

# İbn Sînâcî İlahî İnâyete Kötülük Problemi Çerçevesinde Eleştirel Bir Yaklaşım

## A Critical Approach to Avicennian Divine Providence in the Frame of Theodicy

• Abdülvahit ÖZ<sup>a</sup>

<sup>a</sup>Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi,  
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,  
İslam Felsefesi ABD,  
Ankara, TÜRKİYE

Received: 24.06.2020

Received in revised form: 14.09.2020

Accepted: 23.09.2020

Available online: 31.12.2020

Correspondence:

Abdülvahit ÖZ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi,  
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,  
İslam Felsefesi ABD,  
Ankara, TÜRKİYE  
abdulvahit.oz@hbv.edu.tr

**ÖZ** İbn Sînâ tarafından öne sürülen ilahî inâyet ve ilahî adaletin Neoplatonik izahı, kendisinden sonraki felsefi ve dini düşünceler üzerinde büyük bir etki oluşturmuştur. Ona göre inâyet, Tanrı'nın her şeyi mutlak bilgisine uygun olarak yaratması, yarattıklarının varlığını sürdürmesi ve mümkün en mükemmel iyilik düzenini var etmesidir. İbn Sînâ, kendi kozmolojisine entegre ettiği ilahî inâyet teorisini desteklemek üzere iyiliğin baskın, kötülüğün ise inâyetin genişliği içerisinde nadir ve seyrek olduğu iyimsen bir teodise tezini savunarak evrendeki kötülüğün varlığını en düşük seviyeye indirgemeyi amaçlar. O, bütün mümkün varlıkların fail sebebi olan Tanrı'nın kazası dışında hiçbir şeyin ortaya çıkmadığını ve varlığa çıkardığı evrenin mümkün en mükemmel evren olduğunu açıkça ifade etmektedir. Evrende bilfiil müşahede edilen kötülüğün İlahî inâyetle bağdaşmadığının farkında olan İbn Sînâ, etkinin kötüyü uzaklaştırdığı bir inâyet anlayışı geliştirerek kötülüğün iki türünü birbirinden ayırt eder: Bizzât kötülük (*eş-şerr bi'z-zât*) ve bilâraz kötülük (*eş-şerr bi'l-'arâz*). Ona göre kötülüğün özü yokluktur ve evrende bilfiil gözlemlenen kötülükler yalnızca arızî olarak meydana gelmektedir. Bu bakımdan içerisinde yaşadığımız mümkün en mükemmel evren bizatihi kötülüklerden hâlidir. Bu makalede İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ'* ve *el-İşârât*'ta ele aldığı inâyet kavramının anlamları ve bu kavramın bağlantılı olduğu iyilik ve kötülüğün ontolojik temelleri incelenecektir. Bununla birlikte inâyetin, İbn Sînâ felsefesinin bütününi özetleyen bir kavram olduğu da ortaya konulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Sînâ; inâyet; İslâm felsefesi; teodise; el-İşârât; sudûr

**ABSTRACT** The Neoplatonic explanation of divine providence and theodicy suggested by Avicenna has had a significant effect on following philosophical and religious thoughts. According to him, divine providence is the God's creation of everything with its absolute knowledge, existence of its creations and maintaining the most perfect order of goodness possible. He makes it clear that nothing comes to be but the determination (*qadā'*) of God as the ultimate efficient cause of all possible existents, and the cosmos He brings into being is the best one. Being aware that the evil observed actually in the cosmos is incompatible with divine providence, Avicenna distinguishes the two types of evil by developing a understanding of providence that the effect removes evil: Evil *per se* (*al-šarr bi al-dāt*) and accidental evil (*al-šarr bi al-'arād*). According to him, evil has no essence and the evil doings observed in the universe take place incidentally. In a sense, most perfect the world possible that we live in is *per se* devoid of evil. In this article, meanings of divine providence concept addressed in Avicenna's *al-İşârât* and *al-Şifâ'*, and the ontological basis of good and evil related to such concept will be examined. Furthermore, it will be demonstrated that divine providence is a concept that summarizes Avicenna's philosophy as a whole.

**Keywords:** Avicenna; providence; Islamic philosophy; theodicy; al-İşârât; emanation

### EXTENDED ABSTRACT

Avicenna's understanding of divine providence corresponds to a three-dimensional structure that covers the entire philosophical system as ontological, epistemological and moral. The providence

(*al-'ināyah*), according to Avicenna, is that the First Cause knows by Himself the order of goodness of the most perfect universe, and He is the cause of the possible goodness and perfectness by himself, and the thing He intellectualizes as the order and goodness in the most perfect way emanates from Him in a way to get to the most perfect order. It is clearly seen that this kind of explanation of providence is a concept fully integrated into Avicenna's philosophical system in relation to the idea of the cosmic order of the good (*nizām al-ḥayr*), perfection and the eternal knowledge of God, by clarifying the relationship among God, the world and man.

Avicenna makes it clear that nothing comes to be but the determination (*qadā'*) of God as the ultimate efficient cause of all possible existents, and the cosmos He brings into being is the best one. Being aware that the evil observed actually in the cosmos is incompatible with divine providence, Avicenna distinguishes the two types of evil by developing a understanding of providence that the effect removes evil: (1) evil *per se* (*al-šarr bi al-dāt*) and (2) accidental evil (*al-šarr bi al-'araḍ*).

The evil *per se* is that a species lacks the form it must possess by inborn or material reasons. Hence, the essence of evil is privation (*'adam*). Avicenna declares that evil *per se* is caused by a deficiency in the sub-material substance of the object that has no form to take and is far from perfection, rather than by the highest metaphysical efficient causes that gives the forms to sub-lunar beings. The deficiency occurs in two cases: The first one is found in its nature, which occurs in the material substance at the moment of a thing's generation and corruption and prevents it from the possibility of its perfect form. For example, a human being born with a disability. The second one is found in its substance that prevents its perfection after the something comes into existence. For example, the absence of water for life. The deficiency, in both cases, occurs by activity of the natural causes producing the movement in existents.

Accidental evil is found in natural efficient causes that occur outside nature of a thing and prevent it from being perfect. For instance, when a fire burns a person, it causes a burn injury being excluded and devoid of evil; but in this case the person will perceive fire as evil, which is the external cause of his injury. However, fire is not an evil in itself for it both serves a good end (*al-gāyah*) in itself and forms a necessary part of the most perfect cosmic order possible. The perfection of fire is due to possessing property of burning, while its evilness, rather, appears to occur accidentally compared to certain types of things.

Avicenna states that many things perform the good they aim by their nature, but evil occurs in exceedingly small quantities in sub-lunar existents. Therefore, good is predominant, and evil minor and rare. Reducing severity of evil by claiming that there is a small amount of evil in the universe, Avicenna takes his argument to another point by asserting that evil is a necessary consequence of good whatever the quantity of it is.

By extending the scope of his discussion of divine providence of *al-Šifā'* in *al-Išārāt* Avicenna makes a fivefold logical classification of all possible beings. He specifies them in this way: (i) things that are purely good, (ii) that are good in themselves but evil accidentally, (iii) that their good and evil are equal, (iv) that are purely evil, (v) and that are predominantly evil. Although he does not discuss the last item, the purely evil and predominantly evil, it is understood from his statements in *al-Šifā'* that they are absence of extra and additional good.

**T**anrı, âlem ve insan ilişkisi bakımından çok eski dönemlerden beri tartışılmalan en temel felsefi konulardan biri de mutlak iyi ve mükemmel bir Tanrı'nın nasıl oluyor da kendi eseri olan âlemdeki kötülüğe izin verebildiğidir. Doğal olarak İslâm felsefesi içerisinde de kendine yer bulan bu tartışma ilkin el-Kindî tarafından *tedbîr*, sonrasında el-Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından da inâyet başlığı altında tartışılmaya başlanmıştır. El-Kindî'nin açıklamalarına göre *tedbîr* iki türdür: Birincisi uzak ve yakın sebeple bütün var olanlara yayılan genel *tedbîr*,<sup>1</sup> ikincisi ise insan nefisini terbiye eden özel *tedbîr*'dir.<sup>2</sup> El-Kindî'de *tedbîr* kavramı ekseninde karşılığını bulan inâyet, el-Fârâbî felsefesinde adalet ve cömertlik kavramına dönüşmektedir. O, inâyet kavramını sudûr nazariyesiyle ilişkilendirerek İlk Sebebin varlık vermesinin cömertliğe,<sup>3</sup> varlıktaki düzenin ise adaletle tekabül ettiğini düşünmektedir.<sup>4</sup> Ancak el-Fârâbî, bu iki kavramı inâyet kelimesi altında birleştirmemiştir. Buna karşılık cömertlik ve adalet, İbn Sînâ'nın inâyet anlayışında bir araya gelmektedir.<sup>5</sup>

Gerek Platon ve Plotinos gibi Antik Çağ Yunan filozofları, gerekse Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Müslüman filozoflar Tanrı'nın mutlak surette iyi olduğu düşüncesinden hareketle âlemde bir iyilik düzeninin

<sup>1</sup> Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk b. eş-Şabbâh el-Kindî, "Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine", *Felsefi Risâleler*, (çev. Mahmut Kaya), Klasik Yay., İstanbul 2018, ss. 212-213.

<sup>2</sup> Kindî, "Uyku ve Rüyanın Mâhiyeti Üzerine", *Felsefi Risâleler*, (çev. Mahmut Kaya), Klasik Yay., İstanbul 2018, ss. 259-263.

<sup>3</sup> Ebû Naşr Muhammed b. Muhammed el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, (çev. Yaşar Aydınlı), Litera Yay., İstanbul 2018, s. 72.

<sup>4</sup> Fârâbî, *On the Perfect State*, (trans. Richard Walzer), Clarendon Press, New York 1985, s. 147.

<sup>5</sup> Emine Taşçı Yıldırım, "İbn Sînâ'nın İnâyet Anlayışının Ontolojik ve Epistemolojik Boyutu", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 2019, c. 30, sy. 1, s. 159.

var olduğunu kabul etmişlerdir. Tanrı'nın bu iyiliği hem bir bütün olarak âlemde hem de âlemdeki çeşitli tekil varlıklarda kendini göstermektedir. Mademki Tanrı iyidir ve âlemi bir düzen dahilinde meydana getirmiştir, o halde kainatta ve fertlerde bilfiil müşahede edilen kötülüklerin sebebi nedir? Klasik dönem İslam düşüncesinde bu problemi inâyet başlığı altında mütalaa eden filozofların başında İbn Sînâ gelmektedir. İbn Sînâ, İlahî inâyete ulaştıracak iyiliği açıklamak için rasyonel bir zemin kullanmaktadır. Bu bakımdan o, her şeyden önce kötülüğün Tanrı ile ilişkisinin olmadığına dair inancının sağlam olduğuna bizi ikna etmeye çalışmaktadır. İbn Sînâ'nın İlahî inâyete kötülük probleminin açmazlarına nasıl bir çözüm önerisi sunduğunu anlayabilmek için öncelikle onun inâyet ve kötülük kavramlarından ne anladığını açıklayacağız. Daha sonra probleme ilişkin sunduğu çözüm önerilerini tartışmaya açacağız.

## İNÂYETİN ONTOLOJİK VE EPİSTEMOLOJİK BOYUTU

İbn Sînâ'ya göre bir şeyin şartsız olarak mükemmel ve kendi kendine yeter olması, o şeyin kendi zatının dışında başka bir şeye muhtaç olmamasını gerektirir; çünkü onun gerek kendi zatı gerekse zatî nitelikleri sebebiyle başka bir şeye muhtaç olması düşünülemez. Tanrı, her ne kadar zatî nitelikleri bakımından zorunluluk arz etse de zatı dışında herhangi bir şeye muhtaç değildir. Tanrı'nın kendi zatı dışındaki varlıkları ahlâkî iyiyi yapabilecek şekilde yaratması, O'nun cömertliğinin bir gereğidir. Bu nedenle Tanrı, mümkün varlıkların aşkına herhangi bir fiilde bulunmaz. Tanrı'nın fiilleri, çoğu kez gaye ile örtüşebilecek bir beklentiden (*el-garağ*) dolayı da değildir; çünkü beklenti, ilahî zata bir amaç katarak O'nu sınırlandırır.<sup>6</sup>

İbn Sînâ'nın inâyet ve kötülük anlayışını açıklamada ve ilişkili problemleri tespit etmede sudûr teorisi merkezî bir konumda bulunmaktadır. O halde ilgili meseleyi onun sudûr teorisini dikkate alarak tetkik etmemiz gerekmektedir. El-Fârâbî gibi İbn Sînâ'nın düşüncesinde de sudûrun (*feyz*) zamansal bir yoktan yaratma açısından değil, illet ve ma'lûlun eş-zevâcîliğini ima eden ontolojik bir bağımlılık açısından düşünülmesi gerekmektedir.<sup>7</sup> Bu anlamda İbn Sînâ'nın en büyük gayreti, sudûr düşüncesine uygun bir zorunluk metafiziği ile birleştirilen modal bir ontoloji ortaya koymaktır. Bütün nedenlerin ilki olarak tasavvur edilen Tanrı, zâtı dışındaki bütün varlıkların kendisinden taşıdığı kaynaktır. Bu anlamda taşan varlık, Tanrı'nın bilgi ve iradesiyle eşzamanlı ve anlık bir etki olan ma'lûl olarak tasavvur edilir. Böylece Tanrı ne sudûrun kendisi ile ne de O'nun bilgi ve iradesi ile özdeşleştirilemez, çünkü nitelemeler O'nun zâtının parçası değildir. Yine de onlar O'nun beraberinde gelen (*lâzım*) şeyler olarak düşünülebilir.

Sudûr hiyerarşisinde malûlün illetten sonra gelmesi kronolojik ve zamansal açıdan değildir, aksine İbn Sînâ onun sonralığının “özel” olduğunu belirtir. Malûl, imkân bakımından bilfiil var olmamaya dair bir muhtevayı ima eder; o, zatı bakımından zorunlu sudûrun nihai kaynağıyla ilişkisinden dolayı bir varlığa sahiptir. Bu husus İbn Sînâ'nın ifadelerinde oldukça açık gözükmektedir: “Varlık [bizatihi] malûl varlığa ait olmayıp, ancak illeti sayesinde ona aittir.”<sup>8</sup> Başka bir ifadeyle, ma'lûlün kendinde *Ieys* olmak vardır, *eys* olmak illetinden gelir. Malûlün yokluğu, varlığından öncedir, yani varlığı yokluğundan sonradır. Ancak bu zamansal değil zâtî bir öncelik ve sonralıktır; illet malûlünden zat bakımından önce gelir, zaman bakımından değildir. İbn Sînâ, İlk'in nedenselliğini kapının kilidindeki anahtarı hareket etti-

<sup>6</sup> İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, (çev. İsmail Hanoğlu), Elis Yay., Ankara 2019, ss. 26-27.

<sup>7</sup> J. McGinnis, *Avicenna*, Oxford University Press, London 2010, s. 175.

<sup>8</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu Ş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, (çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker), Litera Yay., İstanbul 2013, s. 2/12. Bu esere yapılan atıfların sayfa numaraları, eserin Türkçe çevirisinde yer alan metin sayfalarına işaret etmektedir.

ren bir ele benzetir: İllet yahut fail olarak düşünülen el ile malûl yahut gaye olarak düşünülen anahtar, aralarındaki öncelik ve sonralık akıl tarafından ayırt edilmekle birlikte, dış dünyada eş zamanlı olarak hareket ederler. Bu anlamda birinin diğerine önceliği zamansal değil, özeldir. Her malûl, kendinde mümkündür. Bireysel olarak bozulmayan gökler bile, sudûr ettiği için mümkündür, ancak öte yandan zatiyla zorunlu olan Tanrı'dan dolayı da zorunludur. Bu anlamda onlar, Ay-altı âlemin varlıkları gibi, kendinde mümkün ve başkası ile zorunludurlar.<sup>9</sup>

İbn Sînâ, sudûrcu şemayı takip ederek Ay-altı âlemdeki her ontolojik determinasyonun son kürenin aklından kaynaklanan sudûrun ürünü olduğunu tasdik eder. İbn Sînâ'nın "sûretlerin vericisi" diye nitelendirdiği ve faal akıl olarak isimlendirdiği bu akıl, duyulur alanın sûretlerinin varlığı kadar onları kabul eden maddeyi de temin eder. Bileşik bir cismin sûreti, sadece cismin kıvamının nedeni olduğu ölçüde aracı bir nedendir; ancak o, bunun karşılığında, bu dış ilkenin yani faal aklın taşma eyleminin bir ürünüdür. O hâlde sûret maddenin fail nedeni ya da sûrî nedeni değil, onun madde ile birleşimidir. Faal akıl hem maddenin hem de sûretin fail ve sûrî nedenidir. Madde ve sûret bu anlamda birbirine bağımlıdır ama onların birliktelikleri son göksel akıl ve ayrık sûret olarak faal akıl tarafından temin edilir ve ondan kaynaklanır.

İbn Sînâ'nın felsefi sisteminde her bir maddî suretin -tamamen belirlenmemiş olsa bile- kendi dayanağı vardır: Sûret sadece onu kabul etmek için isti'dâdı olan tekil bir madde tarafından kabul edilebilir. Sûreti kabul etmek için bu isti'dâd hem elementlerden ve onların niteliklerinden kaynaklanan niteliksel değişimler hem de doğal failer yoluyla olur.<sup>10</sup> Bütün bunlarla birlikte maddî sûretin ortaya çıkışı doğrudan daha önce onu kabul etmeye yatkın olan belirlenmiş tekil maddede sûreti var eden faal akla bağlıdır. Yine insanî akılsal idrak, bizzat bütün sûretleri içeren faal akıldan, akletmenin muhtevasını almak üzere insan ferdinin hazırlanmasını içermektedir.<sup>11</sup> Bu bakımdan maddî oluşun somut örnekleri, ayrık sûret olarak, harekete konu olmayan ve bir bütün olarak tabiatı aşan bir ilkeye bağlıdır.

İbn Sînâ'nın ilahî inâyet telakkisinde Tanrı'nın mümkün varlıklara varlık veriş tarzının genellikle ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Ona göre yegâne ve gerçek manada varlık veren İlk Sebep olarak Zorunlu Varlık'tır ve O'nun gâyesi yoktur.<sup>12</sup> O'nun herhangi bir gayesinin bulunmadığı bu varlık veriş tarzı, Allah'ın bir lütfu ve yardımı manasında inâyet kavramının tam karşılığı olarak düşünülebilir. Buna göre her şey, doğrudan ya da dolaylı olarak İlk İlke'den feyz etmekte, O'na dayanmakta ve O'nun dışındaki bütün var olanlar, O'nun inâyetiyle varlık kazanmaktadır.<sup>13</sup> İbn Sînâ burada "Tanrı, fiillerini ahlâkî olarak yapar"<sup>14</sup> ilkesi üzerine tesis edilen Mu'tezilî doktrine açık bir atıfta bulunmaktadır. Bu atıf, onların alt doktrinlerine yönelik gizli bir eleştiriyi de içerisinde barındırır. Söz konusu doktrine göre dünyanın ve insanların yaratılması Tanrı'nın ihsanıyla yapılan iyi bir fiildir. Çünkü Tanrı, yaratılanlara büyük menfaatlere ulaşma imkânı vererek onlarda hem sorumluluk oluşturmakta hem de lehlerine olan tercihler sunmaktadır.<sup>15</sup> Yaratıcının ahlâkî bir sebebin dışında, mümkün varlıkların menfaatleri için fiilde bu-

<sup>9</sup> Cristina Cerami, "Eternity of the World", *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*, (ed. R. C. Taylor - L. X. López Farjeat), Routledge Publishing, New York 2016, s. 148.

<sup>10</sup> Cerami, *Eternity of the World*, s. 149.

<sup>11</sup> Richard C. Taylor, "The Agent Intellect as 'form for us' and Averroes's Critique of al-Farabi", *Tópicos Revista de Filosofía*, 2005, c. 29, sy. 1, s. 40.

<sup>12</sup> İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 26.

<sup>13</sup> İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 27-31.

<sup>14</sup> el-Kâdî Ebi'l-Hasen 'Abdulcebbar, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, tahk. Muhammed 'Alî en-Neccâr, 'Abdulhalim en-Neccâr, Kahire 1965, s. 58.

<sup>15</sup> el-Kâdî 'Abdulcebbar, *el-Muğni*, s. 134. Mu'tezilî teodise düşüncesi hakkında detaylı bilgi için bkz. Margaretha Heemskerck, *Suffering in the Mu'tazilite Theology: 'Abd al-Jabbâr's Teaching on Pain and Divine Justice*, Leiden: Brill 2000.

lunduğu düşüncesini reddeden İbn Sînâ, alternatif bir inâyet teorisi ileri sürer: Tanrı, herhangi bir amaçtan dolayı değil, cömertliği gereği fiilde bulunur ve bu da yaratılanlara uygun olan şeyin bir inâyetidir.

*El-İşârât*'ta Tanrı'nın ve mümkün varlıkların bilgisini ele aldıktan sonra inâyet konusuna tekrar geri dönen<sup>16</sup> İbn Sînâ, Tanrı'nın kendisinden doğrudan ya da dolaylı olarak taşan mümkün varlıkların nihaî fail sebebi olduğunu belirtir.<sup>17</sup> Buna ilişkin olarak mümkün varlıklar, Tanrı'nın tümel bilgisine uygun bir şekilde varlık sahasına gelmiştir. İbn Sînâ'nın felsefî sisteminde Tanrı, kendisinden taşan varlıkların sebebinin kendisi olduğunu ve varlık zincirinin daha aşağısına doğru bu sebepliler zincirinin sürüp gittiğini bilmektedir. Öte yandan varlık hiyerarşisinde nedenlerini Tanrı'dan alan akılsal varlıklar, zorunlu olarak sırasıyla fail sebepler tarafından aşağı doğru bu etkinin sürüp gittiğini de bilirler. Bundan dolayı bu bilgi, etkilenen ve bir diğerinden kazanılan değil, ontolojik olarak bilgi-objelerinin varlığından önce gelen ve ilk sebepler zinciri sayesinde metafiziksel olarak zorunlu kozmik yapıya tekabül eden bir ön bilgidir.<sup>18</sup> Tanrının mümkün varlıklara dair kazası (determinasyonu yahut tayini) ezeli bilgisinde bulunmakta ve O'nun yaratıcı failliği sayesinde gerçekliğe kavuşmaktadır. Bu bakımdan O'nun varlık sahasına getirdiği her şey ezeli bilgisiyle özdeştir.

İbn Sînâ'nın inâyet anlayışının ontolojik, epistemolojik ve ahlâkî olarak bütün felsefî sistemini kapsayacak tarzda üç boyutlu bir yapıya tekabül ettiğini<sup>19</sup> *Kitâbu's-Şifâ': el-İlâhiyyât*'ın aşağıda geçen tanımlarına bakarak söylememiz mümkün gözükmemektedir:

“O hâlde bilmek gerekir ki inâyet, İlk'in (*el-Evvel*) varlığın bulunduğu iyilik düzenini zâtı gereği bilmesi; mümkün olan iyilik ve yetkinliğin, zâtı gereği iletmesi; belirtilen tarzda ondan hoşnut olarak mümkün olan en mükemmel şekilde iyilik düzenini akletmesi ve böylece en mükemmel şekilde düzen ve iyilik olarak aklettiği şeyin, O'ndan mümkün olan en mükemmel düzene götüreceği tarzda bir taşma ile taşmasıdır. İşte inâyetin anlamı budur.”<sup>20</sup>

İbn Sînâ'nın inâyet görüşünü tek paragrafta özetleyen bu kısa ve öz tanım, inâyetin Tanrı, âlem ve insan ilişkisine açıklık getirmek suretiyle, hayır nizamı, mükemmellik fikri ve Tanrı'nın ezeli bilgisine doğrudan bağlantılı olarak onun felsefî sistemine bütünüyle entegre edilmiş bir kavram olduğunu gözler önüne sermektedir.<sup>21</sup> Onun inâyet anlayışına göre gerek İlk gerekse en yüksek sebepler kendi etkilerini zorunlu olarak yaparlar; nasıl ki su, ateş ve iştah gücü zorunlu olarak zatlara gereği sırasıyla soğutma, yakma ve cinsel arzuları meydana getiriyorsa, İlk Sebep ve en yüksek sebepler de kendi etkilerini zorunlu olarak gerçekleştirirler. Buradaki tek fark, yüksek sebeplerin kendi etkilerinin sebeplerine de sahip olmalarıdır.

İbn Sînâ'nın ilahî inâyeti tanımladığı bu pasaj, ilahî bilginin eşyanın nedeni olduğunu belirtmesi açısından da önemlidir. İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın eşyayı bilmesi tâli bir konu değil, eşyanın Tanrı'yla nihaî ilişkisinin, yani yaratmanın dayandığı nihaî zemindir. Bu bakımdan varlığa gelen her şeyin Tanrı tarafından bilinmiş olması zorunludur; çünkü ilahî bilgi nesnelere varoluş kaynağıdır.<sup>22</sup> Tanrı, âlemin

<sup>16</sup> Ebû 'Alî İbn Sînâ, *el-İşârât ve'l-Tenbihât*, (çev. Ali Durusoy - Ekrem Demirli), Litera Yay., İstanbul 2017, ss. 168-169. Bu esere yapılan atıfların sayfa numaraları, eserin Türkçe çevirisinde yer alan metin sayfalarına işaret etmektedir.

<sup>17</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 127.

<sup>18</sup> Shihadeh, “Avicenna's Theodicy”, s. 64.

<sup>19</sup> Yıldırım, “İbn Sînâ'nın İnâyet Anlayışı”, s. 159.

<sup>20</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ': el-İlâhiyyât*, (çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker), Litera Yay., İstanbul 2005, s. 1/384. Bu esere yapılan atıfların sayfa numaraları, eserin Türkçe çevirisinde yer alan metin sayfalarına işaret etmektedir.

<sup>21</sup> Yıldırım, “İbn Sînâ'nın İnâyet Anlayışı”, s. 160.

<sup>22</sup> Rahim Acar, “Yaratan Bilmese Kim Bilir? İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Cüz'leri Bilmesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2005, sy. 13, s. 4.

yegâne yaratıcısı olduğuna göre eşyanın var olmasını sağlayacak başka bir neden, ilahî bilginin ihtiva etmediği başka bir varlık kaynağı yoktur. Bu minvalden bakıldığı zaman ilahî bilginin eşyadan elde edilen değil de eşyayı varlık sahasına getiren olması, cüz'lerin onun bilgisi dışında olmadığını da açıkça göstermektedir. Bazı düşünürlerin İbn Sînâ'ya göre "Tanrı oluş ve bozuluşa tâbi tikelleri bilmez/bilemez" şeklindeki iddiaları ya söz konusu tikellerin varlık sahasına hiç gelmemiş olmasına ya da onlara varlık veren başka bir nedenin olmasına dayanmaktadır ki bunların İbn Sînâ'ya izâfe edilmesi mümkün gözükmemektedir.<sup>23</sup> Âlemdaki hiçbir varlığın Tanrı'nın bilgisi dışında düşünülemeyeceğine göre, kötülük ve inâyetin nasıl yan yana gelebileceği ayrı bir tartışmayı da beraberinde getirmektedir. Acaba İbn Sînâ'nın ilahî inâyet telakkisinde evrende bilfiil müşahede edilen kötülüğün İlk Sebep ve dolayısıyla faal akılla olan ilişkisi nedir? Bu sorunun cevabı için İbn Sînâ'nın ilahî inâyet ve kötülük problemlerine dair yaptığı açıklamaları mütalaa etmemiz gerekmektedir.

## İLAHÎ İNÂYET VE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Kötülüğün doğasını incelediğimizde çok önemli bir soru ile karşılaşırız: Mutlak iyilik sahibi Tanrı ile âlemde bilfiil var olan kötülük nasıl bağdaşabilir? İbn Sînâ'nın *Kitâbu's-Şifâ*'daki daha kapsamlı tartışmasında ima ettiği ancak net olarak açıklamadığı kötülük problemi, daha önce ortaya koyduğu iki ilkenin - mutlak kaza ve İlk Sebebin fiillerinin iyi ve inâyetsel olması- birleşiminde ortaya çıkmaktadır. Eğer İlk Sebep, kazası dışında hiçbir şeyin ortaya çıkmayacağı bütün mümkün varlıkların fail sebebiyse ve varlığa çıkardığı dünya mümkün dünyaların en iyisiyse, o hâlde bu dünya bütünüyle iyi ve kötülükten hâlî olması gerekir. Ancak inâyetin bu izahının, dünyada fiili olarak meydana gelen kötülüğün müşahede edilmesiyle altüst olacağı açıktır. Bu durumda İbn Sînâ, etkinin kötüyü uzaklaştırdığı bir inâyet anlayışı geliştirerek kötülüğün iki türünü birbirinden ayırt eder: (1) Bizzât kötülük (*eş-şerr bi'l-âzât*) ve (2) Bilârâz kötülük (*eş-şerr bi'l-âraz*).<sup>24</sup>

Bizzât kötülük, varlığın tabiatında olan bir yokluğu ifade eder ki bu da doğuştan sakat ve kusurlu olan şeyleri içinde barındırır. Bu nedenle kötülüğün özü yokluktur; özellikle de şeyin kendi türü bakımından ilk mükemmelliğinden yoksun olmasıdır.<sup>25</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ*'nın daha önceki bölümlerinde iyiliği varlıkla özdeşleştirirken,<sup>26</sup> eserinin sonlarında ele aldığı inâyet bahsinde kötülüğü yoklukla özdeşleştirdiği görülmektedir. Ona göre bizzât kötülük, Ay-altı varlıklara sûretlerini veren en yüksek metafiziksel fail sebeplerden ziyade, alabileceği bir sûreti olmayan ve mükemmellikten uzak olan bir nesnenin alt maddî cevherindeki eksiklik nedeniyle ortaya çıkmaktadır.<sup>27</sup> Bu eksiklik ya bir şeyin oluş ve bozuluş anında maddî cevherinde ortaya çıkan ve onun mükemmel sûretini alma imkânını engelleyen tabiatında

<sup>23</sup> Bilindiği üzere İbn Sînâ'nın "Tanrı, tikelleri tümel tarzda bilir" tezini eleştiren, onu küfürle itham eden Müslüman düşünürlerin başında Gazzâlî gelmektedir (bkz. İmâm Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *The Incoherence of the Philosophers*, (A parallel English-Arabic text; trans. M. E. Marmura), Brigham Young University Press, Provo: Utah 2000, ss. 134-135). Gazzâlî'den mühlhem batıda bu eleştirileri sürdüren modern düşünürlerin başında ise Marmura gelmektedir. Gazzâlî'nin önündeki metnin *Danışment-Nâme*'nin metafizik bölümü olduğu bilinmektedir (Jean-Baptiste Brenet, "Relation as Key to God's Knowledge of Particulars in the Tahâfut al-Tahâfut and the Damîma: A Cross-Talk Between Averroes, al-Gazâlî and Avicenna", *Arabic Sciences and Philosophy*, 2020, sy. 30, s. 14). Marmura ise *el-İlâhiyyât*'ın sonuç önermeleri ve örneklerinden hareketle Gazzâlî'nin eleştirilerine ilavelerde bulunmuştur (bkz. M. E. Marmura, "Bazı Veçheleriyle İbn Sînâ'nın Tanrı'nın Tikelleri Bilmesi Teorisi", *Din Felsefesi Açısından Meşâî Gelen-Ek-i* (çev. Hasan Akkanat), İz Yay., İstanbul 2019, ss. 855-870). Ancak tikelleri tümel tarzda bilme, esasen burhânî biliş tarzıdır ve akılsal idraki olanlar için genel epistemolojik ilkedir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın söz konusu tezinin tam manasıyla anlaşılabilmesi için *Danışment-Nâme*'nin metafizik bölümü ve *el-İlâhiyyât*'ın sonuç önermelerinin yanı sıra *el-Burhân*'ın ilkelerinin de araştırılması gerekmektedir. Bu konuda Hasan Akkanat son dönemde kaleme aldığı bir makalede *el-Burhân*'ın bilimsel tümelini detaylıca ele alarak İbn Sînâ'nın tanrısal bilişteki fonksiyonunu saptamış, *Tehâfut*'ün İbn Sînâ'sına ve ona yöneltilen eleştirilere *el-Burhân*'ın İbn Sînâ'sıyla cevap vermiştir (bkz. Hasan Akkanat, "İbn Sînâ'nın Bilimsel Tümel ve Hakkında Yapılan Yanlış-Atıflı Değerlendirmelerin Eleştirisi", *Bevtulhikme Int J Phil*, 2020, c. 10, sy. 2, ss. 389-418).

<sup>24</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *el-İlâhiyyât*, ss. 1/384-392.

<sup>25</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *el-İlâhiyyât*, ss. 1/385-392.

<sup>26</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *el-İlâhiyyât*, ss. 1/324-325.

<sup>27</sup> Shihadeh, "Avicenna's Theodicy", s. 65.

bulunur (doğuştan gelen kusurlar gibi) ya da şeyin varlığa gelmesinden sonra mükemmelliğini engelleyen maddesinde bulunur (sakatlık ya da yaşam için suyun yokluğu gibi).<sup>28</sup> Her iki durumda da eksiklik, var olanlardaki hareketi doğuran tabii sebeplerin etkinliği sayesinde ortaya çıkmaktadır.<sup>29</sup> Kısaca ifade etmek gerekirse bizzât kötülük, bir türün doğuştan ya da maddeden kaynaklı sebeplerle sahip olması gereken sûretten yoksun olmasıdır.

Benzer bir kötülük açıklamasını Platon'da da görmek mümkündür. Platon'a göre bu dünya için iyi olanın yanı sıra kötü olan da arzu edilmiştir. Tanrı'nın ilkelerine göre bu dünyadaki kötülüklerin amacı dünyanın kendisi değilken; yalnızca iyi olan şeyler bu dünya içindir, kötü olanlar ise mahrumiyetten başka bir şey değildir.<sup>30</sup> İbn Sînâ'nın Plotinos'a kadar dayanan bu kötülük açıklaması Batı Skolastisizmde de yaygın bir şekilde kullanılmaktaydı. Mesela, Thomism'de kötülük, yokluk veya iyilikten yoksunluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bakımdan kötülüğün özü (*essence*) yoktur; bir yaratığa veya eşyaya mahsus iyiliğin farklı türdeki bir eksikliğidir.<sup>31</sup> Nasıl ki varlık ve iyilik birbirinin yerine kullanılabiliriyorsa; yokluk ve kötülük de birbirinin yerine kullanılabilir. Bu sebeple St. Augustine, tabiat-ta "kötülük" diye bir varlığın olmadığını, "kötülüğün" yalnızca iyiliğin eksikliğine verilen bir isim olduğunu ileri sürmüştür.<sup>32</sup> St. Augustine'in kötülüğe ilişkin kavrayışının temelinde Plotinos'un evren tasarımı yer almaktadır. Öyle ki Plotinos *Enneadlar* adlı eserinde, Bir'den (Tanrı) ezeli-ebedi olarak taşan evrenin bir bütün olarak iyi olduğunu, kötülüğün ise iyiliğin yokluğu olduğunu ifade etmektedir.<sup>33</sup> Plotinos için kötülüğün ilkesi maddedir, madde ise hayalden başka bir şey değildir.<sup>34</sup> Varlıklar Bir'den uzaklaştıkça tanrısallıklarını, varlıklarını biraz daha yitirirler. Varlıktan yoksunluğa doğru ilerleyen bu tedrici düşüşün nihai noktasında var olmayan madde, yani kötülük yer almaktadır.

Kötülüğün ikinci türü olan bilâraz kötülük, şeyin doğası dışında gerçekleşen ve onun mükemmel olmasını engelleyen doğal etkin nedenlerde bulunur.<sup>35</sup> Örneğin, ateş bir insanı yaktığında onda kötülükten hâlî ve hariç olan bir yaraya neden olur; fakat kişi bu durumda yarasının harici nedeni olan ateşi kötü olarak algılayacaktır. Bununla birlikte ateş, bizzât kötü olan bir şey değildir; çünkü hem kendi içinde iyi bir amaca hizmet etmekte hem de mümkün en mükemmel evrenin zorunlu bir parçasını oluşturmaktadır. Ateşin mükemmelliği, yakma özelliğine sahip olmasındandır; kötülüğü ise daha ziyade şeylerin belirli türlerine kıyasla arızî olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Örneğin, tesadüfen ateşe temas eden bir hayvan bedeninin zarar görmesi, kendisinde kötülüğün ortaya çıkmasına sebep olur.<sup>36</sup> İbn Sînâ, bu tesadüfi olayları evrenin farklı bileşenlerinin hareketi sırasında oluşan kasıtsız çarpışmalar olarak nitelendirir. Ne var ki İbn Sînâ'nın bu açıklaması kötülüğün vehametini azaltsa da hâlâ problemi tam olarak çözmektedir. Onun kendi örneğini ele alırsak, Tanrı'nın neden ateş gibi insana yararı olup da derisini yakmayan bir şeyi sağlamadığı sorulabilir.<sup>37</sup> Ya da Tanrı, hayvanlara dokunma duygusunun yanı sıra on-

<sup>28</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ : el-İlâhiyyât*, s. 1/386.

<sup>29</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ : el-İlâhiyyât*, ss. 1/386-387.

<sup>30</sup> Platon, *Timaios*, (çev. Erol Güneş - Lütfi Ay), MEB Yayınları, İstanbul 1989, 29a, 30 b, c, 31b; George F. Hourani, "İbn Sina's Essay on the Secret of Destiny", *Bulletin of the School of the Oriental and African Studies*, 1966, c. 29, sy. 1, s. 32.

<sup>31</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, (trans. Fathers of the English Dominican Province), Encyclopedia Britannica, London 1952, ss. 248-256; Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde 'İlahi Adale' (Teodise) Sorunu*, (çev. Metin Özdemir), Kitâbiyyât Yay., Ankara 2001, s. 26.

<sup>32</sup> St. Augustine, *Concerning the City of God against the Pagans*, (trans. H. Betenson), Penguin, New York 1972, s. 454.

<sup>33</sup> Plotinos, *The Enneads*, (trans. Stephen MacKenna), Faber and Faber Ltd., London 1966, II /4.16. (Plotinos'un Yunanca 'dokuzlu' anlamına gelen *Enneadlar* adlı eseri, her biri dokuzar tez içeren altı kitaptan oluşmaktadır. Bu makalede *Enneadlar*'a yaptığım atıflar sırasıyla kitap, tez ve pasaj numaralarına karşılık gelmektedir.)

<sup>34</sup> Plotinos, *The Enneads*, III/6.7.

<sup>35</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ : el-İlâhiyyât*, s. 1/386.

<sup>36</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ : el-İlâhiyyât*, s. 1/260.

<sup>37</sup> George F. Hourani, "İbn Rüşd'ün İyi ve Kötü Üzerine Görüşleri", (çev. Müfit S. Saruhan), *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 2015, c. 26, sy. 3, s. 111.

ları incitebilecek şeylere karşı güçlü bir teyakkuz sağlayamaz mıydı? Şayet İbn Sînâ bu görüşle tutarlı bir çıkarımda bulunacaksa kesin bir şekilde tavzihe muhtaç olacaktır.

### EVRENDE İYİLİK BASKINDIR

İbn Sînâ çoğu varlığın kendi tabiatları bakımından amaçladıkları iyiyi gerçekleştirdiğini; buna karşılık kötülüğün Ay-altı varlıklarda çok az miktarda ortaya çıktığını ifade eder. Örneğin, çoğu insan kusurlu olarak doğmadığı gibi çoğu kez de ateşte yanmamaktadır. Bu nedenle iyilik baskındır; kötülük ise nadir ve seyrekir.<sup>38</sup> Evrendeki kötülük iyilikten daha az olduğu için tabiatı gereği iyi niyet yaygın olan durumdur. İbn Sînâ, birilerinin “kötülük nadir veya azınlıkta gerçekleşen bir şey değildir, aksinde çoğunlukta gerçekleşir” şeklinde itiraz edebileceğini tahmin eder. Bu itiraza “çeşitli olmak” ile “baskın olmak” arasındaki farkı izah ederek cevap verir:

“Kötülük, “çoktur”, “çoğunlukta” değildir. “Çok” ile “çoğunluk” arasında fark vardır. Hastalıklar gibi pek çok şey vardır ki, onlar “çoktur”, fakat “çoğunlukta” değildir (...) Zikrettiğimiz bu kötülük türlerini düşündüğünde, mukabili olan iyilikten daha az olduğunu görürsün ve iyiliğin diğer ebedi iyiliklere kıyasla kendisinden başka onun maddesinde de bulunduğunu görürsün.”<sup>39</sup>

Pasajda açıkça görüldüğü üzere evrende çok fazla kötülük çeşidi olması kötülüğün baskın olduğu anlamına gelmemektedir. Örneğin 20. yüzyılda ortaya çıkan salgın türlerine baktığımızda, bunlardan en ölümcül olanı 1918-1920 yılları arasında ortaya çıkan “İspanyol Gribi”dir (*Spanish Flu*). Bu salgın yaklaşık 500 milyondan fazla kişiye bulaşmış ve 50 milyon dolayında insanın ölümüne yol açmıştır.<sup>40</sup> Bu da söz konusu yıllardaki yaklaşık iki milyar insanın %2,5’inin hayatını kaybettiği anlamına gelmektedir. Dolayısıyla İbn Sînâ’nın yukarıdaki izahının mâkul olduğu söylenebilir.

İbn Sînâ, ikincil ya da üçüncül derecedeki kötülüklerin evrende baskın olarak var olduklarını kabul etse de kanaatimizce bu tür kötülükleri bir teodise kapsamında değerlendirmemektedir. Ancak evrendeki asli kötülüklerin nadir olduğu kabul edilse bile hâlâ problemin tam anlamıyla çözülememiş olacağı aşikârdır. Kaldı ki bilâ râz kötülüklerin de varlığı bir teodise kapsamı içinde yer almalıdır.<sup>41</sup> Bu bakımdan İbn Sînâ evrende az miktarda kötülük olduğu iddiasıyla kötülüğün vehametini hafifletse de sorunu çözdüğüne inanıyor gözükmemektedir. Fakat şu tarz bir ifade ona bir çözüm gibi görünebilir: Kötülüğün miktarı ne olursa olsun iyinin zorunlu bir sonucu olmalıdır. Nitekim o, *Eş-Şifâ*’da kötülüğü şöyle tanımlar:

“Eşyadaki kötülüğün varlığı, iyiliğe olan ihtiyaca tabi bir zorunluluktur. Çünkü bu unsurlar, şayet birbirine zıt durumda ve galip olandan etkilenecek hâlde bulunmasaydı, bu değerli türler onlardan meydana gelmezdi. Şayet bütün varlığın akışında zorunlu olarak gerçekleşen çatışmalar, ateşi şerefli bir kimsenin elbisesiyle buluşmak zorunda bıraktığında, ateşin yakması gerekmeseydi ateşten yaygın bir şekilde yararlanılamazdı. Şu hâlde bu şeylerde bulunabilecek iyilik, zorunlu olarak, ancak kendisinden veya kendisiyle birlikte böyle bir kötülüğün gerçekleşmesi mümkün olduktan sonra meydana gelmelidir.”<sup>42</sup>

<sup>38</sup>İbn Sînâ, “er-Risâletü'l-‘Arşîyye”, *Risâleler*, (çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaoğlu), Kitâbiyyât Yay., Ankara 2004, s. 62.

<sup>39</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *el-İlâhiyyât*, s. 1/260

<sup>40</sup> Arnstein Aassve - Guido Alfani vdğr., “Epidemics and Trust: The Case of the Spanish Flu”, *Innocenzo Gasparini Institute for Economic Research*, 2020, W.P. 661, s. 2.

<sup>41</sup> Shams İnati, “İbn Sînâ’nın Teodisesi”, *Din Felsefesi Açısından Meşâî Gelen-Ek-i*, (çev. Abdullah Demir, Tuğba Yavuz vdğr.), İz Yay., İstanbul 2019, s. 984.

<sup>42</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *el-İlâhiyyât*, ss. 1/387-388.



İyiliğin zorunlu bir sonucu olarak kötülüğe dair verilen bir örnek şu şekildedir: İyi nedenlerin varlığı, mesela tümel düzen için zorunlu olan gök küre, bilâraz olarak kötüyü beraberinde getirecek nedenlerin varlığını zorunlu kılar. İbn Sînâ'ya göre bilâraz kötülüğe sevk eden bu sebeplerin varlığından önce iyilik sebeplerinin var olması zorunludur. Bu zorunluluk için, şayet iyi nedenler var olmasaydı, tümel iyilik düzenindeki en büyük bozukluk meydana gelirdi. Bu iddiaya göre, söz konusu iyi nedenlerin yokluğuyla tümel düzende ortaya çıkacak boşluk, herhangi bir türden varlıkla değil, yalnızca mutlak iyi olan zorunlu bir varlıkla doldurulabilir.<sup>43</sup> Arızî olarak kötülüğe yol açan sebeplerin varlığı, iyi sebeplerin bir sonucudur, birincisi var olmak zorundadır; aksi hâlde ikincisi var olmayacaktır. Ancak ikincisinin varlığı, daha önce ifade edildiği gibi zorunludur. Bu minvalden bakıldığı zaman, kötülüğe yol açacak sebeplerin ve içerisindeki kötülöklere rağmen Ay-altı âlemin zorunlu olarak var olması gerektiği anlaşıl-maktadır.

İbn Sînâ'nın öne sürdüğü bu argüman, tümel düzen için iyi nedenlerin varlığının kaçınılmaz olduğu iddiasına dayansa da salt bir varsayım değildir. Buradaki problem, iyi nedenlerin varlığını kabul etmekten ziyade zorunlu olarak kötülüğe sebep olan nedenlerin varlığını kabul etmektir. İbn Sînâ'nın argümanını şöyle özetleyebiliriz: (i) Tümel düzenin varlığı, düzensizlikten daha iyidir, (ii) tümel düzen gök kürenin varlığını zorunlu kılar, (iii) gök küre zorunlu olarak Ay-altı âlemde kötülüğe yol açar.

Baskın iyilerin yanında kötülüğün zorunlu olduğunu ısrarla vurgulayan İbn Sînâ, muârizın "neden baskın iyilikleri ortadan kaldırmayalım" şeklinde yönelttiği itiraza, iyiliğin terkinin kötülükten daha büyük bir kötülük olacağı cevabını verir. Çünkü maddenin tabiatında bulunabilecek şeyin yokluğu, iki yokluk olduğunda, tek bir yokluktan daha büyük bir kötülük oluşturur. Ateşe temas eden kişinin acısız bir ölüm yerine hayatta kalmayı tercih etme sebebi budur.<sup>44</sup> Dolayısıyla mevcûdâtтан baskın olan iyiliği çıkarmak, bu iyiliğin bir sonucu olarak var olan kötülükten daha büyük bir kötülüğe sebep olmak anlamına gelmektedir. Tanrı, iyilik düzenini bildiği gibi, bu iyilik düzeninin tamamlanması için içerisinde kötülüğün olduğu âlemin var olmak zorunda olduğunu da bilmektedir. Nitekim İbn Sînâ'ya göre "bu şeylerde bulunabilecek iyilik, zorunlu olarak, ancak kendisinden veya kendisiyle birlikte böyle bir kötülüğün gerçekleşmesi mümkün olduktan sonra meydana gelmelidir."<sup>45</sup>

Acaba kötülüğe yol açan nedenler, unsurların doğasını değiştirerek ya da bu unsurları tamamen ortadan kaldırarak bertaraf edilebilir mi? İbn Sînâ'ya göre eğer unsurlar kötülöklere sebep olmasaydı, sahip olduklarından daha farklı bir tabiata -esasen göksel varlıkların tabiatına- sahip olurlardı. Bu durumda akla şu soru gelebilir: Söz konusu unsurlar kendi tabiatlarını kaybeder ve göksel akılların tabiatlarını edinirse ne olur? İbn Sînâ unsurların tabiatlarında bulunan iyi sonuçların birçoğunun kaybolacağını ifade eder. Çünkü unsurların hepsi, tümel düzene sevk edecek şekilde varlık sahasına çıkarılmıştır.<sup>46</sup> Örneğin, kendi tabiatı itibarıyla ateş belirli şartlar altında tahribata yol açar, fakat nadiren meydana gelen yangınlara yol açmayan ateş özünde iyidir. İnsanların çoğu kendilerini ısıtan, yemeklerini pişirmeye yarayan, metalleri eritip şekil vermelerini sağlayan ateşin ısısı olmasaydı bu faydalardan mahrum kalırdı.

Ateşin bütün faydalarına rağmen sebep olduğu zararları önlemek için hiç var olmadığını düşünsek ne olur? Nitekim ateş olmaksızın türlerin varlığını devam ettirebileceğini söyleyebiliriz. İnsanlar

<sup>43</sup> Shams Inati, "İbn Sînâ'nın Teodisesi", s. 985.

<sup>44</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ : el-İlâhiyyât*, s. 1/388.

<sup>45</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ : el-İlâhiyyât*, s. 1/388.

<sup>46</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ : el-İlâhiyyât*, s. 1/392.

soğuk iklimli bölgelerden sıcak iklimli bölgelere göç ederek, pişirilmiş yemekler yerine taze sebze ve meyveler tüketerek yaşamlarını sürdürebilirler. Ateşin mevcut doğası olmaksızın insanların yaşam konforu azalsa da türlerinin yok olmasına sebep olmaz. İbn Sînâ böyle bir soruya “azınlıkta olan kötülükler nedeniyle sürekli ve çoğunlukta olan yararların terki iyi değildir”<sup>47</sup> cevabını verir ve bu şeylerden olan iyiliklerin Tanrı tarafından ilksel olarak irade edildiğini, kötülüklerin ise arızî olarak irade edildiğini beyan eder.<sup>48</sup> Kötülüğün irade edildiğini söylemek, onun nesnesi olmaması bakımından ilginçtir. Şayet kötülük, özü olmayan bir yokluksa Tanrı'nın var olmayan bir şeyi irade etmesi ne kadar tutarlıdır?

Bu argümana karşı insanların beslenmek için diğer canlılara bağımlı olmak yerine, örneğin neden güneş ışınlanlarıyla beslenecek şekilde yaratılmadığı sorulabilir. İbn Sînâ buna kısmen de olsa insanın doğasını değiştirmek anlamına geldiği için karşı çıkmaktadır. Ayrıca insanların güneş ışınlarıyla beslenecek şekilde yaratılması, güneşin doğasını da değiştirmek anlamına gelir. Bütün bunlara rağmen, en azından insanların yaşamlarını sürdürebilmeleri için şu ankinden daha az besine ihtiyaç duyacak şekilde yaratılmaları ve böylece kötüyü, türlerinin devamı için daha az kullanmaları mümkün olabilirdi. Elbette ki bu İbn Sînâ'nın ilgilendiği şekliyle problemi çözmezdi ancak vehametini azaltabilirdi.

#### MUTLAK İYİ BİR DÜNYA MÜMKÜN DEĞİLDİR

İbn Sînâ, muârazın “Tanrı'nın, içerisinde kötülük olmayan mutlak iyi bir dünyayı varlığa getirmesi mümkündür” şeklinde bir itiraz yöneltebileceğinin farkındadır. Onun bu itiraza cevabı şudur: “Bunun, söz konusu varlık tarzında bulunması mümkün değildir. Fakat mutlak varlığın kötülükten uzak bir tarzı olarak, mutlak varlıkta bulunması mümkündür.”<sup>49</sup> İbn Sînâ, Tanrı'nın bu dünyaya sırf iyilik getirmesinin olanaksız olduğunu asla söylemez; mutlak iyi bir dünyanın mümkün olmadığını ileri sürer. Burada Tanrı'nın kudreti açık bir şekilde yadsınmasa da zımnen sınırlandırıldığı görülmektedir.<sup>50</sup> İbn Sînâ'nın Tanrı'nın iradeli bir varlık olduğunu söylediği doğrudur, fakat O'nun iradesi de zorunluluğa tabidir. Ayrıca ona göre hakiki mümkün, bilfiil hâle getirilebilen ve böylece sudûr hiyerarşisinde zorunlu olan mümkündür ve bu anlamda hakiki mümkünlerin hiçbirisi en sonunda gerçekleşememiş olarak kalmaz.<sup>51</sup> İbn Sînâ'ya göre bu dünya, mümkün dünyaların en iyisidir ve kötülük barındırmayan daha iyi bir dünyanın var olması mümkün değildir.

Eğer bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğunu kabul edersek, var oluşundan ötürü Tanrı'ya şükredebilir miyiz? Veya daha iyi bir dünyanın olamayacağından dolayı Tanrı'yı suçlayabilir miyiz? Shams Inati, bu iki soruya şöyle cevap verir: Dünyanın varlığından ötürü Tanrı'ya şükretmek, bir insanın yakışıklı olduğu için Tanrı'ya şükretmesine benzer. Daha iyi bir dünyanın olamayacağından ötürü Tanrı'yı suçlamak, bir insanın özürlü doğduğu için Tanrı'yı suçlamasına benzer. Ancak, İbn Sînâ'nın bakış açısına göre, her ikisi de olduğundan başka türlü olamazdı ve bir eylem ancak özgür bir seçim sonucunda meydana gelmişse övülmeye ya da yerilmeye layıktır. Inati'ye göre İbn Sînâ, kötülük problemini Tanrı'nın kudretini zorunluluk karşısında sınırlandırarak çözüme kavuşturmuştur.<sup>52</sup> Bize göre bu doğru

<sup>47</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ : el-İlâhiyyât*, s. 1/390.

<sup>48</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ : el-İlâhiyyât*, s. 1/391.

<sup>49</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ : el-İlâhiyyât*, s. 1/388.

<sup>50</sup> Shams Inati, “İbn Sînâ'nın Teodisesi”, s. 990.

<sup>51</sup> Taneli Kukkonen, “Possible Worlds in the Tehâfut al-Felâsife: Al-Ghazâlî on Creation and Contingency”, *Journal of the History of Philosophy*, 2000, c. 38, sy. 4, s. 496.

<sup>52</sup> Shams Inati, “İbn Sînâ'nın Teodisesi”, s. 990. Yine William Rowe'a göre, yaratma konusunda özgür olmayan bir Tanrı'nın hamd ve şükre layık olduğunu

bir yaklaşım değildir. Nitekim diğer başlıkta görüleceği üzere İbn Sînâ'nın asıl gayesi, kötülüğü yoklukla özdeşleştirerek Tanrı'dan sâdir olamayacağını ispat etmektir.

### BİZZAT KÖTÜLÜK VARLIKTAN MAHRUMİYETTİR

Şu ana kadar aktardığımız mevcut tez İbn Sînâ'nın kötülüğü minimize etme eğiliminde olduğunu göstermektedir. Onun daha önce belirttiğimiz inâyet anlayışı, 'Uyûnu'l-Hikme'de Tanrı'nın inâyeti meselesine dair özlü beyanında şu şekilde özetlenmiştir:

“Onun saf iyi olduğu söylendiğinde şu anlama gelir: Onun varlığı mükemmeldir, bilkuvvelikten ve eksiklikten münezzehtir; çünkü bir şeydeki kötülük, o şeye özgü bir yoksunluktur. Onun hakkında şöyle olduğu söylenir: O, her şeye [o şeylere özgü] iyiliği vermesi nedeniyle iyidir; çünkü O, zati olarak iyilik verir, zati olarak ve doğrudan iyilik verdiği gibi; arızî ve dolaylı yolla da kötülüğe neden olur.”<sup>53</sup>

İlk Sebebin ikinci anlamdaki iyiliği hem ürettiği iyilikle hem de kötülüğün arızî ya da yoksunluk olarak ortaya çıktığı statüsüyle ilişkilidir. Bu yüzden kötülük, arızî ve yoksunluk olarak görüne kadar, evrendeki varlığı İlk Sebebin iyiliği ile bağdaşmayan bir tarzda ortaya çıkacaktır. İbn Sînâ, eğer bizzat kötülük varlıktan mahrumiyetse ve bir neden olarak yokluktan ziyade bir şeyin ya da varlığın illeti olmak zorundaysa, o hâlde Tanrı dâhil olmak üzere hiçbir şeyin kötülüğe neden olamayacağını ileri sürer. Tanrı yalnızca var olana neden olduğu için, âlemdeki bütün iyi şeylerin de nedenidir. Dolayısıyla varlıktan yoksunluk olan kötülüğün sebebi Tanrı değildir.

İbn Sînâ'nın bu tezinde bazı noktalara itiraz edilebilir. Birincisi, Tanrı'nın kötülüğe neden olamayacağını söylemek, bir bakıma O'nun neden olamayacağı bir şey olduğunu söylemek anlamına gelir ki, bu da Tanrı'nın mutlak kudretine hâlel getirir. İkincisi, her bir yoksunluk ya da eksikliğin kötü olduğunu ileri sürmek, insanlar için doğal ya da normal olanın iyi, bunların her bir eksikliğinin de kötü olduğu anlamına gelir. Acaba insanın tabiatının, aklı, iki eli, iki ayağı, iç organları, saç, derisi vs. olduğunu kabul ettiğimizde yirmilik dişini çektiren, saçını ve sakalını kısaltan, hastalıklı olan böbreğini aldırın birinin normal tabiatından yoksun olduğu için kötülüğe maruz kaldığını söyleyebilir miyiz? İbn Sînâ'ya göre bunların her biri varlıktan yoksunluk olduğu için kötüdür. Fakat bunların yokluğu herhangi bir düzensizliğe sebep olmamaktadır. İbn Sînâ'nın mantıkî denklemi, doğal olmayan her şeyin kötü olduğu üzerine kurulmuştur. Yirmilik dişin yiyecekleri çiğnerken yararlı olduğu doğrudur, fakat bu dişlerin olmaması herhangi bir problem teşkil etmemektedir. Bir insan, bir böbreği olmadan da tek başına vücudun bütün fonksiyonlarını yerine getirebilir. Bütün bunlar göstermektedir ki, İbn Sînâ'nın “doğal olmayanın eksikliği düzensizliktir” tezi her durumda geçerli değildir.

### EL-İŞÂRÂT VE'T-TENBÎHÂTTAKİ İLAHÎ İNÂYET VE KÖTÜLÜK İLİŞKİSİ

İbn Sînâ *el-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı eserindeki inâyet bahsinde kurtuluş yolu arayan kimsenin şunu söylemesi gerektiğini ifade eder: “Küllî nizamın Hakk Teâlâ'nın önceden var olan bilgisinde gerekli ve uygun vaktiyle beraber şekillenip belirlenmesi, bu nizamın, kendisinin özel sıradüzenine ve ayrıntılarına uygun olarak taşmasına sebep olmuştur ve onun taşması Hakk Teâlâ tarafından akledilmiştir. İşte bu da

düşünmek için bir sebep yoktur. Zira eğer Tanrı özgür değilse, ne yaptığı iyilik konusunda kendisine şükredilebilir ne de hamd ve tazime layık görülebilir. Nitekim hamd ve şükür, failin söz konusu fiillerden vazgeçebilmesini gerektirir (W. L. Rowe, *Can God Be Free*, Clarendon Press, Oxford 2004, s.2). Bu bakımdan, tartışmaya açtığımız meselenin dini-teolojik yansımaları da önemli sonuçlar doğurabilmektedir.

<sup>53</sup> İbn Sînâ, 'Uyûnu'l-Hikme, (tahk. 'Abdurrahmân el-Bedevî), Institut Français d'Archéologie Orientale, Kahire 1954, s. 59.

inâyetin anlamıdır.”<sup>54</sup> Küllî nizamın Ay-altı âlemde müşahede edilen kötülüklerle bağdaşmadığının farkında olan İbn Sînâ şu soruyu tekrar gündeme getirmektedir: Mutlak iyi bir Tanrı'nın kendi eseri olan küllî nizamında kötülük nasıl var olabilmektedir? Burada kısa ve kısmi bir inâyet anlayışıyla kötülüğün yalnızca arızî olarak ortaya çıktığını ifade eden İbn Sînâ<sup>55</sup> bu meseleyi öncelikle mümkün varlıkların beşli mantıksal taksimini yaparak ele alır. Bunlardan birincisi *mutlak iyi olanlardır*: Varlığından hiçbir kötülük doğmayan ve varlığı saf iyilik ve kemâl olan varlıklardır. İkincisi *zatları bakımından iyi olup arızî olarak kötü olanlardır*. İbn Sînâ bunu şu şekilde dile getirir: “Bazı mümkün varlıkların ise erdemlerine ulaşabilmesi için kendilerinden bir tür kötülük çıkması gerekir. Kötülüğün çıkması da hareketlerin karşılaştığı ve hareketli şeylerin çarpıştığı esnada gerçekleşir.”<sup>56</sup> Üçüncüsü *iyilik ve kötülüğü eşit olan varlıklardır*. Dördüncüsü *baskın olarak kötü olanlar* ve beşincisi *mutlak kötü olanlardır*. Son iki kısım metinde şu şekilde ifade edilir: “Aklı bölümlenmede kötü şeyler ya mutlak olarak kötüdür ya da kötülük onlarda ağır basar”<sup>57</sup>

Birinci kısmın ve aklî cevherlerin kesinlikle varlığa sahip olduğu ve varlıklarında şüphe olmadığı açıktır, zira böylesi varlıklar cisim ve cismanî olmamaları sebebiyle birbirleriyle çarpışmazlar, bekleme hâlleri yoktur ve bütün mümkün kemâlleri bilfiil mevcuttur. İkinci kısım varlıklar, çok iyilik ve az kötülük içeren varlıklardır. Bunlara örnek olarak maddî âlemin ve oluş ve bozulmuş âleminin varlıkları zikredilebilir. Bu varlıklar, aralarında meydana gelen çarpışma sebebiyle az miktarda kötülüğe sebep olurlar. Nitekim ineğin varlığında diğer canlılar için pek çok fayda olmakla beraber, karınca ve çimeni ağının altında ezdiği için bir kötülüğe sebep olur. Bu tür maddî varlıklar çok miktarda iyilik içermekle beraber az miktarda kötülükten uzak durmak için varlığa gelmediğinde, bu durumun kendisi az miktarda iyilik karşısında çok miktarda kötülük olur. Benzer şekilde insanda bulunan öfke ve arzu gücü bazen insanın cehl-i mürekkebi (bilmemesi ve bilmediğini de bilmemesi) sebebiyle inancında bir yanlış sebeptir, bu yanlış da onun ahiret konusunda veya Allah'ı tanıma konusunda zarar ve ziyana yol açar. Bu iki gücün kemâle ulaşması için, çarpışmalarda kendilerine ilişkin ve baskın gelen heyecan sebebiyle bir hata işler. Ancak böylesi ayak kaymaları sağlıklı kimselerde nadirdir ve sağlıklı olmayan kimselerde de belli vakitlere hastır.

İbn Sînâ'ya göre kötülükler, iyiliklerin zorunlu bir sonucu olarak Hakk Teâlâ'nın kazâsında bilâraz mevcuttur. Ancak varsayılan geri kalan üç kısmın, yani iyiliği kötülüğü ile eşit olan, kötülüğü ağır basan veya saf kötülük olan varlıkların dış dünyada var olması imkânsızdır. “Salt cömertlik, doğru tikel varlığın taşması için ilke olduğu zaman (...) birinci kısım varlığın taşması zorunlu olur; aynı şekilde ikinci kısmın taşması da zorunlu olur”<sup>58</sup> diyen İbn Sînâ, ilk iki ayrımın zorunlu olarak ortaya çıktığını ifade eder. Bu yüzden tıpkı ay-üstü âlemdeki akıllar gibi salt iyi olan varlıklar da mevcuttur. İkinci türdeki – zatları bakımından iyi olup arızî olarak kötü olan– mümkün varlıklar ise belirli başka türdeki şeylerle etkileşime girmeleri sonucunda arızî olarak kötülüğe sebep olmaktadır. Ancak bu tür varlıklar, mümkün en iyi evren düzeni için vazgeçilmez olmaları sebebiyle bizzât iyidirler. Şöyle ki, bu tür şeyleri yaratmak evrenin geniş ölçüğünde büyük bir hayırdan alıkoymak anlamına gelmezken, küçük bir kötülüğü engellemek de büyük bir kötülük anlamına gelmemektedir.<sup>59</sup> Örneğin ateş, temas ettiği hayvan bedeninde za-

<sup>54</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 145.

<sup>55</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât*, ss. 169-171.

<sup>56</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 169.

<sup>57</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 169.

<sup>58</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 169.

<sup>59</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 169.

rara neden olurken, hayvan bedeni de tıpkı ateş gibi diğer şeylere zarar verebilmektedir. Yine bazı insanlar, çeşitli arızî kötülüklerden dolayı akabinde azaba çekilecekleri yanlış inanç ve kötü ahlâkî hasletlere sahip olacaklardır.<sup>60</sup> Ancak bütün bunlardan ziyade, birçok insan selamet içinde yaşarken; çok azı kötülüklerden etkilenmektedir. İbn Sînâ bunu şu şekilde ifade eder:

“Ya da şöyle söyleyebilirsin: O ikinci kısmın (çok iyilik, az kötülük içeren varlığın) kendisine kötülük ilişmesinden uzak olması mümkün değil mi? Senin cevabın şudur: O kısım kötülük içermekten uzak olsaydı, o kısımdan başka bir şey olurdu ve bahsi tamamlanan birinci kısım olurdu. Bu kısım yapısı ve tabiatı itibarıyla, ancak hareketler arasındaki çarpışmalar sırasında kötülüğe sebep olarak çok iyilik içerebilir. Eğer kötülük içermeyecek olursa, kendinden başka bir şey olur. Örneğin ateş, ateşten başka bir şey ve su, sudan başka bir şey olur / ateş, ateş olmaz ve su, su olmaz. Ancak bu kısmı söz konusu niteliği üzere bırakmak, açıkladığımız gibi, cömertliğe yaraşmaz.”<sup>61</sup>

Bu metinde gelen soru ve cevap açık olmakla beraber metnin açıklaması bağlamında şu şekilde özetlenebilir: Varlıkların az kötülükten uzak olması mümkün değil midir, şeklinde bir soru sorulabilir. Bu takdirde âlem tamamen saf iyilik ve her türlü kötülükten uzak olur. Bu soruya cevap olarak İbn Sînâ der ki: Bu varsayımın sonucu birinci kısmın var olmasıdır. İkinci kısım, birinci kısma benzerse, bir şeyin kendi kendisi olmaması gerekir. Oysa bir şeyin kendi kendisi olduğu apaçıktır ve bir şeyi kendi kendinden olumsuzlamak imkânsızdır. Diğer yandan az kötülük karşılığında çok iyiliğin var olmamasını farz ettiğimizde, az iyilik karşılığında çok kötülüğün var olması gerekir ki bu da aklın yargısına aykırıdır.

Metafiziksel kötülük tartışmamızda, bir şeyin, bir prensibin ya da edininin bir şeye bağıntılı olarak ve dolayısıyla diğeriyle bağıntısız olarak kötü olabildiği görülmüştür. Bu kötülüklerin zorunlu olarak ortaya çıkması, onlara sebep olan şeylerle bağıntısından kaynaklanmaktadır. Çünkü eğer bu kötülükler, varlık olan sebepleri için iyiyse ve her varlık bütünü bir parçası olması bakımından diğer bir varlığın yerini kaplayamıyorsa, o hâlde bütünü belirli parçalarını oluşturması bakımından tümel düzenin devamı için zorunludurlar.<sup>62</sup> Bir yırtıcının yaşamını devam ettirmesi için belirli bir türe mensup bir hayvanı öldürmesi kötüdür. Fakat bu kötülük, örneğin kaplan türünün korunması için zorunludur. Ayrıca kaplan türleri, tümel düzen için önem arz etmektedir. Dolayısıyla tümel düzen açısından bakıldığı zaman kötülüğün iyi olduğu anlaşılmaktadır: “Genel yarar söz konusu olduğunda, bireylerle bakılmaz, tıpkı bütün karşısında parçaya bakılmadığı ve önem verilmediği gibi. Bu yüzdendir ki bütün bedenin sağlıklı kalması için acı veren bir organ kesilir.”<sup>63</sup>

İbn Sînâ ilahî hikmette, sonucu varlıkların yok olması ve iyiliklerin ortadan kalkması türünden cezalandırmaların uygunsuz olmasının ve kötü görülmesinin söz konusu olmadığını düşünmektedir. O, bunu açıklamak için tıp ilminin kanunlarını örnek getirir: Nasıl ki tabip, bedenin bozuk bir kısmını bütün bedenin sağlığı için kesiyor ve bütünü yararını parçaya tercih ediyor ve üstün tutuyorsa, benzer şekilde genel toplum yararlarının bireyin yararına tercih edilmesi gerekir ve toplumun bozulmasını önlemek için günah işleyen kimselerin kendi eylemlerinin cezasını çekmesi gerekir. Böylesi cezalandırma ya inanmak toplum düzenini sağlayacaktır. Buna göre toplum bireylerinin işledikleri kötü fiiller sebe-

<sup>60</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ : el-İlâhiyyât*, s. 1/392.

<sup>61</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 170.

<sup>62</sup> Shams İnati, “İbn Sînâ'nın Teodisesi”, s. 988.

<sup>63</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât*, ss. 171-172.

biyle cezalandırılması gerçekte az kötülük karşısında çok iyiliktir. Dolayısıyla tümel düzenin belirli kötülükler oluşmaksızın devam etmesi mümkün değildir. İbn Sînâ, kötülüklerin bizatihî bütün için iyi olduklarını değil, onlar olmaksızın tamamlanamayacak unsurların tamamını korumak için zorunlu araçlar olduğunu ileri sürmektedir.<sup>64</sup> Bu unsurların bütünü tamamlaması bakımından varlığını zorunlu kılmak, aynı zamanda unsurların korunmasını sağlayacak şeyleri de zorunlu kılmak anlamına gelmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse İbn Sînâ'ya göre kötülük, zarara uğrayan varlığa izafidir. Diğer varlıklar için önemsizdir ve bir bütün olarak âlem için her zaman iyiliktir.

Sonuç olarak İbn Sînâ *el-İşârât*'ta kötülüklerin insanları yalnızca küçük bir zaman diliminde etkilediğini, evrendeki kötülüklerin yalnızca arızî olarak meydana gelen küçük niteliklerden ibaret olduğunu ileri sürmektedir. O, her ne kadar sözü geçen salt ve baskın kötülüklerin açıklamasını yapmamış olsa da *eş-Şifâ*'da bunların fazlalık ve ilave kabilinden iyiliklerin yokluğu olduğu anlaşılmaktadır.<sup>65</sup>

## SONUÇ

İbn Sînâ'da inâyetin Tanrı, âlem ve insan ilişkisine açıklık getirmek suretiyle, hayır nizamı, mükemmellik fikri ve Tanrı'nın ezeli bilgisiyile doğrudan bağlantılı bir kavram olduğu görülmektedir. İnâyet kavramını sudûr nazariyesiyle ilişkilendirerek İlk Sebebin varlık vermesinin cömertliğe; varlıktaki düzenin ise adalete tekabül ettiğini öne süren İbn Sînâ'nın ilahî inâyet telakkisinde Zorunlu Varlığın gayesinin olmadığı düşüncesi merkezî bir konumda yer almaktadır.

*Eş-Şifâ* ve *el-İşârât*'taki inâyet bahsinde, Tanrı ile evrendeki kötülükler arasında bir ilişkinin olup olmadığına yönelik tartışmalarda, kötülük türlerinin sayısal olarak farklı kategorize edildiği görülmektedir. İbn Sînâ, *eş-Şifâ*'da kötülüğü (i) bizzât kötülük (*eş-şerr biz-zât*) ve (ii) bilârâz kötülük (*eş-şerr bi'l-'arâz*) olmak üzere iki kategoriye ayırırken, *el-İşârât*'ta bu ayrımı mümkün varlıkların mantıksal tasnifi bağlamında genişletmiştir. Bu tasnif, (i) salt iyi olanlar, (ii) zatlari bakımından iyi olup arızî olarak kötü olanlar, (iii) iyilik ve kötülüğü eşit olanlar, (iv) salt kötü olanlar ve (v) baskın olarak kötü olanlar şeklinde sıralanmaktadır. İbn Sînâ'nın ilahî inâyet karşısında yer alan kötülük tartışmasında kötülüğün hiçbir türünün Zorun Varlıktan sâdır olmadığına yönelik ileri sürdüğü argümanlar, kötülüğün maddeden kaynaklı varlıktan eksiklik olduğu düşüncesi üzerine kurulmuştur. Filozofun arızî kötülüklerin Zorunlu Varlıkla ilişkisinin olmadığına yönelik ileri sürdüğü argümanlar mantıksal tutarlılığını korumakla beraber, bizzat kötülüklerle yönelik açıklamalarında bazı sorular hâlâ cevabını beklemektedir.

<sup>64</sup> Shams Inati, "İbn Sînâ'nın Teodisesi", s. 989.

<sup>65</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *el-İlâhiyyât*, s. 1/391.

## KAYNAKÇA

- Aassve, Arnstein - Alfani, Guido - Gandolfi, Francesco - Le Moglie, Marco, "Epidemics and Trust: The Case of the Spanish Flu", *Innocenzo Gasparini Institute for Economic Research*, 2020, W.P. 661, pp. 1-32.
- Acar, Rahim, "Yaratan Bilmese Kim Bilir? İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Cüz'leri Bilmesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2005, sy. 13, ss. 1-23.
- Akkanat, Hasan, "İbn Sînâcî Bilimsel Tümel ve Hakkında Yapılan Yanlış-Atıflı Değerlendirmelerin Eleştirisi", *Beytulhikme Int J Phil*, 2020, c. 10, sy. 2, ss. 389-418.
- Aquinas, Thomas, *Summa Theologica*, (trans. Fathers of the English Dominican Province), Encyclopedia Britannica, London 1952.
- Brenet, Jean-Baptiste, "Relation as Key to God's Knowledge of Particulars in the Tahâfut al-Tahâfut and the Damîma: A Cross-Talk Between Averroes, al-Gazâlî and Avicenna", *Arabic Sciences and Philosophy*, 2020, sy. 30, ss. 1-26.
- Cerami, Cristina, "Eternity of the World", *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*, (ed. Richard C. Taylor - Luis Xavier López Farjeat), Routledge Publishing, New York 2016, ss. 141-155.
- Fârâbî, Ebû Naşr Muḥammed b. Muḥammed, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, (çev. Yaşar Aydınlı), Litera Yay., İstanbul 2018.
- , *On the Perfect State*, (trans. by Richard Walzer), Oxford University Press, London 1985.
- Gazzâlî, İmâm Ebû Hâmid, *The Incoherence of the Philosophers*, (A parallel English-Arabic text; trans. M. E. Marmura), Brigham Young University Press, Provo: Utah 2000.
- Heemskerck, Margaretha, *Suffering in the Mu'tazilite Theology: 'Abd al-Jabbâr's Teaching on Pain and Divine Justice*, Leiden: Brill 2000.
- Hourani, George F., "İbn Sînâ's Essay on the Secret of Destiny", *Bulletin of the School of the Oriental and African Studies*, 1966, c. 29, sy: 1, ss. 25-48.
- , "İbn Rüşd'ün İyi ve Kötü Üzerine Görüşleri", (çev. Müfit S. Saruhan), *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 2015, c. 26, sy: 3, ss. 107-119.
- Inati, Shams, "İbn Sînâ'nın Teodisesi", *Din Felsefesi Açısından Meşşâî Gelen-Ek-i*, (çev. Abdullah Demir, Tuğba Yavuz, Zeynep Sağır), İz Yay., İstanbul 2019, ss. 978-998.
- İbn Sînâ, Ebû 'Alî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, (çev. Ali Durusoy, Ekrem Demirli, Muhittin Macit), Litera Yay., İstanbul 2015.
- , *Kitâbu's-Şifâ': el-İlâhiyyât I*, (çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker), Litera Yay., İstanbul 2017.
- , *Kitâbu's-Şifâ': el-İlâhiyyât II*, (çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker), Litera Yay., İstanbul 2013.
- , *et-Ta'likât*, (çev. İsmail Hanoğlu), Elis Yay., Ankara 2019.
- , "er-Risâletü'l-'Arşîyye fi Tevhîdihî Teâlâ ve Şifâtihi", *Risâleler*, (çev. Alparslan Açıkgeçenç, M. Hayri Kırbasoğlu), Kitâbiyyât Yay., Ankara 2004, ss. 45-64.
- , *'Uyûnu'l-Hikme*, (thk. 'Abdurrahmân el-Bedevî), Institut Français d'Archéologie Orientale, Kahire 1954.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen b. Ahmed b. Abdülcebbar, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, (thk. Muḥammed Alî en-Neccâr - Abdulhalîm en-Neccâr), Kahire 1965.
- Kindî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk eş-Şabbâh, "Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine", *Felsefî Risâleler*, (çev. Mahmut Kaya), Klasik Yay., İstanbul 2018, ss. 208-227.
- , "Uyku ve Rüyanın Mâhiyeti Üzerine, *Felsefî Risâleler*, (çev. Mahmut Kaya), Klasik Yay., İstanbul 2018, ss. 253-263.
- Kukkonen, Taneli, "Possible Worlds in the Tehâfut al-Felâsife: Al-Ghazâlî on Creation and Contingency", *Journal of the History of Philosophy*, 2000, c. 38, sy: 4, ss. 479-502.
- Marmura, M. E., "Bazı Veçheleriyle İbn Sînâ'nın Tanrı'nın Tikelleri Bilmesi Teorisi", *Din Felsefesi Açısından Meşşâî Gelen-Ek-i*, (çev. Hasan Akkanat), İz Yay., İstanbul 2019, ss. 855-870.
- McGinnis, J., *Avicenna*, Oxford University Press, London 2010.
- Ormsby, Eric Lee, *İslâm Düşüncesinde 'İlahi Adalet' (Teodise) Sorunu*, (çev. Metin Özdemir), Kitâbiyyât Yay., Ankara 2001.
- Platon, *Timaios*, (çev. Erol Güney - Lütfi Ay), MEB. Yayınları, İstanbul 1989.
- Plotinos, *The Enneads*, (trans. Stephen MacKenna), Faber and Faber Ltd., London 1966.
- Rowe, W. L., *Can God Be Free*, Clarendon Press, Oxford 2004.
- Shihadeh, Ayman, "Avicenna's Theodicy and al-Râzî's Anti-Theodicy", *Intellectual History of the Islamicate World*, 2019, c. 7, sy: 1, ss. 61-84.
- St. Augustine, *Concerning the City of God against the Pagans*, (trans. H. Betenson), Penguin, New York 1972.
- Taylor, Richard C., "The Agent Intellect as 'form for us' and Averroes's Critique of al-Farabi", *Tópicos Revista de Filosofía*, 2005, c. 29, sy: 1, ss. 29-51.
- Yıldırım, Taşçı Emine, "İbn Sînâ'nın İnâyet Anlayışının Ontolojik ve Epistemolojik Boyutu", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 2019, c. 30, sy: 1, ss. 158-181.