle mutlak kötüdür. Akıl ile maddenin arasında yer alan nefis (ruh) ise özü itibarıyla iyi olmasına rağmen kusurlu olan maddeyle birleşmesi nedeniyle göreceli olarak kusurlu hale gelmektedir. Nefis (ruh), bir üst mertebede bulunan akla yönelerek onu taklit ederse iyi; bir alt mertebedeki maddeye (bedene) yönelip onun arzularına boyun eğerse kötü olur. Nefsin tamamen iyili olabilmesi, ancak maddeden (bedenden) tamamen ayrılıp aklî âleme yükselmesiyle mümkün olabilmektedir. Ancak bu ayrılış, zorlama bir yöntemle, örneğin intihar yoluyla değil doğal bir ölümle olmalıdır. Aksi halde nefsin yetkinleşme (tekâmül) süreci tamamlanmadığı ve birlikte olduğu maddenin bazı özelliklerini daha beraberinde taşıdığı için yeni bir bedenle birlikte olmak zorunda kalacaktır.⁴³

Platon, maddenin ezeli, şekilsiz, düzensiz, kaba olduğunu, dolayısıyla Tanrı'nın suret verme (yaratama) etkinliğini sınırlandırdığını iddia etmektedir. Çalışma konumuz olan İslam filozofları da maddenin ezeli olduğunu iddia etmektedirler. Ancak Platon gibi bu konuda bunu belirsizlikte bırakmamakta, Plotinos gibi onun kaynağının Tanrı'nın nurundan taşan feyiz olduğunu savunmaktadırlar. Yine Platon gibi maddenin her sureti kolay bir şekilde bir anda kabul etme yetkinliğinden yoksun olduğunu savunmaktadırlar. Ancak ondan farklı olarak Plotinos gibi bunun nedeninin maddenin, taşma (sudûr) sürecindeki en son varlık olması, dolayısıyla en az yetkinliğe sahip olan varlık olmasına bağlamaktadırlar. Aynı şekilde Platon ve Plotinos gibi maddenin kusurlu oluşunu, yaratılıştan veya varlık âleminin kuruluş düzeninden kaynaklanan bir kötülük olarak değerlendirmemektedirler. Buna karşılık, söz konusu problemin, maddenin doğasından kaynaklandığını, bu nedenle bu durumun varlık düzeni açısından bir kötülük olarak değerlendirilemeyeceğini savunmaktadırlar. Bununla birlikte Platon ve Plotinos gibi esas itibarıyla iyi olan, ancak maddeye meyleden, ondan kaynaklanan arzu ve şehvetlere yönelmede ölçüyü kaçıran nefislerin kötülüğe bulaştıklarını savunmaktadırlar.

2. Ay Üstü ve Ay Altı Âlem Kavramları

Cismânî âlemi ay üstü ve ay altı olmak üzere iki kısma ayıran Fârâbî, İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ, ay üstü âlemdeki varlıkların, kötülüklerden uzak, kusursuz olduğunu; ay altı âlemdeki varlıkların ise heyûlânın eksikliğinden dolayı oluş ve bozuluş (kevn-ü fesâd) yasasına tabi olduğunu, dolayısıyla arızî birtakım tabii ve iradî kötülüklerle malul olduğunu savunmaktadırlar. Onların düşüncesine göre bu iki âlem, hem maddesi, hem şekli ve düzeni, hem hareketi hem de barındırdığı varlıklar itibarıyla farklılık arz etmektedir. Örneğin esîr olarak adlandırılan şeffaf maddeden yaratılan ay üstü gökler âlemindeki yıldız ve gezegenler, en mükemmel şekil olan kürevî şekilde tasarlanmış, en

2014), 352; Mahmut Kaya, "Sudur", *DİA*, c. 37 (İstanbul: TDV, 2009), 468; Ahmet Arslan, *Felsefe Tarihi-5*, (İstanbul: İst. Bilgi Ün. Yay., 2010), 79-90, 101-120, 162-164.

⁴³ Plotinos, *Enneadlar*, 26-28.

mükemmel hareket olan dairesel şekilde hareket ettirilmektedir. Orada sıcaklık, soğukluk, nemlilik ve kurulukta oluşan dört unsurun tabiatı bulunmamaktadır. Oradaki cismânî varlıklar için oluş ve bozuluş (kevn-ü fesâd), diğer bir ifadeyle doğum, değişim, dönüşüm, azalma, çoğalma, bozulma (ölüm) ve dağılma bulunmamaktadır. Dolayısıyla orada kötülük olarak nitelendirilecek herhangi bir problem bulunmamaktadır. Ay altı âlemdeki cismânî varlıklar ise maddesi, sureti, düzeni ve hareket şekli, yani bir başlangıç ve sona sahip olan düz çizgi şeklindeki oluş ve bozuluş yasasına tabi olması itibarıyla kusurludur. Nitekim ay altı âlemdeki varlıkların ana maddesi; sıcaklık, soğukluk, nemlilik ve kuruluk tabiatlarına sahip olan dört unsurdur. Bu unsurların belli zaman, mekân ve şartlarda belli oranlarda biraya gelmesiyle meydana gelen varlıklar, sürekli bir oluş, bozuluş, değişim ve dönüşüme yasasına tabidirler. Dolayısıyla buradaki varlıklar, maddesi, düzeni, doğrusal hareketi bakımından sonlu ve kusurludur. O halde kötülük olarak adlandırılan olumsuzluklar, ay üstü âlemde bulunmamakta, sadece oluş ve bozuluş yasasına tabi olan ay altı âlemde bulunmaktadır. Ancak buradaki sınırlı sayıdaki kötülükler de aslî varlığa sahip olmayıp arızî bir nitelik arz etmektedir.⁴⁴ Dolayısıyla bu durumu, Tanrı'nın varlığı, sıfatları veya tanrısal düzenin iyiliği açısından bir problem olarak değerlendiremeyiz. Zira Tanrı, bu düzeni hikmetine uygun olarak mümkün olan en iyi şekilde tasarlamıştır. Bu düzenin başka türlü olması mümkün değildir.⁴⁵

İslam filozoflarının ay üstü ve ay altı âlem tezlerinin temel dayanağı, Aristoteles'in konuyla ilgili görüşleridir. Nitekim cismânî âlemi, ay altı ve ay üstü âlem olarak ikiye ayıran, ay üstü âlemi mükemmel, ay altı âlemi ise kusurlu gören ilk filozof Aristoteles olmuştur.⁴⁶ Aristoteles'in fiziğini temel alan Batlamyus, Dünya Merkezli Âlem Kuramını sistemleştirmiştir. Onun "el-Mecisti" adlı eserini Arapçaya tercüme eden Harranlı Sabit bin Kurra'nın son şeklini verdiği bu kuram, Kopernik'in Güneş Merkezli Âlem Kuramı kabul görülünceye kadar hem İslam dünyasında hem de Batı dünyasında bir hakikat olarak benimsenmiştir.⁴⁷

⁴⁴ Bk. Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, 30, 33-35, 39, 41; Fârâbî, *Ârâu Ehlî'l-Medîne*, 7, 17-18, 52-54, 62, 66; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 6, 52-54; Mahmut Kaya, "Fârâbî", *DİA*, (İstanbul: TDV, 19995), 12: 149-150; (145-162); Mehmet Dağ, "Fârâbî'nin İki Yapıtı," *OMÜ İlahiyat Fak. Dergisi*, 14-15 (2003), 37, 39; İhvânü's-Safâ, *Resâil*, III:463; İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, III:296; İbn Sînâ, *en-Necât mine'l-fireki fi bahri'd-dalâle*, thk. Muhammed Takî Danişpejve, (Tahran: Menşuratu Camiati't-Tahran, 2000), 248-49; İbn Sînâ, *eş-Şifâ (el-İlâhiyyât)*, 290, 394, 400-409, 417-21; İbn Sînâ, *Metafizik II*, 164-166; Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi* (İstanbul: Asa kitabevi, 2001), 197; Cavit Sunar, "İslam Meşşâî Felsefesinde İlk Adım, el-Kindî", *AÜİFD* 27 (1969): 45.

⁴⁵ Bk. İhvânü's-Safâ, *Resâil*, III: 359-360; İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, III: 294-295. Daha önce de değindiğimiz üzere mümkün alemlerin en güzeli düşüncesi, İhvân-ı Safâ'da sonra İslam dünyasında Gazzâlî, Batı dünyasında da Leibniz ile meşhur olmuştur.

⁴⁶ Bk. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996), 486-487; Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür, (İstanbul: BilgeSu Yayıncılık, 2013), 50-55, 74-75; David Ross, *Aristoteles*, Çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2014), 157 vd.; Süleyman Hayri Bolay, "Âlem", *DİA*, (İstanbul: 1989), 2:357-358; Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, (İstanbul: Ekin Yayınları, 1983), 148 vd.

⁴⁷ Güneş Merkezli Sistem ile ilgili geniş bilgi için bk. Seda Özsoy, "Güneş Merkezli Evren Anlayışı: Kopernik, Kepler ve Galilei Neyi Değiştirdi?", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 20, (2015): 96, 98; Hatice Toksöz, "Sabit

Çalışma konumuz olan İslam filozofları da Aristoteles'ten itibaren bilimsel bir hakikat olarak kabul edilen cismânî âlem anlayışlarını savunmakta, kötülük problemiyle ilgili düşüncelerini de bu zemin üzerine oturtmaktadırlar. Hatta İhvân-ı Safâ, bir adım daha ileri giderek bazı ayet ve hadis rivayetlerini de kanıt gösterip ay üstü âlemi cennet, ay altı âlemi ise cehennem olarak tasvir etmektedir.⁴⁸ Ancak bu teorinin, günümüz bilimsel verileri tarafından doğrulandığını söylemek mümkün değildir.

3. Tikel ve Tümel Varlıklar Kavramları

Fârâbî, cismânî olmayan ve cismânî olanlar olmak üzere iki varlık mertebesi olduğunu iddia etmektedir. Onun düşüncesine göre bunların her biri, kendi içinde altışar mertebeden oluşmaktadır. Cismânî olmayan varlıkların mertebeleri: Tanrı, göksel akıllar, Faal Akıl, nefisler, suret ve henüz cisim haline gelmemiş ilk madde (el-maddetü'l-ûlâ); cismânî varlıkların mertebeleri ise: Göksel cisimler, insan türü, hayvan türü, bitki türü, madenler türü ve ustukaslar, yani ateş, hava, su ve topraktan oluşan dört unsur şeklinde sıralanmaktadır.⁴⁹ Gök cisimlerinin maddeleri, ay altı âlemdeki cisimler gibi dört unsur değil, esir adı verilen daha hafif ve şeffaf olan maddedir. Onların şekilleri, en mükemmel şekil olan küre, hareketleri de en mükemmel hareket olan dairevî harekettir. Bu nedenle burada oluş ve bozuluş bulunmamaktadır. Ay altı âlemindeki cismânî varlıklar ise ustukasat (dört ögenin) bir araya gelip ayrışmasıyla oluşmakta ve bozulup dağılmaktadırlar. Ay altı âlemindeki cismânî varlıkların suretleri, mertebe bakımından ustukasat, madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanların suretleri şeklinde sıralanmaktadır. Buradaki cismânî varlıkların ana maddesi (el-maddetü'l-ûlâ), göksel cisimlerden feyezân etmektedir. Onlara suret kazandıran ise göksel cisimlerin hareketlerinin etkisiyle Faal Akıl'dır.⁵⁰ Ustukasların ana maddesi, gök cisimlerinin gibi tek olduğu için onlar da gök cisimleri gibi baki kalmaktadırlar. Ancak onlardan oluşan madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanların fertleri, sürekli oluşmakta, değişmekte, dağılıp başka bir varlığın oluşmasına ve gelişmesine hizmet etmektedir. Gök cisimlerinin ilk halleri, kâmil olduğu için onlar böyle bir duruma muhtaç değillerdir.⁵¹ Küllî cevherler, sabit, kaim ve baki; tikeller ise gelip gidicidirler.⁵² Açıkça ifade etmemesine rağmen Fârâbî'nin, ay altı âlemindeki dört

Bin Kurra el-Harrani'nin *Felekler Nazariyesi*", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, c. 1 (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2006), 387-90.

⁴⁸ Bk. İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 1992, III:63, 397; İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, III:66, 324; İhvânü's-Safâ, *Risâletü'l-câmîa*, *el-câmîa'tu'l-câmîa*, thk. Arif Tamir, (Beyrut-Paris: Menşûrâtu Üveydât, 1995), 94, 174; İhvân-ı Safâ, *İR. Özet*, V:101, 172.

⁴⁹ Ustukasat (dört unsur) teorisini ilk dile getiren Empedokles olmuş. Ardından Platon ve Aristoteles bunu kullanmıştır. Bu teoriye göre aslında dört unsurun temelinde, farklı şartlarda hava, su ve toprağa da dönüşebilen tek unsur, yani ateş yer almaktadır. Bk. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 31 (tahkik edenin notu.)

⁵⁰ Bk. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 5-7, 21-34, 52-56; Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, 35-37; Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîne*, 7, 17-18, 52-54, 62-66; Fârâbî, "Uyunü'l-Mesâili fi'l-Mantik ve Mebâdi el-Felsefeti'l Kadîme", Fârâbî'nin İki Yapıtı, çev. Mehmet Dağ, *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14-15 (2003): 86; Fârâbî, "Cevâbât li-Mesâil Suile 'anhâ", *Risâletân Felsefiyyetan*, thk. Cafer Al-i Yasin, (Beyrut: Dârü'l-Menahil, 1987), 88-89; Kaya, "Fârâbî", 149-151.

⁵¹ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 60-67.

⁵² Fârâbî, "Cevâbât li-Mesâil Suile 'anhâ", 88-89.

unsur ve onlardan mürekkebe olan bitki, hayvan ve insan türlerinin baki, bu canlı türlerinin fertlerinin, yani tikellerin ise değişim ve dönüşüme mahkûm olduklarını savunduğunu söylemek mümkündür. Nitekim İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ, bu tezi açıkça dillendirmektedirler.

İhvân-ı Safâ, ay altı âlemdeki tümel ve tikel varlıklar konusunu, detaylı bir şekilde ele alınmaktadır. Onlara göre yüce yaratıcı, varlıkları, “tikeller” ve “tümeller” olmak üzere iki kısım olarak yaratmıştır. Tümel varlıklar, tekil sayılar sistemiyle (1-9) uyumlu bir hiyerarşi şeklinde sıralanmaktadır. Bunların hiyerarşik düzeni şöyledir: 1. Yüce Yaratıcı. 2. Küllî Akıl. 3. Küllî Nefis. 4. İlk Heyûlâ. 5. Tabiat. 6. Mutlak Cisim. 7. Felekler, Yıldızlar ve Gezegenler. 8. Unsurlar (ateş, hava, su ve toprak). 9. Müvelledat (madenler, bitkiler, hayvanlar, insanlar).⁵³ Bunlardan her birisi, kendisinden sonrakinin var oluş ve varlığını devam ettirme nedenidir. Yüce yaratıcı ise hepsinin asıl nedenidir.⁵⁴ Yüce Allah'ın fiillerindeki asıl amaç, tümel olanın yararı ve genelin salâhı/faydasıdır.⁵⁵ Ay altı âlemde hâkim olan oluş ve bozuluş yasaının işleyişinden canlıların bazı fertlerine birtakım zararların dokunması kaçınılmazdır. Eğer bu yasa işlenmezse tümel varlıkların yararına olan düzen bozulacaktır. Bununla birlikte bazen insanlar, tümel tümel varlıkların düzenleri ve illetlerini bilmediği için varlık düzenindeki fiillerin, kötülük olduğu zannına kapılabilmektedir. Oysa Yüce Allah, hiçbir fiilinde hikmetsiz davranmamaktadır. Örneğin haksız yere adam öldürmenin cezası olan kısas veya hırsızlığı adet edinenin elinin kesilmesi, görünürde acı ve ıstıraba neden olan birer kötülüktür. Oysa gerçekte bu fiiller, huzur ve güvenliğin sağlanması bakımından toplumun geneli için kötülük değil iyiliktir. Aynı şekilde Güneş'in hareketleri, yağmurun yağışı, rüzgârın esmesi, havanın soğuyup ısınması ve depremlerin olması gibi doğal olayları da bu ilkeye göre değerlendirmek gerekmektedir. Bu tür olaylar, canlı türlerinin bazı fertlerine zararlı olarak görünebilir. Oysa bu doğal işleyişin genel yararı, zararlarıyla kıyaslanamayacak kadar fazla olduğu için gerçekte onlar kötülük değil iyiliktir.⁵⁶

İhvân, birbirinin etlerini yiyen etobur canlıların varlığını da tümelin yararı için gerekli görmekte, dolayısıyla bir kötülük olarak değil bir iyilik olarak değerlendirmektedir. Onların tabirine göre eğer etobur canlılar olmasaydı doğal yaşamlarını tamamlayarak ölen canlıların cesetleri, kısa sürede suları, toprakları ve havayı kirleterek dünyayı yaşanamaz hale getirecekti. Bu da onların varlığının bir kötülük değil, tüm varlıkların yararına olan bir iyilik olduğunu kanıtlamaktadır.⁵⁷

Fârâbî'nin temellendirmeye, İhvân-ı Safâ'nın da detaylandırmaya çalıştığı tümel ve tikel varlıklar teorisi, İbn Sînâ tarafından da ele alınmış, değerlendirilmeye çalışılmıştır. Onun

⁵³ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, III:56-57, 202-204; İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, III: 60, 165-167.

⁵⁴ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, III:368-370; İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, III: 60, 300-302.

⁵⁵ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, III:366; İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, III: 299.

⁵⁶ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, II: 98; III:325, 366-369; İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, II: 83, 196-198; III:206, 298-299.

⁵⁷ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, III:369; İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, III: 300.

düşüncesine göre ay altı âlemde işlemekte olan tabiat yasası, yani oluş ve bozuluş düzeniyle bağlantılı olarak meydana gelen ve kötülük olarak anılan olaylar, varlık türlerine (tümel varlıklara) zarar vermeyen, sadece varlık türlerinin çok az sayıdaki fertlerini (tikel varlıkları) etkileyen arızî bir takım sonuçlar doğurmaktadır. Türlerle oranla fertler fazla bir önem arz etmemektedir. Dolayısıyla tikellere dokunan az sayıdaki kötülükler nedeniyle tümelin yararına olan çok sayıdaki iyilikler terk edilemez.⁵⁸ Nitekim tikel anlamda kötülük olarak değerlendirilen bir durumun, tümel anlamda bir iyilik olduğuna şahit olmaktayız. Tümelin yararı, her zaman tikelin yararından öncelikli olduğu için bazı tikellere zarar dokunsa bile tümelin yararına olan durumların kötülük olarak değerlendirilmesi doğru değildir.⁵⁹

Kindî ve Sühreverdî'nin de bu konuda Fârâbî, İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ'nın düşüncelerine benzer birtakım düşünceler dile getirdiklerine tanık olmaktayız.⁶⁰ İlk dönem İslam düşünürlerinin, savundukları bu tezleriyle tikel varlıkları hesaba katmadıkları ya da onların aleyhine işlenen bir düzeni savundukları gibi bir izlenime sahip olmak mümkündür. Ancak onların savundukları bu tezle böyle bir amaçları olduğu söylenemez. Onların kastını, aşağıdaki başlık altında ele aldığımız açıklama ve değerlendirmelerle biraz daha anlaşılır kılmak mümkün olacaktır.

4. Asıl Maksat ve Arızî Sonuçlar

Fârâbî, İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ, ay altı âlemde hâkim olan oluş ve bozuluş şeklindeki tabii yasadandan dolayı bazı zaman, mekân ve şartlarda bazı canlı türlerinin fertlerine ilişkin ve kötülük olarak adlandırılan problemlerin varlığını kabul etmektedirler. Ancak söz konusu problemlerin, asıl amaç değil, asıl amacın gerçekleştirilmesi sürecinde yaşanan birtakım arızî sonuçlar olduğunu savunmaktadırlar. Onların düşüncesine göre bu tür arızî problemlerin yaşanması kaçınılmazdır. Yoksa varlıkların geneli için amaçlanan asıl yarar meydana gelemez. Bu da daha büyük bir kötülüğe yol açacağı için tanrısal hikmet, az zarar için genel yararın terk edilmemesini gerekli kılmıştır.

Fârâbî, bu konuda fazla detaylara girmemektedir. Ancak onun bazı ifadelerinden konuyla ilgili düşüncelerini çıkarsamak mümkündür. Onun düşüncesine göre ay altı âlemdeki varlıklar, gök cisimlerinin hareketlerinin ve Faal Akıl'ın etkisiyle meydana gelmektedir. Gök cisimlerinin hareketlerinden kaynaklanan oluş ve bozuluş, birtakım problemlere yol açmaktadır. Bu nedenle tabii ve iradî kötülükler, sadece ay âlemde meydana gelmektedir.

⁵⁸ Bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ (el-İlâhiyyât)*, 415, 417-421; İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 162 vd.; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 169; İbn Sînâ, "Risâle fî Sırrı'l-Kader", *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-Lügatü's-Sûfiyye Felsefeti İbn Sînâ*, nşr. Hasan Âsî, (Beyrut: Müessesetü'l-Câmiyye, 1983), 303; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İFAV Yayınları, (İstanbul: 2008), 221 vd.

⁵⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ (el-İlâhiyyât)*, 24.

⁶⁰ Bk. Kindî, *Risâletü'l-Felsefiyye*, thk. M. Abdülhâdî Ebû Rîde, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1950), 198, 219-220, 226-27, 229, 233; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, thk. Henry Corbin, (Tahran: Müessesetü'l-ebhâsi ve'd-dirâsâti's-sekâfiyeti, 1995), 147; Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, 136-38.

Ancak bu durum, gök cisimlerinin etkilerinin tamamen olumsuz olduğu anlamına gelmemektedir. Zira gök cisimlerinin olumsuz etkileri, Faal Akıl'ın asıl amacını gerçekleştirmesine engel olmamaktadır.⁶¹ Diğer bir ifadeyle, ay altı âlemde işlemekte olan oluş ve bozuluş yasası, Faal Akıl'ın ay altı âlemdeki varlıklara suret verme, onları düzene koyma ve kurduğu düzeni devam ettirme anlamındaki asıl amacını gerçekleştirmesine engel olmamaktadır. Dolayısıyla ay altı âlemde işlenen tabii yasadaki kaynaklanan arızî birtakım problemler, asıl asıl amacın gerçekleşmesine engel olmadığı için onları gerçek anlamda bir kötülük olarak değerlendirmek doğru değildir.

Bu konuyu Fârâbî'den daha detaylı olarak ele alan İhvân-ı Safâ, ay altı âlemdeki tabiat yasasıyla bağlantılı olarak işlemekte olan düzenin asıl amacının varlıkların genelinin yararı olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla bazı zaman, mekân ve şartlarda bu düzenin işleyişinden dolayı bazı tekil varlıklara yansıyan zararların asıl amaç değil arızî birtakım sonuçlar olduğunu iddia etmektedir.⁶² İhvân'a göre bazı canlı türlerinin bazı fertlerinin karşılaşılabileceği zararların tamamen engellenmesi için varlıkların genelinin yararına olan tabiattaki yasaların iptal edilmesi gerekmektedir. Örneğin yağmurdan dolayı karşılaşılan zararların engellenmesi için yağmurun yağmaması gerekmektedir. Oysa yağmurun yağmaması daha büyük zararlara yol açacaktır. Bu nedenle yağmurun yağması, bazı zararlarına rağmen bir kötülük değil bir iyiliktir. Zira onun asıl amacı, zarar değil varlıkların geneline yönelik yarardır. Dolayısıyla yağmurun yağışından kaynaklanan bazı arızî zararlardan dolayı yüce yaratıcıyı sorumlu tutup bu eylemi bir kötülük olarak değerlendirmek doğru değildir. Bu durumu; deprem, sel, rüzgâr, sıcaklıklar, soğukluklar, hatta canlıların maruz kaldığı çeşitli hastalıklar gibi farklı örnekler bağlamında da değerlendirmek mümkündür.⁶³

Fârâbî ve İhvân-ı Safâ gibi İbn Sînâ da ay altı âleminde işlemekte olan oluş ve bozuluş yasasının asıl amacının, varlıkların genelinin yararı olduğunu, bu işleyişten meydana gelen bazı zararların asıl amaç değil, arızî sonuçlar olduğunu savunmaktadır. Onun tabirine göre örneğin ateşin varlığı, kötü değil, iyidir. Bazı durumlarda onun sebep olduğu bazı kötülükler meydana gelmektedir. Ancak bu kötülükler, asıl amaç olmayıp arızî olarak meydana gelen sonuçlardır. Dolayısıyla bu arızî problemler nedeniyle ateşin varlığını kötülük olarak değerlendirmek doğru değildir. Zira ateşin olmaması, daha büyük problemlere yol açacaktır. Bu anlamda âlemdeki kötülükler, güldeki diken misalidir. Az sayıdaki kötülükler olmazsa iyiliklerin varlığı ve kıymeti bilinemezdi.⁶⁴

⁶¹ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 6, 52-54, 80-81; Fârâbî, *Medinetü'l-fâzıla*, 43-44; Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîne*, 7, 17-18, 52-54, 62, 66; Fârâbî, "Uyunü'l-Mesâil", 86; Karakaya, "Fârâbî Felsefesinde Kötülük", 221-223.

⁶² Bk. İhvânü's-Safâ, *Resâil*, III:463; İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, III:296.

⁶³ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 1992, III:360, 380, 476-77; İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, III:292-93, 371-72, 378.

⁶⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ (el-ilâhiyyât)*, 415, 417-421; İbn Sînâ, *En-Necat*, 263-265; İbn Sînâ, *Metafizik-II*, 164-166; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 346-350; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 169; Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 184-185; Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, 203-205. Taylan, "Din Felsefesinde Kötülük Problemi", 200-206.

Bu düşünce, benzer şekilde Kindî, Gazzâlî, Sühreverdî ve İbn Rüşd ve gibi diğer İslam düşünürleri tarafından da dile getirilmektedir.⁶⁵ Örneğin Gazzâlî, Yüce Allah'ın, hikmetin gereği olarak bu âlemde hem nâkıs hem de kâmil varlıkları birlikte yarattığını ifade etmektedir.⁶⁶ Ona göre varlık âlemimdeki kötülük görecelidir. Nitekim bazen kötü olarak görülen şeylerin, daha büyük iyiliklerin meydana gelmesi için ihtiyaç duyulan şeyler olduğuna şahitlik etmekteyiz. Örneğin, bir hastanın tedavi süreci ya da mikrop bulaşan bir elin kesilmesi, görünürde bir kötülüktür. Ancak bir bütün olarak bedenin selameti bakımından bu uygulama, gerçekte bir iyiliktir. Dolayısıyla kötülük şeklinde görülen şeylerin asıl amacı içlerindeki iyiliklerdir. Varlık türlerinin fertlerine zarar veren bütün kötülüklerin ortadan kaldırılması, genel varlıkların yararına olan iyiliklerin de ortadan kaldırılması anlamına gelmektedir. Bu durum, daha büyük bir kötülüğe yol açacağı için hikmete uygun değildir.⁶⁷

Poidevin'in, 'eğer tabiî felaketler hiç yaşanmasaydı, halen dev sürüngenler dünyamızda hâkim durumda olabilirlerdi. O halde beraberinde taşıdığı acılara rağmen tabiî felaketler, akıllı yaşamın var oluşuna imkân tanıyan bir dünya düzeninin kurulmasına fırsat vermiştir'⁶⁸ şeklindeki ifadeleri de tabiattaki düzenin işleyişinin kötülük olarak değerlendirmesinin göreceli olduğuna işaret etmekte, dolayısıyla İslam düşünürlerinin konuyla ilgili tezlerini desteklemektedir. Bu değerlendirmeye göre insan türünün ortaya çıkışı, doğal felaket olarak nitelendirebileceğimiz birtakım tabiî olayların ardından gerçekleşmiştir. Dolayısıyla doğal felaketlerin kötülük olarak nitelendirilmesi, göreceli bir değerlendirmeye dayanmaktadır.

Çalışmamızı sonlandırmadan evvel diğer İslam düşünürleri gibi Fârâbî, İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ'nın da ahlâkî kötülükler olarak tabir edilen insanların özgür iradeleriyle işlemiş oldukları iradî kötülükleri görmezden gelmediklerini belirtmemiz yerine olacaktır. İslam düşünürleri, bu tür kötülükleri, Tanrı'nın varlığı veya sıfatları açısından herhangi bir problem olarak görmemekte, bunun sorumluluğunu özgür iradesini kötüye kullanan insanın kendisine yüklemektedirler. Örneğin Fârâbî, asıl kötülüğü, iradesini olumsuz yönde kullanan insanların sebep olduğu kötülükler olarak tabir etmektedir.⁶⁹ İhvân-ı Safâ, Plotinos'a benzer şekilde insan nefsinin kendisinden üstün olan akla yönelerek onu taklit etmesini, onun gibi olmaya çaba sarf etmesini salt iyilik ve mutluluk, kendisinden aşağıda olan maddeye/bedene yönelerek onun arzularına boyun eğmesini salt kötülük ve mutsuzluk olarak değerlendirmektedir.⁷⁰ Onlara göre insanlar, özgür iradeleriyle

⁶⁵ Bk. Kindî, *Risâletü'l-Felsefiyye*, 198, 219-20, 226-27, 229, 233; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 147; İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ (Samsun: OMÜ Basım Evi, 1986), 97; İbn Rüşd, "Fasl-ül-Mekaal", *İbn Rüşd'ün Felsefesi*, çev. Nevzad Ayasbeyoğlu (Ankara: TTK Basımevi, 1955), 137-38;

⁶⁶ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmî'd-Dîn* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005), 1618.

⁶⁷ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ (Esmâü'l-Hüsnâ Şerhi)*, çev. Muhammed Ferşat (İstanbul: Ferşat Yayınları, 2005), 67-69.

⁶⁸ Robin Le Poidevin, *Ateizm*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003), 140-41.

⁶⁹ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 80-81.

⁷⁰ İhvân-ı Safâ, *İR. Özet*, V:34.

işledikleri fiillerin sorumluluğunu taşımaktadırlar.⁷¹ Bu dünya hayatında başkalarının haklarını dikkate almayarak kötü fiillere yönelenler, ahiret hayatında cezalandırılacak, dolayısıyla mutsuz ve bedbaht olacaklardır.⁷² İbn Sînâ da ahlâkî kötülüklerin varlığını kabul etmekte ve bunun sorumluluğunu, özgür iradelerini kötüye kullanan nefislere yüklemektedir. Onun düşüncesine göre nefisler, bedenlerden ayrıldıktan sonra da varlığına devam edecekleri için asıl kötülük, nefislerle ilgili olan kötülüklerdir. Nefsi kötülüklere sevk eden istek (şehvet) ve öfke (gazap) kuvveleridir. Eğer insan, akla tabi olmayı ve onun gerektirdiği fiilleri bırakıp sadece duyusal iradelere ve onların talep ettiği hazlara kendisini kaptırırsa erdemsiz bir hale gelecektir. Bu durumda ölümden sonra karşılaşılabilecek şey de mutsuzluk olacaktır.⁷³

Sonuç

İlk dönem İslam filozoflarından Fârâbî, İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ, kötülük problemini de kendilerine göre yeniden tasarladıkları sudûr nazariyesi bağlamında değerlendirmektedirler. Onların düşüncesine göre Tanrı, mutlak iyiliktir. Onda herhangi bir eksiklik veya kötülük bulunmamaktadır. Varlık âlemi, Tanrı'nın feyzinden taşınarak yaratılmıştır. Dolayısıyla varlık âleminin kaynağı, Tanrı'nın nûru veya feyzidir. O halde varlıkların kaynağı da her türlü kötülükten beridir. Varlık âlemi, Tanrı'nın yaratma fiilinin eseri olan varlık düzeni de kusurdan azadedir.

Tanrı, varlıkların kaynağı olan tanrısal feyiz ve Tanrı'nın yaratma eyleminin sanatsal eseri olan varlık âlemindeki düzen iyi olduğuna göre varlık âleminde gerçek anlamda herhangi bir kötülükten bahsetmek mümkün değildir. Ancak maddesinin (heyûlâ) her iyiliği, yani her sureti bir anda kabul etme yetkinliğinden yoksun olan ay altı âlemdeki varlıklar, oluş ve bozulmuş yasası olan tabiî yasaya tabidirler. Bu yasadaki bozulmuş ise kötülük olarak adlandırılan birtakım olumsuzluklara yol açmaktadır. Ancak asıl amaç oluş ve kemale yöneliş olduğu için az sayıdaki kötülükler, asıl amaç olmayıp arızî sonuçlardan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla kötülük denilen problemler, sadece ay altı âleminde, sadece canlı türlerinin fertleri arasında belli zamanlarda rastlanan arızî birtakım sonuçlardır. Ancak bunların meydana gelişi, varlık türlerinin genelinin yararına olduğu için bunları aslî kötülük olarak değerlendirip Tanrı'yı veya tanrısal düzeni sorumlu tutmak doğru değildir.

Maddenin eksikliği ile oluş ve bozulmuş yasasının işleyişinin sonucunda meydana gelen birtakım doğal kötülükler gibi bedensel arzular konusunda dengeden sapan ve

⁷¹ İhvân-u's-Safâ, *el-Camia*, V:171-172.

⁷² İhvân-u's-Safâ, *Resâil*, I:331-32.

⁷³ Bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ (el-İlâhiyyât)*, 418-422; İbn Sînâ, *eş-Şifâ (en-Nefs)*, neş. G. C. Anawati-Sâid Zâhid, (Kahire: 1975), 33, 172- 173; İbn Sînâ, *Risâle Adhaviyye fi emri'l-meâd*, neş. Süleyman Dünya, (Kahire: 1949), 145 vd.; İbn Sînâ, *el-İşârât*, neş. Mahmûd Şihâbî, (Tahran: 1960) 144-150; Hourani, George F.. "İbn Sînâ'nın Kaderin Sırrı Risalesi". Çev. Aydın Özdemir. *Marife*. (2019): 172 vd.; Ali Durusoy, "İbn Sînâ", *DîA* (İstanbul: TDVİA, 1999), 20: 328-329 (322-331)

adaletsizliğe düşen bazı nefisler de özgür iradelerini kötüye kullanmakta, dolayısıyla iradî veya ahlâkî kötülük türünü işlemektedirler. İnsani nefislere Faal Akıl vasıtasıyla, diğer bir ifadeyle vahiy yoluyla destek verildiği için onların işlediği ahlâkî kötülüklerden Tanrı değil, kendileri sorumludur.

Kaynakça

- Akdağ, Özcan. “Kötülük Problemi: Mutezilî Düşüncenin Gaon’a Etkisi”, *Journal of Islamic Research*,; 32/1, (2021) : 52-65.
- Akdemir, Ferhat. *Korkunç Kötülükler ve Tanrı*. İstanbul: Elis Yayınları, 2014.
- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.
- Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür. İstanbul: BilgeSu Yayıncılık, 2013.
- Arslan, Ahmet. *Felsefe Tarihi-5*. İstanbul: İst. Bilgi Ün. Yay., 2010.
- Augustinus, *İtirafılar*, çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalacı Yayınevi, 2010.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. 12. bs. İzmir: İzmir İFV Yay., 2010.
- Bolay, Süleyman Hayri. “Âlem”, *DİA*. 2: 357-360, İstanbul: 1989.
- Camus, Albert. *Sifos Söyleni*, çev: Tahsin Yücel. İstanbul: Can Yayınları, 2010.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Cevizci, Ahmet. *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*. İstanbul: Asa kitabevi, 2001.
- Çağrı, Mustafa. “Şer”. *DİA*, 38:542-544. İstanbul: TDV Yay., 2010.
- Çağrı, Mustafa. “İyimserlik”. *DİA*. 23:499-501. İstanbul: TDV, 2001.
- Çınar, Aliye. “Leibniz’de Kötülük Problemi ve Teodise”. *Uludağ Ün. İFD*, 14/1 (2005): 161-177.
- Çınar, Bayram. “Eşarî Ekolünde Allah Tasavvuru”, *Erciyes Akademi*, 35/1 (2021), 79-110.
- Dağ, Mehmet. *Fârâbî’nin İki Yapıtı*. Çev. Mehmet Dağ. *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14-15 (2003):17-87.
- Diyanet Kur’ân Tefsiri: <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/A'r%C3%A2f-suresi/1126/172-173-ayet-tefsiri>
- Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2008.
- Durusoy, Ali. “İbn Sînâ”, *DİA*. 20: 322-331. İstanbul: TDV,1999.
- Eski Ahit, <https://www.kitabimukaddes.com/kutsal-kitap-hakkinda-bilgilendirme-ve-tam-metni/>
- Fârâbî. *Tenbîh alâ Sebîlî’s-Saâde*. Thk. Cafer âl-Yasîn. Tahran: İntişarât Hikmet, 1992.

- Fârâbî. *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâzileti ve Müzâdâtuhâ*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1995.
- Fârâbî. *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*. Thk. Ali Bû Mülhem. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1996.
- Fârâbî. *İhsâu'l-Ulûm*. Çev. Ahmet Ateş. İstanbul: MEB Yay., 1990.
- Fârâbî. *İhsâu'l-Ulûm*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1996.
- Fârâbî. *el-Medinetü'l-Fâzıla*. Çev. Nafiz Danışman. Ankara: MEB Yayınları, 2001.
- Fârâbî. “Uyunü'l-Mesâili fi'l-Mantık ve Mebâdi el-Felsefeti'l Kadîme”. *Fârâbî'nin İki Yapıtı*. Çev. Mehmet Dağ, *OMÜF Dergisi* 14-15, (2003): 74-87.
- Fârâbî. *Fusûsü'l-Medenî*. Çev. Hanifi Özcan. İstanbul: İFAV Yayınları, 2005.
- Fârâbî. “Cevâbât li-Mesâil Suile ‘anhâ”, *Risâletân Felsefiyyetân*. Thk. Cafer Al-i Yasin. Beyrut: Dâri'l-Menâhil, 1987.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed. *el-Maksadü'l-Esnâ (Esmâü'l-Hüsnâ Şerhi)*. Çev. Muhammed Ferşat. İstanbul: Ferşat Yayınları, 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed. *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*. C. IV. Çev. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed. “İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri”, *Mümkün Âlemlerin En İyisi*. Çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2004: 403-447.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed. *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005.
- Gürkan, Salime Leyla. “Şer”. *DİA*, 38:545-547. İstanbul: TDV Yay., 2010.
- Haklı, Şaban. “Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler”. *Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2, (2002): 195-211.
- Hasker, William. “İnsanın Özgürlüğü ve Kötülük Problemi”. Çev. Fehrullah Terkan. *AÜİFD* 53/1, (2012): 183-198.
- Hourani, George F.. “İbn Sînâ'nın Kaderin Sırrı Risalesi”. Çev. Aydın Özdemir. *Marife*. (2019): 169-189.
- Hume, David. *Din Üstüne*. Çev. Mete Tunçay. 3. bs. Ankara: İmge Kitapevi, 1995.
- İbn Rüşd. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*. Çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ. OMÜ Basım Evi, 1986.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ (el-İlâhiyyât)*. Thk. Saîd Zâyed. Kum: Mektebetu Ayetullah el-Mer'aşî, 1983.

- İbn Sina. *Kitâbu's-Şifâ*, Metafizik II. Çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera Yay., 2005.
- İbn Sînâ. *en-Necat*. Çev. Kübra Şenel. İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2012.
- İbn Sînâ. *en-Necât mine'l-fireki fî bahri'd-dalâle*. Thk. Muhammed Takî Danişpejve. Tahran: Menşûratu Camiai't-Tahran, 2000.
- İbn Sînâ. *Dânişnâme-i Alâî*. Çev. Murat Demirkol. İstanbul: TYEK Başkanlığı Yayınları, 2013.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. Çev. Ali Durusoy. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ, en-Nefs*. neş. G. C. Anawati-Saîd Zâyid. Kahire: 1975.
- İbn Sînâ. *Risâle Adhaviyye fî emri'l-meâd*. Neş. Süleyman Dünya. Kahire: 1949.
- İbn Sînâ. *el-İşârât*. Neş. Mahmûd Şihâbî. Tahran: 1960.
- İhvânü's-Safâ. *Resâilu İhvânü's-Safâ ve Hullânü'l-Vefâ*. C. I. Beyrut: Dâru'l-İslâmiyye, 1992.
- İhvânü's-Safâ. *Resâilu İhvânü's-Safâ ve Hullânü'l-Vefâ*. C. II. Beyrut: Dâru'l-İslâmiyye, 1992.
- İhvânü's-Safâ. *Resâilu İhvânü's-Safâ ve Hullânü'l-Vefâ*. C. III. Beyrut: Dâru'l-İslâmiyye, 1992.
- İhvânü's-Safâ. *Resâilu İhvânü's-Safâ ve Hullânü'l-Vefâ*. C. IV. Beyrut: Dâru'l-İslâmiyye, 1992.
- İhvânü's-Safâ. *Risâletu'l-câmia', el-câmia'tu'l-câmia'*. Thk. Arif Tamir. C. V. Beyrut-Paris: Menşûrâtü Üveydât, 1995.
- İhvân-ı Safâ. *İhvân-ı Safâ Risâleleri-I*. Ed. A. Kahraman. Çev. Komisyon. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2012.
- İhvân-ı Safâ. *İhvân-ı Safâ Risâleleri-II*. Ed. A. Kahraman. Çev. Komisyon. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2013.
- İhvân-ı Safâ. *İhvân-ı Safâ Risâleleri-III*. Ed. A. Kahraman. Çev. Komisyon. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2014.
- İhvân-ı Safâ. *İhvân-ı Safâ Risâleleri-IV*. Ed. A. Kahraman. Çev. Komisyon. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2014.
- İhvân-ı Safâ. *İhvân-ı Safâ Risâleleri-V (Risâlelerin Özeti)*. Ed. A. Kahraman. Çev. Komisyon. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2016.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *İslam Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese*. Ankara: Diyanet İşleri başkanlığı Yayınları, 1952.

- Karakaya, Mehmet Murat. "Fârâbî Felsefesinde Kötülük". *Diyanet İlmî Dergi*. 52/1, (2016): 211-224.
- Kaya, Mahmut. *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.
- Kaya, Mahmut. "Sudur". *DİA*. 37:467-468. İstanbul: TDV, 2009.
- Kaya, Mahmut. "Fârâbî", *DİA*. 12: 145-162. İstanbul: TDV, 1995.
- Kaya, Mustafa. "Leibniz'de Kötülük Problemi ve Mümkün Dünyaların En İyisi Teodisesi", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 70 (2014): 53-78.
- Kindî. *Risâletü'l-Felsefiyye*. Thk. M. Abdülhâdî Ebû Rîde. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1950.
- Kiriş, Nurten. "Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise". *FLSF (SDÜ Felsefe Bölümü Dergisi)*, 5, (2008): 81-96.
- Leibniz, Gottfried. *Monadoloji, Metafizik Üzerine Konuşma*. Çev. Atakan Altınörs Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2011.
- Poidevin, Robin Le. *Ateizm*. Çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003.
- Özdemir, Metin. *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Furkan Yayınları, 2001.
- Özsoy, Seda. "Güneş Merkezli Evren Anlayışı: Kopernik, Kepler Ve Galilei Neyi Değiştirdi?" *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 20, (2015): 95-111.
- Peterson, Michael, William Hasker, Bruce Reichenbach ve David Basinger. *Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş*. Çev. Rahim Acar. 6. bs. İstanbul: Küre Yay., 2016.
- Platon. *Phaidon*. Çev. Furkan Akderin. 2. bs. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Platon. *Timaios*. Çev. Erol Güney ve Lütüfî Ay. İstanbul: MEB Yayınları, 1989.
- Platon. *Devlet*. Çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz. İstanbul: T. İş Bankası Yay., 2010.
- Platon. "Theaitetos". *Diyaloglar*. Çev. Macit Gökberk. İstanbul: Remzi Kitabevi. 2010: 451-540.
- Plotinos. *Enneadlar*. Çev. Haluk Özden. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 2008.
- Plotinos. *Enneadlar, Seçmeler*. Çev. Zeki Özcan. Bursa: Asa kitabevi, 1996.
- Plotinos. *Tâsûât-ı Eflûtîn*. Çev. Ferîd Ceber. Beyrut: Mektebet-i Lübnan Naşirun, 1997.
- Ross, David. *Aristoteles*, Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2014.

- Sühreverdî, Şihâbüddin. *Hikmetü'l-İşrâk*. Thk. Henry Corbin. 2. bs. Tahran: Müessesetü'l-ebhâsi ve'd-dirâsâti's-sekâfiyeti, 1995.
- Taş, Nusret. *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: KDY Akademi, 2021.
- Taylan, Necip. "Din Felsefesinde Kötülük Problemi", *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11-12, (1997): 47-79.
- Taylan, Necip. *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*. İstanbul: Mahya Yayınları, 2015.
- Taylan, Necip. *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*. İstanbul: MÜ İFAV Yay., 1997.
- Toksöz, Hatice. "Sabit Bin Kurra el-Harrani'nin Felekler Nazariyesi". *I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, 1:387-94. Şanlıurfa: HÜ İlahiyat Fakültesi, 2006.
- Warburton, Nigel. *Felsefenin Kısa Tarihi*. Çev. Güçlü Ateşoğlu. İstanbul: Alfa Yayınevi, 2016.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. Çev. H. Vehbi Eralp. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998.
- Yaran, Cafer Sadık. *Kötülük ve Theodise*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Şer". *DİA*, 539-542. İstanbul: TDV Yay., 2010.