

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI



MOLLA SADRÂ FELSEFESİNDE KÖTÜLÜK
PROBLEMİ
DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN **HAZIRLAYAN**
Prof. Dr. Hamdi ONAY **Serhat AKTAŞ**

MALATYA 2023

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

MOLLA SADRÂ FELSEFESİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ
DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN
Prof. Dr. Hamdi ONAY

HAZIRLAYAN
Serhat AKTAŞ

MALATYA 2023

ONUR SÖZÜ

Doktora tezi olarak sunduğum “Molla Sadrâ Felsefesinde Kötülük Problemi” başlıklı bu çalışmayı, baştan sona kadar danışmanım Prof. Dr. Hamdi Onay'ın sorumluluğunda tamamladığımı, verilerin toplanması ve analiz edilmesinde etik kurallarını ihlal edecek türden bir yardım almadığımı, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallara uygun olarak davrandığımı beyan ederim.

Serhat AKTAŞ

Malayta/2023



ÖNSÖZ

İnsanoğlu dünyaya gözünü açar açmaz lezzetlerle birlikte acıları da hissetmektedir. Öyleki hayat ilerledikçe bu acılar farklı şekillerde kendisini göstererek hayatın ayrılmaz bir parçası haline gelirler. Bu durum bazen insana yaşamı öyle çekilmez hale getirir ki yaşadığı acıların nedenini bulmaya ve sorumlusunu keşf etmeye çalışır. Bu alanda ilk sorumlu olarak Tanrı'yı gösteren insan; eğer Tanrı mutlak iyilik, kudret sahibi ve iyilikseverse neden bu kötülükleri yarattı ve eğer o yaratmadıysa bu kötülükler nereden geldi? Sorusunu yönelterek İlahî adaleti sorgulamaya yeltenir. Kötülük probleminin temelini oluşturan bu soru bütün filozofların ve teologların görüş bildirdikleri alan haline gelmiş ve düşünce tarihinde iki farklı akımın oluşmasına neden olmuştur.

Çoğunlukla Batı dünyasında boy gösteren ve Tanrı'yı inkâra kadar giden bu problem, doğal afetler ve ahlâkî kötülüklerin Tanrı'dan kaynaklandığını, eğer O istemeseydi bu kötülükler olmazdı, kuramıyla cevaplamaya çalışmışlardır. İlahî adaletin sorgulandığı bu problemde İslam filozofları teologların yardımına koşmuş, Fârâbî, İbn Sînâ, Sühreverdî'den tutun günümüze kadar birçok düşünür bu alanda kafa yorarak eserlerinde farklı cevaplarla çözüm yolu aramışlardır. Bu anlamda görüşleriyle dikkat çeken ve araştırma konusu olarak belirlediğimiz Molla Sadrâ, hem aklî hemde naklî delillerle kendisinden önceki filozof ve teologların görüşlerini temel alarak uygun cevaplar vermeye çaba göstermiştir. Bu çalışmadaki hedefimiz, Molla Sadrâ'nın temelini attığı Hikmetü'l-müte'âliye ekolü çerçevesinde kötülük problemiyle ilgili üç ana başlığı incelemektir.

İlk olarak; Molla Sadrâ'nın kötülük tasavvurunu anlamak ve bütün kötülükleri kapsayacak şekilde öne sürdüğü tanım ve kısımlandırmaları incelenecektir.

İkinci olarak; Sadrâ'nın İlahî adaleti savunma yolunda farklı eserlerinde kullandığı teodise yöntemleri tespit edilerek o yöntemleri hangi delillerle temellendirdiği incelenecektir.

Üçüncü olarak; filozofun belirlenen teodise yöntemlerinin kötülük türlerine nasıl tatbik ettiğini, bir bakıma kötülükler ile İlahî adaletin uzlaşma şekilleri incelenecektir.

Bilindiği gibi Molla Sadrâ felsefesi, “Varlığın Asaleti” ilkesi üzerine bina edilmiştir. Bu doğrultuda filozofumuz, bütün varlığı Zorunlu Varlık ve mümkün varlık olmak üzere iki kısma ayırdığından, ele alınacak bütün konuların iki boyutta incelenmesi gerekmektedir. Molla Sadrâ, kötülük problemini Allah’ın inayet sıfatı başlığı altında ele alsa da, onun varlıklar ile olan yönünden gafil olmamış aklî deliller çerçevesinde incelemiştir.

Zorunlu Varlık boyutunda ele alınacak en önemli şüpheler arasında; kötülükler yaratılışın başından mı vardı? Acaba Allah, bu âlemden daha üstün bir âlem yaratamaz mıydı? Niçin şeytanı yarattı? Kötülükleri yaratan ayrı bir güç mü var? Kötülük olmayan bir âlem yaratılamaz mıydı? Niçin bazı insanlar cehenneme girerler? Cehennemin yaratılış hedefi nedir? Dünya da sınırlı günah işleyen kimsenin ahirette ebedî azap çekmesi adalet midir? gibi sorular yer almaktadır.

Mümkün varlık boyutunda ele alınacak bazı sorular şöyledir; doğal afetlerin ortaya çıkış nedeni nedir? Kötülüklere neden olan kin, nefret, kıskançlık gibi hayvanî garizeler neden verildi? Ölüm neden var? Günahlar neden kötü sayılmaktadır? İlahî emirler insanların cehenneme girme sebebi değil midir? İnsan bedeninde görülen acıların sebebi nedir? gibi sorular yer almaktadır. Bu gibi soruları Molla Sadrâ felsefesi doğrultusunda cevaplamaya çalışacağız.

Tezimizi hazırlarken çalışmamız sırasında ilgi ve yardımlarını gördüğüm herkese teşekkür etmeyi kendime borç biliyorum. Tez danışman hocam Prof. Dr. Hamdi Onay’a, Tez Takip Komitesi üyeleri, Doç. Dr. Bilal Gök ve Doç. Dr. Aykut Küçükparmak hocalarıma ve Prof. Dr. Mehmet Önal’a teşekkürlerimi sunuyorum.

Serhat AKTAŞ

Malatya 2023

ÖZET

MOLLA SADRÂ FELSEFESİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Geçmiş insanlık tarihi kadar eski olan kötülük problemi Batı’da olduğu gibi İslam dünyasında da tartışma konusu olmuştur. Farklı coğrafyalarda ve dönemlerde yaşayan filozoflar eklektik bir çalışmayla bu probleme çeşitli yanıtlar vermişlerdir. Molla Sadrâ da kendisinden önceki filozoflar gibi öne sürdüğü teodiselerin temelinde kötülüğün yokluksallığını esas alarak tasavvur edilebilecek bütün kötülük türlerinin ya cevhedeki yokluk ya da cevhere ait bir yetkinliğin yokluğu olarak tanımlamıştır. Bu yoklukların ortaya çıkmasına neden olan varlığa ilintisel kötülük adını veren Sadrâ, kötülüğün kaynağını fiziksel varlıkların sahip oldukları mahiyet olarak belirlemiştir. Bu bağlamda kötülüklerin yaratılmadığını aksine fiziki varlıkların yaratılmasından dolayı zorunlu olarak ortaya çıktıklarını, bu yüzden İlahî adalet ile hiçbir çelişkinin olmadığını ispatlama yoluna gitmiştir.

Sadrâ’nın bu alanda ele aldığı teodise yöntemleri; kötülüklerin yokluk oluşu, arızî olarak ortaya çıktığı, mahiyetin yetersizliği, az kötülüklerden dolayı maddenin yaratılmamasının daha büyük kötülüklere neden olacağını vurgulayarak, bazı kötülüklerin aslında kötü olmadığı ve insanın bigisizliğinden ya da tikel bakışlarından kaynaklandığını belirtmiştir.

Son olarak filozofumuz, belirlediği tanım karşısında idrakî kötülükler adı altında büyük bir problemle karşılaşmıştır. Zira Sadrâ, bütün mevcutları zatî iyilik olarak kabul ettiğinden hiçbir varlığın kötü olamayacağını savunmaktadır. Fakat insan bedeninde bulunan acı, dert, gam, keder gibi idrakî kötülükler varlık sınıfından olmalarına rağmen kötü sayılmaları filozofun kötülüğün yokluksallığı alanında ileri sürdüğü savını ciddi bir sorunla karşı karşıya getirmiştir. Buna cevap olarak Sadrâ; acılar bedendeki yoklukların idrakıdır ve bu idrak “yoklukî meleke” olduğundan bir nebze varlık sahibidir. Şeklinde yanıt vermiştir. Aynı doğrultuda nefis ve beden bütünlüğüne değinerek, ruhun bedende olan bütün aktiviteleri idrak ettiği gibi yokluk ve eksilmeleri de idrak ettiğini ve acıların o idrak sonucunda ortaya çıktığını savunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kötülük, Molla Sadrâ, Teodise, Hikmet-i Müteâliye.

ABSTRACT

THE PROBLEM OF EVIL IN THE PHILOSOPHY OF MOLLA SADRÂ

The problem of evil, whose past is as old as the history of humanity, has been the subject of discussion in the Islamic world as well as in the West. Philosophers living in different geographies and periods gave various answers to this problem with an eclectic study. Molla Sadrâ, like the philosophers before him, defined all kinds of evil that can be conceived on the basis of the non-existence of evil on the basis of the theodicy he put forward as either the absence in the substance or the absence of a perfection belonging to the substance. Sadrâ, who gave the name of "correlated evil" to the existence that caused these absences, determined the source of evil as the nature of physical beings. In this context, he tried to prove that evils were not created, on the contrary, they emerged necessarily due to the creation of physical beings, and therefore there was no contradiction with divine justice. The theodicy methods that Sadrâ dealt with in this field; Emphasizing that the absence of evils, their accidental occurrence, the inadequacy of the essence, and the fact that matter is not created due to less evils, will cause greater evils, he stated that some evils are not actually bad and arise from human ignorance or particular views. Finally, our philosopher faced a big problem under the name of cognitive evils in the face of the definition he determined. Because Sadrâ argues that no existence can be bad because he accepts all beings as inherent goodness. However, the fact that cognitive evils such as pain, trouble, sorrow, and grief in the human body are considered as bad although they are from the asset class, brought the philosopher's argument in the field of the absence of evil faced with a serious problem. In response to this, Sadrâ; Pain is the perception of absences in the body, and since this understanding is the "non-existence faculty", it has some existence. He replied in the form. In the same direction, referring to the unity of the soul and body, he argued that the soul comprehends all the activities in the body, as well as the absence and depletion, and that the pains arise as a result of that realization.

Keywords: Evil, Mullah Sadrâ, Theodicy, Wisdom Mutaaliy

İÇİNDEKİLER

ONUR SÖZÜ	i
ÖNSÖZ	ii
ÖZET	iv
ABSTRACT.....	v
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR.....	ix
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	8
KÖTÜ ve KÖTÜLÜK KAVRAMLARININ TANIMI VE DÜŞÜNCE TARİHİNDEKİ YERİ.....	8
1.1.Kavramsal İnceleme	8
1.1.2. Kötülük Kavramının Terim Anlamı	9
1.2. Kötülük Probleminin Tarihsel Süreci	12
1.2.1. Batı Felsefesinde Kötülük Problemi	12
1.2.2. İslam Felsefesinde Kötülük Problemi	21
1.3.Teodisenin Tanımı Tarihçesi	34
İKİNCİ BÖLÜM.....	38
MOLLA SADRÂ FELSEFESİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ	38
2.1. Molla Sadrâ'ya Göre Kötülüğün Tanımı	38
2.1.1 Metafiziksel Kötülüklerin Tanımı	39
2.1.2 Fiziksel Kötülüklerin Tanımı	41
2. 2. Molla Sadrâ'ya Göre Kötülüğün Kısımları	43
2.3. Molla Sadrâ'nın Kullandığı Teodise Yöntemleri	45
2.3.1 Ontolojik Teodise Yöntemleri:	46
2.3.1.1.Yokluk Olarak Kötülük	46
2.3.1.2. İlintisel (Arızî) Olarak Kötülük	57
2.3.1.3. Mahiyyetin Yetersizliği Olarak Kötülük	63
2.3.1.4. Büyük İyiliklere Ulaşma Vesilesi Olarak Kötülük	66
2.3.1.5. İlahî Feyzin Akıcılığı Olarak Kötülük	71
2.3.2. Epistemolojik Teodise Yöntemleri	73
2.3.2.1. Bigi Eksikliği Olarak Kötülük	75

2.3.2.2. Göreceli Olarak Kötülük	81
2.3.2.3. Cüz'i Olarak Kötülük	85
2.3.2.4. İkinci Niyet Olarak Kötülük	88
2.3.2.5. Uyumsuz İdrak (İdrak-ı Münafî) Olarak Kötülük	92
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	96
ZORUNLU VARLIK BOYUTUNDA KÖTÜLÜK PROBLEMİ	96
3.1. Yaratılışın Başlangıcında Kötülük İddiası ve Teodise	100
3.1.1. En Güzel Âlem (Nizam-ı Ahsen) Tartışması	102
3.1.2. Şeytanın Varlığı Tartışması	114
3.1.3. Düalizm Tartışması	119
3.2. Yaratılışın Tedavümünde Kötülük İddiası ve Teodise	126
3.2.1. Kötülüklerin Kaza ve Kadere Dâhil Oluşu Tartışması	127
3.2.2. Kötülüksüz Âlem Tartışması	132
3.3. Ölümünden Sonraki Hayat'da Kötülük İddiası ve Teodise	134
3.3.1. Cehennem Azabı Tartışması	135
3.3.2. Ebedîlik (Hulud) Tartışması	150
3.3.3. Cehennemde Orantısız Ceza Tartışması	167
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	172
MÜMKÜN VARLIK BOYUTUNDA KÖTÜLÜK PROBLEMİ	172
4.1. Tabîî Kötülükler ve Teodise	175
4.1.1. Gökyüzünden Kaynaklanan Kötülükler	176
4.1.2. Yeryüzünden Kaynaklanan Kötülükler	180
4. 2. İradî Kötülükler ve Teodise	188
4.2.1. Hayvansal Garizelerden Kaynaklanan Kötülükler	194
4.2.2. İlahî Emirlere Muhalefetten Kaynaklanan Kötülükler	199
4. 3. İdrakî Kötülükler ve Teodise	205
4.3.1. İdrakî kötülüklerin tanımı ve kısımları	209
4.3.2. İdrakî Kötülüklerin Varlık Yokluk Tartışması	210
4.3.2.1. İdrakî Kötülüklerin Varlık Sayılarak Zatî Kötülük Oluşu	211
4.3.2.2. İdrakî Kötülüklerin Varlık Sayılarak Arızî Kötülük Oluşu	212
4.3.2.3. İdrakî Kötülüklerin Yokluk Sayılarak Zatî Kötülük Oluşu	214

SONUÇ.....	223
KAYNAKÇA.....	227



KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı Geçen Eser
a.g.m.	: Adı Geçen Makale
bkz.	: Bakınız
çev.	: Çeviren
D.N	: Dip not
ö.	: Ölüm Tarihi
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Hz.	: Hazreti
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve diğerleri
vs.	: Vesair
y.y.	: Yıl yok
Terc.	: Tercüman

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu

Kötülük problemi, İslam felsefesi başta olmak üzere tüm teolojik ekollerde ve özellikle son yüzyıllarda ortaya çıkan din felsefesinde tartışılan konular arasında yer almaktadır. İslam felsefesi, kelim ve din felsefesi alanlarında ele alınan bu problem üzerinde hararetili tartışmaların yaşanmasına sebep olmuştur. Bu doğrultuda kötülük sorunu, bazen Tanrı'yı reddetmenin bir metaforu, bazen de Tanrı'nın adalet, iyilik ve mutlak güç gibi bazı sıfatlarıyla bağdaşmayan bir sorun olarak bahsedilmektedir. Pek çok filozof ve araştırmacı, kötülük sorununun çeşitli yönlerine çözümler bulmaya çalışsa da bütün kötülükleri kapsayacak nitelikte bir çözümün bulunduğ u söylenemez. En ünlü çözümlerden biri olarak Platon'a atfedilen, kötülüğ ün ontolojik olarak hiçlik, yokluk, düalizm gibi inanç akımlarına karşı kullanılsa da bütün kötülük türleri için tavsiye edilir bir çözüm olamamıştır. Bu nedenle kötülük sorununa belirli bir perspektiften bakan birçok filozof olduğ unu söyleyebiliriz. Onların bu konuda birbirlerine karşı eleştiri ve tenkitleri konunun genişlemesine ve yeni problemlerin ortaya çıkmasına neden olduğ unu söylememiz mümkündür. Ancak felsefede olduğ u gibi, kötülük sorununa akılcı ve felsefi çözüm önerilerinin arka planı Antik Yunan filozofları olan Platon ve Aristoteles'e kadar gitse de Müslüman düşünürler, dinî metinlerden türetilen akılcı düşünceye sahip olmaları nedeniyle daha mantıklı çözümlere varmış ve daha güvenilir yollar bulmuşlardır denilebilir. Müslüman düşünürlerin kötülük sorununa cevaben öne sürdükleri çözümler arasında ş unlar sıralanabilir: Üstün iyiliklere ulaşma engeli olan kötülük, maddenin yetersizliğ inden kaynaklanan kötülük, bilgisizlikten kaynaklanan kötülük, tikel bakışlardan kaynaklanan kötülük vs. Bu problemi eserlerinde etraflıca işleyerek dünya da ve ahirette, tabî ve ahlâkî olmak üzere bütün kötülük türlerini teodise çerçevesinde çözümler arayan dikkat çekici filozoflardan birisi Molla Sadrâ'dır. Onu diğ er filozoflardan ayıran en belirgin özelliğ i arasında aklî ve naklî kaynaklara yönelik çok yönlü çözüm araması, Meşşâî ve İşrakî felsefeleri oluşturan ilkeleri bilmesi, onları Hikmetü'l-müte'âliye ekolünde birleştirmiş olması yeni ve özgür fikirleriyle felsefeyi etkilemesi, günümüzde birçok düşünürün düşünce alanında ilham kaynağ ı olması gibi birçok özellik sıralanabilir. Bu amaçla araştırmamızın konusunu Molla Sadrâ felsefesinde kötülük problemi olarak

belirledik. Kendisinden önceki filozofların görüşlerini inceleyerek çözüm odaklı açıklamalar yapan ve birçok yerde aklî ve naklî delilleri birlikte kullanan filozof, kötülük hakkında bazı problemlerin şimdiye kadar çözülmediğini ve Allah'ın yardımıyla kendi eliyle çözüleceğini¹ iddia ederek bu konuyu ne kadar önemseydiğini belirtmiştir.

Molla Sadrâ kötülük probleminde öne sürdüğü düşüncelerde, Allah'ın inayet sıfatını temel alarak âlemin en yetkin seviyede yaratıldığını veyaraticıdan kaynaklanabilecek hiçbir kusurun olmadığını belirtmektedir. Ona göre âlem, Allah'ın inayet sıfatının bir yansımasıdır. İnayet sıfatını oluşturan ilim, kudret ve iyilikseverlik sıfatları en yetkin seviyede oldukları için yaratılacak varlıklar da en yetkin seviyede olacaktır. Fakat varlığın âlemdeki yansımaları farklı şekilde olduğundan Akıl âlemindeki varlıklar ile madde âlemindeki varlıklar arasında mertbe farkı bulunmaktadır. Buna göre Akıl âlemindeki varlıklarda miktar olmadığı için sirtüşme ve zıtlık ta yoktur. Bu yüzden onlar salt eylem oldukları için hiçbir değışim ve dönüşümü zatlarında barındırmazlar, dolayısıyla ortaya çıkabilecek bütün kötülüklerden beridirler. Ancak madde âleminde durum böyle değildir. Orada bulunan varlıkların suretleri maddeyle birlikte var oldukları için miktar ve zıtlıklar onların ayrılmaz özellikleridir. Mahiyetler arasında gerçekleşen bu farklılıklar bazen cevherde ve bazen de cevhere ait bir yetkinlikte yokluğa sebep oldukları için ona kötülük denmektedir. Bundan hareketle Molla Sadrâ felsefesinde kötülük probleminin çözümü, miktar âleminde var olan kötülüklerin, eksikliklerin, yoklukların İlahî adalete uygun şekilde yorumlanmasıdır denilebilir. Bu da düalizm veya Allah'ı inkara gitmeden doğru teodise yöntemleri ile mantıksal çözümler bulmakla mümkündür. Bu araştırma, Molla Sadrâ'nın eserlerini inceleyerek kötülük problemini çözüm noktasında ele aldığı teodise yöntemlerini tespit etmek ve bununla birlikte kötülük örneklerine nasıl tatbik ettiği doğrultusunda düzenli bir çalışma hazırlamayı hedeflemektedir.

Araştırmanın Amacı

Tezimizin amacı kötülük problemine yönelik öne sürülen; kötülük nedir? Nasıl ortaya çıkar? Tanrı neden kötülüğü yarattı? Kötülük olmayan bir dünya yaratılamaz

¹ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7, s. 63

myıdı? Gibi sorulara, Molla Sadrâ'nın eserlerini merkeze alarak felsefî bir yöntemle tartışmaya açmaktır.

Hiç şüphesiz İslam âlemi, farklı bilim dallarında olduğu gibi felsefe alanında da seçkin düşünörlere sahip olduğu bir gerçektir. Onlardan bize ulaşan birçok eserde günümüzde karşılaşılan ve yeni zannedilen birçok problemin cevabı dakik ve etraflıca verilmiştir. Fakat gerekli araştırma yapılmadığından kütüphane raflarında kapağı kapalı hazineler gibi keşfedilmeyi beklemektedirler. Molla Sadrâ'nın ölkemizde yeterince tanınmaması ve fikirlerinin araştırmacılar tarafından gereken ilgiyi görmemesi, bazı araştırmacıları, Meşşâî felsefesinden sonra kötölük problemi alanında çalışma yapılmadığı zannına sevk etmiştir.² Oysaki Mola Sadrâ gibi düşünörlerin bu konuda kayda değer emeklerle, geniş perspektiften konuyu inceleyerek bütün kötölük türlerine yönelik düşönceler öne sürdüğü bilinmektedir. Öyle ki hiçbir kötölük türünü göz ardı etmeden dünya ve ahirette söz konusu edilen bütün kötölöklere yönelik düşönceler öne sürmüştür. Fakat Sadrâ'nın eserlerinde geçen kötölük problemine yönelik teorilerin dağınık bir şekilde yer almış olması ve bununla birlikte felsefî açıklamaların anlaşılmasındaki güçlükler nedeniyle yeni bir düzenlemeye gidilerek araştırmacılar açısından kolay ve anlaşılır hale getirilmesi amaçlanmıştır. Bu vesileyle araştırmacıların faydalanabileceğı ve Türkçe dilimizde literatür eksikliğinin giderileceğı bir eser ortaya koymayı ümit ediyoruz.

Araştırmanın Önemi

Bilindiğı üzere her ideoloji insanın sahip olduğu dünya görüşünden beslenmekte ve her dünya görüşünün temelinde birtakım nedenler yatmaktadır. Bu nedenlerin bilimsel temellere dayanması mümkün olduğu gibi hurafe ve gerçekliğı olmayan düşöncelere dayanması da mümkün olabilmektedir. İnsanın dünya görüşünü değıştirecek konuların birisi de kötölük problemidir. Öyle ki bu problemin doğru çözümlenememesi ve aklî delillere dayandırılramaması durumunda İlahî adaletin sorgulanması veyaraticının inkâr edilmesi gibi sonuçlar doğurması muhtemeldir. Bu konuda her düşünörlün bir yandan insanların zihnine gelebilecek şüphelere yanıt

² Rafiz Manafov, **John Hick'in Din Felsefesinde Kötölük Problemi ve Günümüz Açısından Teodise**, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 2006,,s.3

bulmak, diğerk yandan problemi anlamaya çalışanların sorularına cevap aramak için incelemelerini derinleştirmeleri gerekmektedir. Görüşlerini değerlendirmeye aldığımız Molla Sadrâ, Tanrının sonsuz bilgi ve kudret sahibi bir varlık olmasına rağmen niçin kötülükleri yarattı? Şüphesini ilk olarak Şeytanın ortaya attığını bir rivayete dayandırarak beyan etmiştir. Şüphenin çözümlenememesi durumunda birçok insanın hakikat yolundan sapacağını ileri sürerek şu açıklamayı yapmıştır. “Bazıları yeryüzündeki kötülüklerin yıldızlardan kaynaklandığını, bazıları insanın önceki hayatta işlediği günahlardan kaynaklandığını, bazıları ise çaresizlik ve acizliklerini itiraf ederek çözüm bulamadıklarını açıklamışlardır. Bütün bu sapmaların nedeni onların konuya vakıf olmamalarından kaynaklanmaktadır.”³ Düşüncesini iddia ederek konunun anlaşılmasının, doğru inanç açısından gerekli olduğunu vurgulamıştır. Bizde bu çalışmada kötülük problemini Sadrâ’nın temel aldığı ilkeler çerçevesinde İlahî adaleti dikkate alarak ve düalizme sapmadan doğru inanç çerçevesinde çözüm bulacağı kanaatindeyiz.

Araştırmanın Yöntemi

Molla Sadrâ felsefesinde kötülük problemini birkaç şekilde incelemek mümkündür.

- 1- Sadrâ’nın eserlerinden belirlenen sıralamadan ilham alarak Onun takip ettiği düzen ve sistem çerçevesinde konuyu incelemek ve onun görüşlerine muvafık ve muhalif görüşleri getirerek sonuca varmak.
- 2- Sadrâ’nın kötülük problemini çözüm konusunda beyan ettiği görüşlerini soru eksenli inceleyerek filozofun kötülük konusunda ortaya attığı soruları esas alarak o sorulara yönelik geliştirdiği cevapları beyan etmek ve bu alanda farklı görüşlerle mukayese ederek güçlü ve zayıf noktalarını keşfetmek.
- 3- Problemin temelini oluşturan kötülük kavramını filozofun tasavvur ettiği şekilde açıklamak daha sonra kötülük problemine cevap niteliğinde kullandığı teorileri tespit etmek. Son olarak varlık âleminde gördüğümüz kötülüklere karşı belirlenen düşünceleri tatbik etmek.

³ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7, s. 99

Tezimizin büyük ağırlığı Molla Sadrâ'nın kötülük anlayışı ve teodise yöntemleri olması hasebiyle konumuzun üçüncü yaklaşımla daha iyi anlaşılacağını düşündük. Bu yüzden yöntem olarak üçüncü seçeneğin daha faydalı olacağına inandığımız için onu tezimizde uygulamaya karar verdik.

Bu çalışmada asıl kaynaklara müracaat edilme konusunda özen gösterilmiştir. Bu kaynaklar bir araya getirilerek Sadrâ'nın kötülük problemine getirdiği çözümler çerçevesinde anlama, anlamlandırma ve betimleme yöntemiyle konuyu değerlendirmeyi uygun bulduk. Bu amaçla felsefî konuların rahat anlaşılması için özet ve sadeleştirme gerçekleştirilmiştir. Yabancı kavramlar ve Arapça istilâhlar kaçınılmaz olarak kullanılmıştır. Tezimizin genelinde “kötülük” kavramı “kötülük” kavramıyla eşdeğer kullanılmıştır. Genelde İslam filozoflarının görüşlerine yer verilerek zaman zaman batılı düşünürlerin görüşleriyle mukayese edilmiştir.

Araştırmanın Kaynakları ve Sınırları

İslam düşünce tarihinde pek çok yetkin filozof yetişmiştir. Birçoğu derin bilgiye sahip olmasına rağmen fikirlerini yazıya dökmediği için kendisinden geriye sadece bir isim bırakmıştır.⁴ Fakat düşüncelerini yazıya döken düşünürler sonra gelecek nesillerin yolunu aydınlatacak ve onların fikir yapılarını etkileyecek birçok ilmî miras bırakmışlardır. Bu alanda büyük çabalar gösteren ve çağımıza eşsiz eserler bırakan düşünürlerden birisi Molla Sadrâdır. O aklî ve naklî bilimlerde çağının seçkin âlimlerinden eğitim alarak kendisini yetiştirmiş ve düşüncelerini yazıya dökerek felsefede Hikmetü'l-müte'âliye adında bir ekol kurmuştur. Eserlerinin evrensel olması için genelde Arapça dilini kullanan düşünür akıcı ve kolay anlaşılır bir şekilde yazmaya özen göstererek kendisinden sonra gelecek araştırmacıların faydalanmaları için birbirinden değerli eserler ortaya koymuştur. Molla Sadrâ'nın kesin olarak kendisine ait olduğu bilinen eserleri olduğu gibi ona ait olup olmadığı tartışılan kitapları da bulunmaktadır. Bu alanda Brockelman Sadrâ'nın eserlerini otuz altı, Corbin ise kırkın üzerinde olduğunu iddia etmektedir. Kapsamlı ve hacimli çalışması olan “*Esfâr*” adlı

⁴ Bunun örnekleri hem Rical kitaplarında ve hemde Teracim kitaplarında getirilmiştir ör. Tahran'î, Ağa bozorg, el-Zeria İla Tesanif-i Şia, İsmailiyan yay.,1408, Tahran, c.6, s.194; yine bkz, Emin, Seyit Muhsin, A'yanu Şia, Dar-ul Tearuf yay., Beyrut, 1406, c.1, s.200, c.4, s.221 ve 124, c.5, s.18

eserinin mukaddimesinde ise otuz sekiz eser zikredilir. Nasr, bu sayının elli iki olduğunu iddia etmiştir.⁵

Araştırmamızın konusu olan kötülük probleminde Molla Sadrâ'nın düşüncelerini esas alacağımızdan temel kaynak olarak filozofumuzun eserlerinden faydalanılacaktır. Bu alanda en fazla içeriğe sahip olan eserlerini tanıtmak çalışmamızın sınırlılığını belirtmek açısından faydalı olacaktır.

- 1- **Esrârü'l-â-yât ve envâru'l-beyyinât:** Bu kitap bir mukaddime, üç bölüm ve yirmi altı alt başlıktan oluşmaktadır. Felsefî, irfanî yöntemle yazılan bu esere Molla Ali Nuri şerh yazmıştır.
- 2- **Mefâtîhü'l-Gayb:** Gaybın anahtarları adını taşıyan bu eser Sadrâ'nın ömrünün son dönemlerinde yazılması itibarıyla önemli bir konuma sahip olmaktadır. Yirmi anahtar başlığı ile düzenlediği bu eser, birçok konuda "el-mebde ve el-mead" kitabıyla ortak konulara sahiptir. Sebzevarî görüşlerini bu kitaba dipnot şeklinde eklemiştir.
- 3- **Şerh-u Usûli'l-kâfi:** Bir hadis kitabına yazılan şerhlerden müteşekkildir. Bu eser hem hadislerin felsefî olarak yorumlanması bakımından ve hem de Sadrâ'nın son görüşlerinin belirlenmesi bakımından büyük önem taşımaktadır. Kitabın girişinde Sadrâ'nın hadis nakli için üstatlarından aldığı icazet yer almaktadır.
- 4- **el-Mebde' ve'l-me'âd:** İki fen ve yedi makaleden oluşan bu kitapta İlahiyat, tabiiyat ve nefsin yaratılışı, makamları ve ölümden sonraki hayatın maddî olup olmadığı konusu ele alınmıştır.
- 5- **Şevâhidü'r-rubûbiyye fi'l-menâhici's-sülûkiyye:** Beş alt başlıktan oluşan kitap Molla Sadrâ'nın felsefî görüşlerinin özeti olarak ele alınabilir. Bu kitap ifranî ve felsefî birçok konuyu özet olarak açıklaması ve kapsayıcılığı yönüyle eşsiz bir eserdir. Sadrâ'cı olarak bilinen birçok düşünür bu kitaba şerh yazmıştır ve Esfar'dan sonra en önemli eserdir.
- 6- **el-Esfârü'l'erba'a:** Tam adı "*el-Hikmetü'l-müte'aliye fi Esfâri'l-akliyyeti'lerba'a*" dır. "Yüce Hikmet'te dört aklî yolculuk" anlamına gelen bu

⁵ Sümeyye Parıldar, Molla Sadra'nın Ontolojisinde Vücut ve Mahiyet, y. lisans tezi, Marmara ünv. İlahiyat Fak. İstanbul, 2008.s.13

eser, Sadrâ'nın görüşlerini aktardığı en geniş ve en kapsamlı eseridir. Bu kitap dört ana kısımdan ya da dört irfanî ve aklî yolculuktan oluşmaktadır. İlk olarak halktan hakka, ikinci olarak haktan hakka, üçüncü olarak haktan halka ve dördüncü olarak halktan halka olmak üzere insanın tekâmül sürecini ele almıştır. Bu kitapta geçmiş filozofların görüşleri incelenerek eleştirilmiştir. Bütünüyle 559 fasıl olan eser araştırmacıların anlamakta zorlandığı en çetin felsefî kitaplar arasında sayılmaktadır. Birçok yerde sistematik bir düzen olmasa da Sadrâ felsefesinin ansiklopedisi denilebilir. Bu tezimizde Sadrâ'nın görüşlerini yansıtan asıl kaynak olarak dikkate alınmıştır.



BİRİNCİ BÖLÜM

KÖTÜ ve KÖTÜLÜK KAVRAMLARININ TANIMI VE DÜŞÜNCE TARİHİNDEKİ YERİ

1.1.Kavramsal İnceleme

Kötü kelimesi, “nitelikleri aşağı olan hoşla gitmeyen, işe yaramayan, değersiz” olarak tanımlanmakta; eski Türkçe karşılığı olarak da fena ve şeni sözcükleri gösterilmektedir. “Kötülük” ise, “kötü olma durumu”, “zarar verecek iş”, “kemlik” ve “kötülük” olarak belirtilmektedir.⁶ Ayrıca belirtmek gerekir ki Türkçede kullanılan kötülük kelimesi Arapça kökenli olan "kötülük" kelimesi ile eşanlamlı kullanılmaktadır, dolayısıyla kötülük kelimesinin lügat incelemesi kötülük kelimesinin daha rahat anlaşılmasını sağlayacaktır.

Kötülük kelimesi Arapçada "ş-r-r", " ش-ر-ر " kelimesinden türemiştir. Anlam olarak sıçramak, fırlamak, uzaklaşmak ve etrafa yayılmak anlamına gelmektedir. Bu yüzden ateşten fırlayan kıvılcımlara "kötülükler" ve kötülükleri yaymaya çalışan insanlara "şerir" denmektedir.⁷ Bu benzetmeyle insanların hoşlanmadığı ve uzaklaşmak için çaba gösterdiği her şeye kötülük denmiştir. Doğal olarak karşıt manası olarak "iyilik" kelimesi, bütün insanların ulaşmak için çaba gösterdiği şeylere denmektedir.⁸

Bu kelimenin dini literatürde birçok anlamının olması ve sıkça kullanılması, dil bilimcilerini farklı tanımlarla sık sık ayet ve hadislerden örnekler getirmeye mecbur etmiştir. Bu bağlamda kötülük kelimesinin sözlük anlamını şu şekilde sıralayabiliriz.

1- Ateşten sıçrayan kıvılcım⁹

"(Cehennem) saraylar büyüklüğünde kıvılcımlar **sıçratır**"¹⁰

2- İyiliğin karşıt anlamı¹¹

⁶ Rafiz Manafov, **John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Günümüz Açısından Teodise**, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 2006,,s.24

⁷ Mustafavi, Hasan, **El-tahkik Fi Kelimati-l Kurani-l Kerim**, Neşr-i Kitap Yayınları, Tahran, 1360; s. 34

⁸ Kureyşi, Seyyit Ali Ekber, **Kamus-ul Kur'an**, Dar-ul Kutub El-İslamiyye, Tahran, 1371 h., c. 4 s.14

⁹ Tureyhi, Fahrettin, **Mecme-ul Bahreyn**, Murtaza Yayınları, Tahran, 1375 h.ş.; c. 3 s. 344

¹⁰ Murselat 32

¹¹ Rağib İsfahani, Hüseyin Bin Muhammet, **El-Mufredat Fi Ğaraib-ul Kur'an**, Dar-ul İlim Yayınları, Beyrut, 1412 h.k.; s. 448

"Canlıların **en kötüsü** aklını kullanmayan sağır ve dilsizlerdir"¹²

3- İnsanların işlediği günahlar¹³

"(Ey Allahım) bütün iyilikler sendendir ve (insanların yaptığı) hiçbir **kötülük (günah)** sana ait değildir"¹⁴

4- İnsanın karşılaştığı zarar ve ziyan¹⁵

"Bazen istediğiniz şeyler sizin **zararınızdır**"¹⁶

Ayetler ve rivayetler kötülük kelimesinin kullanıldığı en köklü kaynaklar olduğundan naklettiğimiz tercümelerde geçen **kıvılcım, kötülük, günah ve zarar** kelimeleri ş-r-r kökünden türeyen kelimeler ile açıklanmıştır.

1.1.2. Kötülük Kavramının Terim Anlamı

Bir problem üzerinde tartışmak onun hakkında ortak tasavvura sahip olmayı gerektirir. Kötü ve kötülük kavramları da bu konudan müstesna değildir. Her kavramın farklı sözlük anlamlarının bulunması istilahta hangi anlamının ön plana çıktığını belirtme zarureti doğurmaktadır.

Bazı düşünürler her ne kadar kötülüğün akıl sahibi insanlar tarafından bilindiği, bu sebeple tanımlamaya gerek duyulmayacak kadar açık kavramlardan biri olduğunu kabul etseler de¹⁷ yine de açıklama mahiyetinde tanım yapmayı ihmal etmemişlerdir. Bu bağlamda felsefede yol kat etmiş filozofların kötü ve kötülük kavramları hakkında iki farklı tutum sergilediklerini görmekteyiz. Batılı düşünürler genelde örneklendirme ile konuya açıklık kazandırma çabası içindeyken, İslam düşünürleri hem tanımlamaya ve hem de örneklendirmeye özen göstermişlerdir. Kısaca İslam filozoflarının konu hakkındaki düşüncelerine bakacak olursak:

Fârâbî'ye (ö. 950) göre, insanı ebedî saadetten alıkoyan her şey kötülüktür. Bu kötülüklerin kaynağı bazen insanın tabiatı bazen de yaptıkları (iradî) filler ve eylemlerdir¹⁸ diye tanımlarken sonuç odaklı düşündüğünü ve kötülükten algıladığı

¹² Enfal 22

¹³ İbn Menzur, Muhammet Bin Mukrem, **Lisan-ul Arap**, Dar-ı Sadır Yayınları, Beyrut, 1414;s.400

¹⁴ Ali Bin Teyfur Bestami, **Minhac-un Necah Fi Tercümetil Mifta-ul Felah**, Hikmet Yayınları, Tahran, 1384 h.ş;s. 93

¹⁵ Kureyşi, age, c. 4 s. 14

¹⁶ Bakara 216

¹⁷ Kutbettin Şirazi, **Durret-ul Tac**, Hikmet yay. Tahran, 1369, s.60

¹⁸ Fârâbî, Ebu Nasr, **Kitab-us Siyaset-il Medeniyye**, Mektebet-ul Hilal Yayınları, Beyrut, 1996; s. 79

şeyin insanın akıbetiyle ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda ebedî saadete sebep olan eylemler iyilik, hüsrana ya da cehennem azabına sebep olan eylemler, kötü olarak tanımlanmıştır. Fârâbî'nin kötülükten kast ettiği şeyin günah kavramı ile örtüştüğünü görmemek mümkün değildir.

İbn Sînâ (ö. 1037) kötülükleri iyilik kavramıyla birlikte ele alarak iyiliği herkesin rağbet ettiği ve onunla varlıklarındaki eksikliğin giderildiği şeydir diye tanımlar. Kötülük ise kimsenin rağbet etmediği ya zatın yokluğu ya da zata ait bir yetkinliğin yokluğudur, şeklinde tanımlamıştır. Bu durumda varlık iyiliktir ve varlığın yetkinliği onun iyilik olması demektir. Bu yüzden yokluğun olmadığı bir varlık kötülüğün olmadığı mutlak iyilik demektir."¹⁹

Bu doğrultuda İbn Sînâ iyilikleri varlıkla özdeşleştirerek şöyle tanımlamaktadır. "İyilik, herkesin ulaşmak istediği şeylere denir. O şeyler ya varlıktır ya da varlıkta olan bir yetkinliktir. Bunun karşısında ise yokluk yani kötülük bulunmaktadır o da herkesin uzaklaşmak istediği şeydir."²⁰

İbn Sînâ, kötülüğü yokluk sayarak insan hayatında ve tabiatda bulunan bütün kötülüklerin kaynağını, varlığın olmaması olarak algılamıştır.

Sühreverdî (ö. 1191) kedisinden önceki filozoflar gibi kötülüğün yokluk olduğu yönünde "Zattan (varlık) yoksun olan ve hiçbir varlıksal yetkinliği olmayan şeydir"²¹ diye tanımlamıştır. İbn Sînâ'nın tanımına yakın olsa da bazı yerlerde ondan farklı olarak, varlığı "nur" ve yokluğu "karanlık" olarak açıklayan Sühreverdî, mutlak nur olan Zorunlu Varlık dışında bütün varlıkların zatında "kötülük" olduğunu iddia etmiş ve buna delil olarak şöyle söylemiştir; "Allah dışındaki bütün varlıklar iki "zulmet" (karanlık) arasında bulunmaktadır; birincisi "imkân" diğer adıyla muhtaçlık ikincisi ise "eksiklik"tir. Her iki karanlık mümkün varlık yokluğa işaret etmektedir." diyen Sühreverdî, kötülüğün karanlık ve yokluk olduğunu ispatlayarak onun hiçbir şekilde sebebi ve faili olamayacağını ileri sürmüş ve düalizmin iki İlah inancını ret etmiştir.²²

¹⁹ İbn Sina, **El-şifa** (İlahîyat), Ayetullah Meraşi Kütüphanesi Yayınları, Kum, 1404 h.k; s. 355

²⁰ İbn Sina, **El-şifa** (İlahîyat), s. 298

²¹ Sühreverdî, **Mecmuayi Musennifatı Şeyhi İsrâk**, Tahkikat-ı Ferhengi yayınları, Tahran, 1375 h.ş (mekalat)c.4 s.128

²²Sühreverdî, **Mecmuayi Musennifatı Şeyhi İsrâk**, c.4 s.8

Sonuç olarak kötülüğü, insanın sevmediği ve uzaklaşmak için çaba sarf ettiği şeyler olarak tanımlamış ve bununda yokluk ve karanlıktan kaynaklandığını ifade etmiştir.²³

Molla Sadrâ (ö1641) da İbn Sînâ gibi ilk önce iyilik kelimesinin tanımını yaparak kötülüklerin ne anlama geldiğini açıklamıştır. Ona göre "Her şeyin ulaşmak arzusunda olduğu ve onunla kemale erişeceğine inandığı şeylere iyilik denir. "Kötülük ise" hiçbir şeyin onu arzu etmediği ve eksiklik olarak görülen şeyler"²⁴ olacaktır. Madde âleminde iki çeşit kötülük örneği olduğunu belirten Sadrâ, varlıkların zatındaki yokluğu veya zatına ait bir yetkiliğin yokluğu olarak açıklamaktadır. Konunun daha iyi anlaşılması için zatının kaybedilmesine ölümü, zatına ait bir yetkinliğin yitirilmesine ise örnek olarak körlüğü vermiştir. He iki kısmın yokluk olduğuna dikkatleri çekerek bütün kötülüklerin yokluk olduğunu bir kez daha vurgulamıştır.²⁵

Görüldüğü gibi İslam filozofları kötülüğün yokluk olduğu konusunda fikir birliğine sahiptirler. Fakat konuya farklı açılardan yaklaşmaları bu alanda birçok yeni soruların cevap bulmasına ve karanlık noktaların aydınlanmasına sebep olmaktadır.

Batılı filozoflardan kötülük problemi üzerine çalışan önemli düşünürlerden John Hick'in tanımına göre, "Doğal kötülük, hastalık yapan bakteriler, depremler, fırtınalar, kasırgalar, kuraklık ve benzeri durumlarda insan eylemlerinden bağımsız olarak meydana gelen kötülüktür." Mc Closkey'e göre ise "Doğal âfetler ve onların akabinde insanlara dokunan acı ve kederler, insanlara çeşitli acıları çektirdikten sonra onları ölüme götüren hastalıklar, çoğu kişinin daha doğarken beraberinde getirdiği fiziksel ve ruhsal özürler yanında, çöller, buzlarla kaplı alanlar ve avlanarak beslenen tehlikeli etçil hayvanlardır." Edward Madden (1878-1952) ve Richard Mervyn Hare'den (1966-1983) örneklendirme ile kötülük tanımı şöyledir "Yangın, sel, heyelan, kasırga, deprem, gelgit olayları ve kıtlık, kanser, cüzzam, tetanoz gibi hastalıklar ve buna ilaveten körlük, sağırlık, dilsizlik, çarpık organlar ve delilik gibi birçok duygu, varlığın yaşamında tüm

²³Sühreverdî, **Mecmuayı Musennifatı Şeyhi İsrâk**, c.1 s. 38

²⁴ Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, Dar-u İhya-u Turas Yayınları, Beyrut, 1381 h.ş; c. 7, s.58

²⁵Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, c.7,s. 59

imkânlarından yararlanmasına engel olan sakat bırakıcı özürler ve biçimsizliklerin neden olduğu korkunç acı, keder ve en sonunda gelen ölüm anlamına gelir." ²⁶

Tanımlar arasındaki farklılıkların örfî ve felsefî bakış açısından kaynaklandığını ileri süren Misbah Yezdî aradaki farkı şöyle açıklamaktadır. Yezdî'ye göre, örfî konuşmalarda geçen hayrın ve kötülüklerin manasını anlamak için bunların apaçık misalleri arasındaki ortak noktalara dikkat etmek gerekmektedir. Örneğin; sağlık, ilim ve asayiş hayrın apaçık örnekleridir ve hastalık, cehalet ve güvensizlik kötülüğün açık örnekleridir. İnsanın örfî olarak kendisi için bir şeyi iyi ya da kötü olarak algılaması bu açık misallere bağlıdır. Hiç şüphesiz insanın bir şeyi kendisi için iyi ya da kötü görmesine sebep olan şey, o şeyin arzu edilip edilmemesiyle ilgilidir. Bu tanıma göre kötülükler ikinci makulattan (kategori) sayıldığı için insanların algılarına bağlı olarak şekil alır. Bu durumda bir yemeğin birisi için iyilik diğeri için kötülük olması mümkündür. Fakat felsefî olarak bir şeyin kötü olarak tanımlanması insanın arzularına bağlı değildir. Aksine onun yaratılış hedefine bağlıdır ve o hedefe ulaşmada yardımcı olan şeyler iyilik ve engel olan şeyler kötülük olarak algılanmaktadır. Bu durumda canlının yaşam gayesinin tekâmüle erişmek olduğu düşünülürse bu tekâmülün onun varlığının bir mertebesinden başka bir şey olmadığı anlaşılacağı gibi bir canlı için en orijinal kötülük onun yokluğu olacaktır. ²⁷

1.2. Kötülük Probleminin Tarihsel Süreci

1.2.1. Batı Felsefesinde Kötülük Problemi

Batı dünyasında tartışma konusu olarak geçmişi milattan öncelere dayanan kötülük probleminin bilimsel şekliyle ilk olarak ne zaman felsefe dünyasına adım attığı tam olarak bilinmemektedir. Fakat Heraklitos (MÖ. 535-475), Sokrates (MÖ. 399), Platon (MÖ. 428- 348), Aristoteles (MÖ. 384-322), Epikuros (MÖ. 341- 270) gibi önemli filozofların eserlerinde yer yer bu konuya işaret edildiği görülmektedir.

Kötülükler niçin var? Mutlak iyilik olan Tanrı kötülüklerin oluşmasına neden izin verdi? Tanrı kötülük olmayan bir dünya yaratamaz mıydı? Gibi sorular hemen hemen bütün insanların zihnini meşgul etmiştir. Bazıları iyimser bakış açısıyla kötülüklerde bile iyilikler olduğunu öne sürerek aslında iyilikleri idrak etmek aynı anda kötülükleri

²⁶ Yaran, Cafer Sadık, **Kötülük ve Teodise**, Vadi Yay.1997, s.28

²⁷ Yezdi Misbah, **Amużeş Felsefe**, Sazmanı Tebliğatı İslami, Tahran, 1366, c. 2, s.422

de idrak etmeyi gerektirir. Çünkü bütün zıtlıklar birlikte idrak edilmektedirler düşüncesiyle âlemdeki bütünlüğü ifade etmeye çalışmışlardır. Bu alanda Heraklîtos zıtlıkların karşılıklı ilişkilerinden söz etmekte, iyi ile kötünün karşılıklı olarak birbirlerini şart koşup, yok edilemez bir birlik oluşturduklarını ileri sürmektedir. Heraklîtos, iyi ve kötü birdir tezini savunur. Buna göre eğer biz, belirli şeyleri ‘kötü’ diye reddedersek ve bunu yaparken ‘iyi’ olanın farkında olmazsak kendimizi aldatmış oluruz. Oysa kötü şeyler iyiyi gerçekleştiren ön şartlardır”²⁸ demiştir. Fakat kötümser bakış açısı olarak Antik Yunan felsefesinde söz edilen evren anlayışında, kötülüğün evrene hâkim olduğu düşüncesi Sokrates'e kadar devam etmiştir. Sokrates'in, insanın iyiye ulaşabileceği ve bunu nasıl gerçekleştireceği üzerine ortaya attığı kuramlar kendisinden sonra Platon ve Aristoteles'in de bu konuya yönelerek insana has olan ahlâkî eylemlerde iyilik ve kötülük kavramlarının tartışılmasına neden olmuş ve beraberinde ilk teodise örneğinin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Sokrates'in öğrencisi Platon, ortaya koyduğu anlayışla kötülüğün Tanrı'dan kaynaklanmadığı düşüncesini savunmuş ve kötümser bakış açısı karşısında iyimser bir tavır sergilemiştir.²⁹ Zira Sokrates'e göre hiçbir kötülük Tanrıya atfedilemez. İnsan eylemlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkan ahlâkî kötülük, bilgisizlikten kaynaklanmaktadır. Bilgisizlik, insanı alçaltan, ihtirasların peşinden sürükleyen bir etmen olup, insanın rasyonel davranmasını önlemektedir. Bu durumdan insanı kurtaracak tek şey, bilgeliktir”³⁰ diyerek ahlâkî kötülüklerin kaynağına işaret etmiştir.

Sokrates, bütün insanların iyiyi istediğini ancak iyinin bilgisine sahip olmadıklarından ötürü kötülük yaptıklarını düşünmektedir. Bu nedenle “kendini bil” ilkesini hayatı boyunca düstur edinmiş, kendini tanıma konusunda Daimon'unun (Tanrı'nın) sesine kulak vermiştir. “Bilgi erdemdir” ve “hiç kimse bilerek kötülük işlemez” sözleriyle insan ve ahlâk anlayışını temellendiren Sokrates için bilginin erdem olması demek neyin iyi neyin kötü olduğunun bilgisine sahip olmak demektir. İnsan iyinin ne olduğunu bilirse kötülükten kaçır, kötünün ne olduğunu bilirse iyiye yönelir.

²⁸ Werner, C., *Kötülük Problemi*, (Çev.: Sedat Umran), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2000, s.13 aktaran Zehra Vahap oğlu Bindesen, Artuhur Schopenhauer'da Kötülük Problemive Mutluluğun İmkânı, Doktora Tezi, Atatürk Üniv., Erzurum- 2019, s.77

²⁹ Uğur Ak, *Gazalide kötülük problem*, Necmettin Erbakan üniv. doktora tezi, s.3

³⁰ Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, çev. Türkan Uzel, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1992, s.95; Aktaran Mustafayev, *İbn Sina Felsefesinde Kötülük Problemi*, Selçuk üniv.sos. bil. Ens. Yüksek lis. Tezi, s.28

Sokrates'e göre insanın ve toplumun ahengini bozan şey işte bu iyinin ve kötünün ne olduğuna dair bilgisizliktir.³¹

Kötülük problemini İlahî inançların gerektirdiği Tanrı inancını savunmak için ele alan filozoflardan en önemlisi Platon'dur. "Felsefe tarihi dikkate alındığında, ilk olarak Platon'un eserlerinde daha sonraları geliştirilen birçok teodise düşüncesinin izlerini ve ipuçlarını görmek mümkündür. Bu doğrultuda İlahî adalet ile kötülüklerin varlığını uzlaştırmaya çalışan Platon, diğer yandan düalizme karşı kendisinden sonra gelecek filozoflar için teodise yöntemleri geliştirmiştir. Bu konuya örnek teşkil edecek teoriler için Platon'dan aktarılan şu cümlelere değinebiliriz. "Tanrı, iyilik ve adaletin ta kendisidir; O'nda kötülük ve adaletsizliğin gölgesi dahi bulunmaz. İyi şeyleri ancak Tanrı'ya atf etmeli; fakat kötülükler için Tanrı değil, başka bazı sebepler bulmalıyız."³² "Tanrı dünyayı mümkün olduğu kadar kavranabilen varlıkların en güzeline ve her bakımdan en kusursuzuna benzetmek istedi..."³³ Bu yüzden Platon'a göre, madde ve maddî beden, eşyanın ve insanın mükemmel olmamasının da maddî ve manevî fenalığın da ilk sebebi, ilkesi ve merkezidir.

Güçlükler, hastalıklar, tutkular, korkular, kuruntular, saçmalıklar, kavgalar, geçimsizlikler, çabalamalar yalnız tenden ve onun isteklerinden meydana gelir. Ancak bu kötülükler ne ortadan kalkar ne de tümüyle boşyeredir. Zira daima iyiliğe karşılık bir şey bulunmalıdır.³⁴ Ancak bazı araştırmacılara göre Platon'un, iyiliği Tanrı'ya; kötülüğü ise, kötü ruhlara ve ezelî maddeye atfetmesi, onun aynı zamanda kötülüğün gerçekliğini (ontolojik varlığını) kabul ettiğini göstermektedir."³⁵ Platonun ontolojik olarak kötülüklerin varlığını kabul ettiği iddiası Mir Damat tarafından pek de kabul edilir bir iddia değildir. Zira Ona göre, "kötülük ve yokluk denklemini ilk kez ortaya atan Platon'dur"³⁶ ve bu da Platon'un kötülükleri ontolojik olarak gerçek varlık sahibi kabul etmediğini göstermektedir. Kötülükleri ontolojik olarak kabul etmek yaratıcı gerekliliğini beraberinde getireceği için düalizm şüphesine karşı Platon, kötülüklerin iki

³¹ Zehra Vahap oğlu Bindsen, **Artuhur Schopenhauer'da Kötülük Problemi ve Mutluluğun İmkanı**, Doktora Tezi, Atatürk Ün., Erzurum- 2019,s77

³² Platon, **Republic**, 379 C, (Hick 1985, s. 26'dan naklen). Aktaran Yaran, age, s. 14

³³ Eflatun, **Timaios**, çev. Erol Güney, Lütfi Ay, (İstanbul: M.E.B., 1989) s.32, Aktaran Yaran, age., s. 15

³⁴ Eflatun, **Theaitetos**, çev. Macit Gökberk, (İstanbul: M.E.B., 1990) s. 9 0 aktaran, Yaran, age. s.15

³⁵ Ülker ÖKTEM, **Platon Felsefesinde Kötülük Problemi**, *DTCF Dergisi* 58.1 (2018):s. 656

³⁶ Mir Damat, Muhammet bakır, **El-kebasat**, Tahran ün., Tahran,1367. S.434

tür yokluktan kaynaklandığını birinci kısım kötülüklerin maddenin eksikliğinden ve ikinci kısım kötülüklerin bilgisizlikten ortaya çıktığını ve yine bilgisizliğin dönüp dolaşıp sonunda yokluğa vardığını³⁷ ispatlama peşindedir.

Platon kötülük denen bir şeyin zatî varlığının bulunamayacağını aklî olarak ispatlayarak onu tabiat âlemine tatbik etme çabası içindeyken öğrencisi Aristoteles ile ciddi yöntem farklılığı göstererek kötülük problemini öncelikle mantıksal ihtimaller çerçevesinde ele almıştır. Daha açık bir ifadeyle; Platon kötülük kavramını öncelikle aklî olarak yorumlayarak onu tabiat âlemine tatbik etme çabasıındaydı. Fakat Aristoteles öncelikle tabiatı inceleyerek kötülük kavramını tefsir etme yoluna gitmiştir. Mesela depremin kötü olup olmadığını incelerken Platon; eğer aklî olarak tanımladığımız kötülük kriterlerine uyuyorsa kötüdür derken, Aristo; eğer zarar veriyorsa kötüdür yorumunu yapmaktadır.³⁸ Aristo varlıkların kötülük konusunda beş kısım dışında olamayacağını belirterek bu kısımlardan sadece iki tanesinin var olabileceğini mantıksal olarak şöyle açıklamıştır. "1-Varlık âlemi ya mutlak iyiliktir 2-Ya hayrı kötülüklerinden daha çoktur. 3-Ya mutlak kötülüktür 4-Ya kötülük çoğunluktadır 5-Ya da iyilik kötülük eşittir. Bu beş kısımdan sadece ilk iki kısmı âlem için tasavvur edilebilir zira bunların dışındaki üç kısım hikmet sahibi olan Tanrı'nın fiili olamaz"³⁹ görüşündedir. Burada asıl tartışma konusu olan ikinci kısım yani kötülükleri azınlıkta bile olsa varlığının kabul edilmesi Platon ile Aristo'nun ayrıldığı nokta olarak görülebilir. Ahlâkî konularda da erdemliliği orta yolda bilen Aristo, insana ait bütün sıfatların fazileti onları dengede tutarak ifrat ve tefritten kaçınmak olduğunu belirtmektedir."⁴⁰

Âlemi ay-üstü ve ay-altı âlem olmak üzere iki kısımda ele alan Aristoteles'e göre, ay-üstü âlem mükemmelliğin hâkim olduğu kusursuz âlem, ay-altı âlem ise doğası gereği noksanlıkların yer aldığı, kötünün, kötülüğün bulunduğu âlemdir. Etik anlayışında ölçülü eylemlerle kazanılan erdemli yaşamı temel düstur edinen Aristoteles

³⁷ Hodri, Golam Hüseyin, **Tahlil Mes'eleyi Şer İdraki ez Menzeri Molla Sadra**, Hikmet-i Sadrai dergisi, yıl1393, sayı 2 ,s.37

³⁸ Hodri, agm, s.40

³⁹Muhakkık Sebzevari, **el-Haşıyetu ala Haşıyetil Hafri ala şerh-i Tecrid**, Mutemir-il Muhakkık il Hansari, kum, 1378, s.42

⁴⁰ Seliba, Cemil; Menuçehr Sanii, **Ferheng-i Felsefi**, Hikmet Yayınları, Tahran, 1366 h., s.373

de her daim orta yolda olmak insana mutluluk getirirken, iradesini aklın ilkelerine göre kullanmayan, aşırı uçlarda yaşayan insan kötülüğe mahkûm olur demiştir.⁴¹

Bu bakış açıları ile çelişebilecek ve görüşleri inkârcı düşünürlere zemin hazırlayan Antik Çağ filozoflarına Epikuros örnek verilebilir. O, âlemde bulunan kötülüklerin Tanrı ile uyuşmadığını ve kötülükleri kabul etmek ile Tanrının inkar edilmesi gerektiğini uzun yıllar tartışılan şu önerme ile ispata çalışmıştır "Tanrı ya kötülükleri def etmek istiyor da gücü yetmiyor; ya gücü yetiyor, fakat O, bunu istemiyor; ya da O, bunu ne istiyor ne de buna gücü yetiyor; veya hem istiyor hem de gücü yetiyor. Eğer istiyor da gücü yetmiyorsa, O güçsüzdür ki, bu Tanrı'nın karakterine uygun değil; eğer gücü yetiyor da istemiyorsa, O kıskançtır ki bu da aynı derecede Tanrı'yla uyuşmaz; eğer ne istiyor ne de gücü yetiyorsa, O hem kıskanç hem de güçsüzdür, bu durumda zâten Tanrı değildir; eğer hem istiyor hem de gücü yetiyorsa ki, Tanrı'ya yakışan da sadece budur, o zaman kötülük hangi kaynaktan geliyor? ya da Tanrı neden onları savmıyor?"⁴²

Bu önerme her ne kadar Tanrının varlığını inkar gibi görünse de aslında kötülüklerin varlığını teodise yöntemi olarak kabul edilmesi gerektiğini savunan bazı araştırmacılar Epikuros'tan aktardıkları şu cümleyi delil olarak sunarlar; "Kendisi ve işi mükemmel olması gereken Tanrı'nın, kötülüklerle dolu olan bu âlemi yarattığı söylenemez" bu bağlamda o, Tanrı için gereksiz olduğu ve kötülüklerle dolu olan âlemin mükemmel Tanrı anlayışına zarar vereceği gerekçeleriyle âlemin, Tanrı tarafından yaratılmadığını savunmuş, bu nedenle de Tanrı'nın yokluğu fikrine gitmemiştir. Ona göre, Tanrı'nın varlığı imkansız değildir. O, insanların Tanrı'ya imanda birleşmelerini de anlamlı bulur."⁴³

Âlem bir bütün olarak ele alındığı zaman bir tek kötülük bulunamayacağını ve bize kötü görünen şeylerin aslında âlemin bir parçası olduğunu savunan ve kötülük konusunu geniş bir şekilde inceleyerek iyimser bir bakış ile yaşam felsefesinin temeline kötülük denen bir şey yoktur ilkesini oturtan fikir akımlarından en önemlisi Stoacılarıdır.

⁴¹ Zehra Vahap oğlu Bindesen, age., s. 78

⁴²Hick, **Evil**, s. 5; Ayrıca bkz.: Leszek Kolakowski, **Religion**, New York/Oxford, Oxford University Press, 1982, s. 19, aktaran Manafov, age, s.40

⁴³ Şaban Haklı, **Kötülük Problemi, Yaklaşımlar, Eleştiriler**, Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2002/2, s.197

Kurucusunun Kıbrıslı Zenon olduğu ve "Kötülük, kendi başına pozitif bir şey değil, tersine sadece iyinin mevcut olmamasından ibarettir" diyen Zenon önemli bir teodise geliştirmiştir." Özellikle etik alanındaki düşünceleri daha sonra Cicero (M.Ö 106- 43), Seneca (M.Ö 4-M. S 65), Epiktetos (M.S 55-135) ve Marcus Aureilus (M.S 121-180) tarafından geliştirilip yaklaşık yarım asır boyunca etkinliğini sürdürmüştür. Daha iyi, daha erdemli bir hayatın nasıl yaşanacağı sorusuna cevap bulmaya çalışan Stoacı düşünürler, ileri sürdükleri düşüncelerle insanın etik yaşamında yol gösterici etkilere sahip olmuşlardır. Dünya da muazzam bir düzen olduğunu savunan Stoacılara göre, insan dışındaki bütün unsurlar ve insanın kendisi de bu uyumun bir parçasıdır. Bu nedenle onların düşüncesinde kötülüğün kaynağı doğa ile uyum içinde yaşamayı reddeden insanın eylemlerini akıl önderliğinde seçmemesidir. İnsan doğanın ona verdiklerini ya da vermediklerini yani olanı olduğu gibi kabullenmelidir. Bunu yapmayan insan kötülüklerin de nedeni olur. Bize kötülük olarak görünen şeylerin aslında görünürde kötülük olduğunu ve gerçekte ise bütünün mükemmelleşmesine katkısının bulunduğunu anladığımız takdirde bütün yaşamın anlamını idrak edebiliriz. Kısacası Stoacılar da kötülük bütüncül algılamamızdaki eksiklerimizde gizlidir. Bize kötü görünen şey, aslında her şeyi kapsayan düzenin bir parçasıdır"⁴⁴

Yeni Platonculuğun Platon gibi önemle üzerinde durduğu teodise, kötülüğün bütünüyle yokluğu veya varlıktan yoksunluğudur. Bu sav yüz yıllar boyu süre gelen İlahî adalet savunmasında iktidarını sürdürmüş ve Augustinus (ö.430) gibi seçkin teolog ve filozofların dayanağı haline gelmiştir. Zira o, Hristiyanlıkta kötülük problemini ele alıp bunu mükemmel Tanrı tasavvuruna uygun bir şekilde açıklamaya çalışanların başında gelir. Onun Tanrı'nın her açıdan yetkinliği ile evrendeki kötülüğü açıklayan doktrini Platon ile Yeni Platonculuğun etkisinde gelişmiştir. Augustinus, Tanrısal düzenle açıkladığı varlık alanında, 'kötü'yü 'iyi'nin zıttı değil, tıpkı Platon gibi, 'iyi'nin yokluğu olarak kabul eder ve kötülüğe kendi başına var olma statüsü tanımaz.⁴⁵ "Ahlâkî kötülük konusunda ise geleneksel Augustine'ci teodise, Tanrı'nın insanı kendisinde hiçbir günah olmaksızın yarattığını ve onu kötülüklerden masum bir dünyaya yerleştirdiğini öne sürer. Ne var ki insan, Tanrı vergisi özgürlüğünü bilerek kötüye kullanmış ve günaha düşmüştür. Bazı insanlar Tanrı'nın lütfuyla kurtarılacak, ötekiler

⁴⁴ Werner, age., s. 14-15. aktaran Zehra Vahap oğlu Bindedes, age,s.80

⁴⁵ Ülker ökten,age., s.647 dipnot

ebedî cezaya mahkûm edilecektir. Bütün bunda, Tanrı'nın hem iyiliği hem adaleti açıkça gösterilmiştir.⁴⁶

Daha sonra gelen batılı düşünürler genelde geçmişte ortaya konan görüşler karşısında olumlu ya da olumsuz anlayışlar sergilemişlerdir. Fakat batıda yeni felsefe dönemi diyebileceğimiz aydınlanma döneminde kötülüklerin yokluk olduğu ve Tanrı inancına bir zarar vermediği düşüncesi etkisini kaybederek muhalif ve karşıt görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Descartes'a (ö.1650) göre, insan sahip olduğu akılla, iyi ve kötü arasındaki ayrımı yapabilecek niteliktedir. Hayatta kötülüklerden çok iyiliklerin bulunduğunu düşünen filozof, iyi ve kötü karşısında her insanda bulunan rölatif bakış açısından yola çıkarak insanlar rahatlık ve kolaylık veren şeylere iyi, zorluk veya rahatsızlık veren şeylere kötü demektedir.⁴⁷

Descartes'i takip eden ve âlem Tanrının kendisidir tüm tanrıçılık savı ile tanıdığımız 17. yüzyılın meşhur Hollandalı düşünürü Baruch Spinoza (1632-1677) âlemde var olduğu zannedilen kötülüğü hakikat dışı, hiçbir gerçekliği olmayan ve sadece insan zihninin bir ürünü olduğunu savunan kimselerden birisi olarak ahlâk kitabında bu konuyu şöyle açıklamaktadır. "Sadece cahil insanlar bazı şeyleri kötülük olarak algılamaktadırlar. Oysa bu düşünce sadece onların hayal dünyalarının bir ürünüdür."⁴⁸ Kısacası Spinoza'ya göre, âlemde bunca kötülük neden vardır? denildiğinde, o bunun izafilikten kaynaklandığını söyler. Çünkü ona göre, var olan her şey, her şeye gücü yeten Tanrı tarafından meydana getirilmektedir. Tanrı aynı zamanda en yetkin varlıktır. Yâni temelde her şey kendi tabiatı gereği yetkindir. Ancak şahısların durumlarına göre birisi için iyi gözüken şey diğeri için kötü gözükebilir. Dolayısıyla Tanrı'nın yarattığı her şey tabiatı itibariyle iyidir, durum ve konum farkından dolayı iyi veya kötü diye nitelendirilmektedir.⁴⁹

Âlemin en üstün seviyede yaratıldığı ve bu yüzden kötülüklerin nesnel varlıklar olarak bulunamayacağını savunan Leibniz'e (1646-1716) göre Tanrı, sonsuz hikmet,

⁴⁶ Hick, age, 1967, s. 137.aktaran Yaran, age., s.16

⁴⁷ Zehra Vahap oğlu Bindesen, **Artuhur Schopenhauer'da Kötülük Problemive Mutluluğun İmkânı**, Doktora Tezi, Atatürk Üniv., Erzurum- 2019,s98

⁴⁸ Talibi, Muhammet Cevat, **Mebani Şer Ez Didgah Hikmet-i Mutaaliye**, Kum Üniv.Yayınlar, Kum,1389, s. 35

⁴⁹ Manafov, age., s.49

iyilik ve kudret sahibi olduğu için yaşadığımız evren mümkün evrenlerin en iyisidir. Tanrı bütün mümkün evrenler içerisinde en az kötülüğün bulunduğu evreni düşünmüş ve sonuçta bu evreni yaratmıştır. Elbette içinde kötülüğün bulunmadığı bir evreni de yaratabilirdi fakat orada özgürlük olmayacağı için o evren bundan daha az iyi olurdu. Zira özgürlüğün bulunduğu bir evrende kötülük kaçınılmazdır." Ona göre evrende bulunan son derece cüz'i kötülük arasında herhangi bir tutarsızlığın olmadığını; kötülüğün, Tanrı'nın iyiliğine ve adaletine hiçbir zarar vermediği gibi, O'nun varlığı aleyhinde de bir delil teşkil etmediğini, bilakis iyiliğin bilinmesini sağladığını, bunun da daha büyük iyiliklere yol açtığını savunarak bu nedenle kötülüğün iyilik için gerekli ve şart olduğunu vurgulamıştır."⁵⁰

Leibniz'in bu düşüncesi daha sonraları 18.yüzyılın İskoç düşünürlerinden olan David Hume (1711-1776) tarafından büyük eleştirilere maruz kalmıştır. Hume, âlemde var olan kötülüklerin inkâr edilemeyeceğini ve bunun birçok örneğinin olduğunu söylemiş, bu iddiasını temellendirme amacı olarak dış dünya dan insana gelebilecek belalardan ziyade iç dünyalarından kaynaklanan kötülükleri yani ahlâkî kötülükleri örnek vermiştir.⁵¹ Hume, öncelikle Epiküros'un kötülük ve Tanrı çelişkisi hakkında öne sürdüğü önermenin henüz yanıt bulmadığını ve kötülüklerin kabul edilmesi durumunda Tanrının reddedileceğini beyan etmiştir. Epicurus ve Hume gibi kötülük problemine karamsar ve eleştirel yaklaşımda bulunan Batının çağdaş düşünürlerinden birisi de J. L. Mackie'dir (1917-1981). O mantıksal kötülük probleminde Tanrı ve kötülük kavramlarının aynı anda kabul edilemeyeceğini savunarak, "Tanrı her şeye gücü yetendir, Tanrı tamamen iyidir ve yine de kötülük vardır. Bu üç önerme arasında bir çelişki olduğu gözüküyor, öyle ki eğer onlardan herhangi ikisi doğru olsa üçüncüsü yanlış olurdu. Fakat aynı zamanda üçünün hepsi de çoğu teolojik pozisyonun aslı parçalarıdır. Öyle görünüyor ki; teologlar bu üçüne topluca bağlı kalmalıdır ama tutarlı olarak bağlı kalamazlar."⁵² Açıklamasıyla teologların bu problemi çözmedeki delil yetersizliklerini dile getirmektedir.

⁵⁰ Ülker Öktem, agm., s.642

⁵¹ Plantinga, Alvin, **Felsefe-yi Din**, (Tercüme Muhammet Sait Mehr), Taha Yayınları, Kum, 1384 h.ş.,s. 35

⁵² Yaran.age., s. 38

İmmanuel Kant (ö.1804) “Bütün Felsefî Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine” bir makale yazarak önceki teodiseleri eleştirmiştir. Öğrencisi Alman filozof Schleiermacher (1768–1834) kusursuz bir âlemin asla kötülük içermeyeceğini ve kötülüklerin ortaya çıkması durumunda sorumlunun onu yaratan yaratıcıya ait olduğunu ve bu sorumluluğun başkasına yüklenemeyeceğini dile getirerek kötülük ve düzensizliklerin yokluk olduğu görüşünün kabul edilir bir yanının olmadığını iddia etmiştir.⁵³ Onunla aynı görüşte olan John Hospers (1918-2011) kötülüklerin yokluk olduğunun sadece kelime oyunu olduğunu şu cümlelerle açıklamıştır; "Bu iddia kelime oyunundan başka bir şey değildir size soruyorum; savaş mı barışın olmamasıdır yoksa barış mı savaşın olmamasıdır? Bunların hangisini kabul ederseniz sonuç aynı olacaktır. Zira savaş, barış, üzüntü sevinç, iyilik ve kötülük... Bunların hepsi vardır ve onların bazılarını yokluk adı altında toplamak hiçbir şeyi değiştirmeyecektir."⁵⁴

İnkârcı düşünce karşısında mantıksal olarak kötülüklerin varlığını yorumlamak ve bütün insanlar tarafından kabul edilir bir neden ortaya koyma çabalarında bulunan bazı batılı düşünürler, Tanrı'nın kötülüklerin varlığına izin vermesi için gerekli nedenlerinin bulunduğunu ileri sürerek farklı teodiseler geliştirmişlerdir. Buna John Hick (1922-2012) ve Alvin Palangina (1932) örnek gösterilebilir. Teodisesinin temelinde Irenaeus'un, yetkinlik ve tekâmül görüşü yatan Hick, varlık âleminde bulunan kötülüklerin insanlar için belirlenmiş yaşam gayesi olan tekâmül ve yetkinliğe ulaşmak için gerekli olduğunu öne sürerek adını bir şarkıdan aldığı "ruh yapma" olarak belirler. Zira Irenaeus, Tanrı'nın insanı mükemmel olma potansiyeli ile yarattığını, ancak bu mükemmelliğin belli bir süreç sonucunda kazanılabileceğini ve bu sürecin insan tarafından irade edilerek gerçekleştirilebileceğini söyler. Irenaeus, kötülüğün varlığını reddetmez. Ona göre kötülüğün var olmasının nedenleri vardır ve bu nedenler sonuç olarak iyinin ortaya çıkmasına hizmet etmektedir. Bu durumda Irenaeus'un kötülüğün nedenini de açıklaması gerekmektedir. Ona göre kötülüğün iki eğitici fonksiyonu vardır. Birincisi; kötülük, mükemmelliğe ulaşmak için insanın kat edeceği yolda gereklidir; çünkü insan ilk yaratılıştaki mükemmel değildir veyaşam içinde ancak kendi iradesiyle

⁵³ Rızai, Abdulkerim, **Bazkavi Nezeriyyeyi Nisti Engariye şer**, İlahîyat ve Hukuk dergisi, yıl 1382, sayı 7-8, s.198

⁵⁴ Rızai, Abdulkerim, agm, s.198

mükemmelliğe ulaşabilecektir. İkincisi, evrenin imar edilerek Tanrı'nın vadettiği hale getirilmesidir.⁵⁵

"Ruh-yapma teodisesine göre, şahsiyetin ahlâkî-mânevî ve entelektüel gelişimi meydan okumaların ve sorumlulukların sonucudur. Hiçbir başarısızlığın ve tehlikenin olmadığı, çaba gerektirmeyen statik durumlarda herhangi bir gelişme söz konusu olamaz. İster bilgisel isterse de ahlâkî-mânevî olsun her türlü gelişmeler sıkıntı ve zorluklarla hesaplaşma sonucu ortaya çıkabilmektedir. Aksi halde insan dâhil hiçbir varlık için böyle bir ilerlemeden bahsedemeyiz."⁵⁶

Teodise çabalarının etkili olduğu ve kötülük problemini ateizmin bir aracı olarak gören Mackie'ye karşı mantıksal yanıtlar vererek Tanrı ve kötülüklerin varlığı arasında bir çelişkinin olmadığını savunan Palantinga, Mackie'nin öne sürdüğü delilleri çürütmek için önermelerindeki yanıltıcı muğalataları ortaya çıkarma çabası içindedir. Ona göre Mackie, zorunlu sebep ve sonuç olmayan cümlelerden öyleymiş gibi istifade ederek yanlış sonuca varıldığını oysa mantıksal olarak bunun yanlış olduğunu ifade etmektedir. Bu doğrultuda, "Tanrı iyidir" "Tanrı kudret sahibidir" ve "kötülük vardır" önermelerinden oluşan üçlü temel teistik kabuller setine eklendiğinde, bu seti formel olarak çelişik duruma düşüren ve zorunlu olarak doğru olduğu varsayılan anahtar konumundaki bir önerme, "iyi bir her-şeye-gücü-yeten, kötülükleri tamamen elimine eder" önermesidir. Bu önerme ise Plantinga'ya göre zorunlu olarak doğru değildir. Çünkü her-şeye-gücü-yeten varlığın da kendisinden daha önemli ve değerli olan bir iyiliği elimine etmeden ortadan kaldıramayacağı kötülük koşulları vardır. Sözgelimi kötülük, kendisinden daha değerli olan bir iyiliğin içinde bulunabilir⁵⁷ diyerek bulunduğumuz dünya da ulaşılmak istenen birçok iyiliğin zorluk ve sıkıntılardan geçtiği ve kötü diye anılan şeylerin olmaması durumunda o iyiliklerin de olmayacağını vurgulamış ve Mackie'nin kuramında yeralan önermelerin tutarsızlığını ispatlamıştır.

1.2.2. İslam Felsefesinde Kötülük Problemi

Batı dünyasında olduğu gibi İslam dünyasında da kötülük problemi dikkat ile üzerinde durulan konular arasında yer almaktadır. Hem kelam hem de felsefenin ortak

⁵⁵ Uğur ak, age, s.13

⁵⁶ Manafov, age, s. 112

⁵⁷ Yaran, age, s. 42

olarak ilgilendiği kötülük problemi kelimada “Hüsn ve kubh”, felsefede ise “iyilik ve kötülük” kavramları ile tartışma konusu olmuştur. Hiç şüphesiz Dinî literatürde “kötülük” kavramının ilk ele alındığı kaynak Kur'an-ı Kerimdir. İnsanlığa hidayet vesilesi olarak gönderilen bu İlahî kitap her konuda olduğu gibi iyilik ve kötülük konusunda da çok yönlü açıklamalar içermektedir. Ahlâkî kötülüklere yönelik olarak, kötülük ne zaman başladı? Sorusuna cevap sayılabilecek Hz. Yokluk'un yaratılışını ve İlahî hilafetini söz konusu eden şu ayete işaret edilebilir; "Hani Rabbin meleklere, Ben yeryüzünde bir halife karar kılacağım demişti de melekler, Orada fesat yapacak ve kan akıtacak birini mi karar kılacaksın? Oysa biz seni överek yüceltiyor ve seni sürekli takdis ediyoruz demişlerdi. Allah ise, Ben şüphesiz sizin bilmediklerinizi bilirim, demişti"⁵⁸ Ayetine dayanarak iradî kötülüklerin insanın yaratılışıyla başladığını ve yeryüzüne inmesiyle orada yayıldığını söylemek mümkündür. Meleklerin insanın fiziksel yapısını bilmeleri ve onda var olan gazap ve şehvet sıfatlarının kötülüğe sebep olacağından emin olmaları nedeniyle⁵⁹ Allah'a bu yaratılışın hikmetini sorarlar. Allah, Yokluk oğullarının kötülük yapmaları konusundaki iddiaları reddetmemekle birlikte meleklere bu konuda bilmedikleri birçok şeyin olduğunu beyan etmektedir.

Kur'an-ı Kerim'de geçen otuz farklı ayette "kötülük" kelimesinin farklı şekillerde ele alındığını görmekteyiz. Bununla birlikte dolaylı olarak yüzlerce ayetin kötülük konusunu işlemesi dini açıdan konunun önemine delalet etmektedir. Tür olarak da iradî kötülüklerin yanı sıra irade dışı gerçekleşen doğal afetlere yönelik açıklamalarda bulunan Kur'an ayetleri, insan niçin yaşamı boyunca hoşuna gitmeyen ve kötü diye adlandırdığı zorluklar ve sıkıntılarla karşılaşır? Sorusunu mevzu bahis ettiğini görmekteyiz. Bu doğrultuda bazılarına göre kötülüklerin var oluş sebebi olarak ceza ve imtihan olmak üzere iki asıl neden olduğu söylene de⁶⁰ Kur'an ayetlerinde genel olarak dört asıl nedenin berceste bir şekilde göze çarptığını görmekteyiz. Bunlar; suçlular için cezalandırma,⁶¹ müminler için imtihan,⁶² daha büyük kötülüklerden kurtulma vesilesi,⁶³

⁵⁸ Bakara 30

⁵⁹ Tabatabai, Muhammet Hüseyin, **el-Mizan Fi Tefsir-ul Kuran**, İntişarat İslami yay. Kum ,1374, terc., Musevi, c.1 s.17

⁶⁰ Lütfullah Cebeci, Kur'an da Şer Problemi (Ankara: Akçag, 1985) s. 309 aktaran Yaran, age. s. 17

⁶¹ Bakara 155 <Küfre sapanlar ise dünya ve ahirette şiddetli azaba uğrayacaklar...>

⁶² Bakara 214 ... Peygamber ve onunla beraber muminlerAllahın yardımı ne zaman? diyecek kadar darlığa ve zorluğa uğramışlar ve sarsılmışlardı... benzer ayet bkz. Tekâmül vesilesi bakara 183

daha büyük iyiliklere ulaşma vesilesi⁶⁴ olarak adlandırılabilir. Fakat dinî literatürde bu denli geniş yer tutmasına rağmen gerçek şu ki; İslam dünyasında kötülük probleminin sistematik bir şekilde incelendiğini söylemek mümkün değil. Genelde her düşünür kendi zamanında ortaya çıkan teolojik şüphelere yanıt verme çabasına girmiştir ve var olan kötülüklerin İlahî adalet ile uygunluğunu açıklamaya çalışmıştır. Ancak bu problemin batı dünyasında ele alınış şekliyle İslam dünyasında ki tartışma şeklinin aynı olduğunu söylemek mümkün değildir. Buna örnek olarak Batıda mutlak kudret sahibi olan Tanrı'nın varlığı kötülüklerin varlığı ile çelişkili görülürken İslam dünyasında böyle bir tartışma olmamıştır. Fakat orak soru olarak Allah niçin kötülüklerin oluşmasına izin vermektedir? İsteseydi kötülüğün olmadığı bir âlem yaratabilir miydi soruları ortak sorular arasında yer almaktadır. İlk olarak İslam dünyasında; "hüsn ve kubh" adı altında ele alınan kötülük problemi Allah'ın varlığını esas alarak, insan aklı kötülüğün (kubh'un) ne olduğunu anlayabilir mi? Allah bir şeye iyi olduğu için mi emreder yoksa bir şeye emrettiği için mi o şey iyi olur? Bir şeyden kötü olduğu için mi men eder yoksa bir şeyi men ettiği için mi o şey kötü olur? Gibi teolojik sorular kalıbında kelam ilmiyle İslami literatüre girdiğini söyleyebiliriz. Bu soruların iki farklı şekilde cevaplandırılması beraberinde iki büyük kelam akımı olan Mutezile ve Eş'ariyye'yi ortaya çıkarmıştır. Mutezile aklı esas alarak Husun-Kubuh'u belirleyen şey nasta değil, akıldır derken.⁶⁵ Aklın ilkelerini iyi ve kötü kategorilerini belirlemede esas alır. Yani onlara göre insan, iyi ve kötünün bilgisini vahiy olmadan aklıyla elde edebilir. Çünkü şeyler, taşıdıkları doğaları ve eylemlerin yüklü olduğu motifler açısından akıl temelinde bilinirler.⁶⁶ Akıl, iyi ve kötünün bilgisini önermesel olarak taşır, vahiy ise aklın kategorik anlamda kendinde olan bu bilgiyi keşfeder ve ortaya koyar. Bu halde Mutezileye göre, iyilik ve kötülük sorunu, aklın konusudur. Vahiy sadece buna açıklama getirerek destek sağlar.⁶⁷ Mutezilenin bu cevabı karşısında "Eş'arîler selef inancını sürdürerek iyiliklerle birlikte

⁶³ Kehf 74 -81 Gemiye gelince, denizde çalışan birkaç yoksula aitti; onu kusurlu kılmak istedim, çünkü peşlerinde her sağlam gemiye zorla el koyan bir hükümdar vardı

⁶⁴ Kehf 71 (Hızır Musaya dediki) çocuğun (ölümüne) gelince, onun anne ve babası mumin kimselerdi. Dolayısıyla çocuğun onları azgınlık ve inkara suruklemesinden korktu. Buna karşılık Rablerinin onlara temizlikçe ondan daha hayırlısını merhametçe de daha yakın olanını vermesini diledik bkz. Benzer ayetler ebedi cennet vesilesi (A'li İmran 195); İlahî rıza makamına ulaşma vesilesi Fecr 28...

⁶⁵ Halebi, Ali asger, **Tarih-i İlm Kelam der İran ve Cihan**, Esatir yay. Tahran, 1376, s.238

⁶⁶ Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Lahici, Feyyaz, **Sermaye yi İman der Uslu İtikadat**, el-Zehra, Tahran, 1372, s.60

⁶⁷ Nazım Mustafayev, **İbn Sina Felsefesinde Kötülük Problemi**, Selçuk ünv.sos. Bil. Ens. Yüksek lis. Tezi, s.30

kötülüklerin de Allah tarafından yaratıldığını ittifakla kabul etmişlerdir. İmam Eş'ari'nin ifadesiyle. “Kötülük yüce Allah'tandır; fakat Allah kötülükleri kendisi için değil, başkası için kötülük olarak yaratmıştır.” Bu ifadesiyle Eş'ari, kötülüklerin Allah tarafından yaratılmasının bir zulüm sayılamayacağını, çünkü fiillerin Allah'a nisbetle bir değer taşımadığını anlatmak istemiştir.”⁶⁸ Daha açık ifadeyle "Eş'ariye'de iyilik ve kötülük Mutezilede olduğu gibi zatî değildir, yani eşyanın aslında bulunmaz. İyilik ve kötülük şer'idir. Onu şeriat tayin etmiştir. Eşarîler'e göre, iyi ve kötü gerçekliği Allah'ın emir ve yasaklarıyla belirlenen kavramlardır”⁶⁹

İyilik ve kötülük dâhil olmak üzere her şeyin Allah tarafında yaratılmış olması Mutezile akımı tarafından kabul edilebilir bir görüş değildir. Çünkü yeryüzünde bulunan hırsızlık, zina, cinayet ve genel olarak birçok kötülüğün kaynağında insan iradesi yatmaktadır. Eğer bütün fiillerin yaratıcısının Allah olduğu ileri sürülürse zulüm ve günahların da faili şüphesiz Allah olmuş olacaktır. Bu durumda ne cezanın ne de mükâfatın hiçbir anlamı kalmayacaktır.⁷⁰ Eş'ariler tarafından insan iradesiyle yapılan günahların Allah'a isnat edilemeyeceğini göz önünde bulunduran Mutezile bu noktada Eş'arilerin çelişkiye düştüklerini iddia etmektedirler. Çünkü insan kaynaklı kötülüklerin Allah'a isnat edilmesi Onun da insan gibi zalim olması anlamına geleceğinden kabul edilemez bir görüş olacağı açıkça ortadadır. Fakat Allah bütün eylemlerin failidir ancak zalim değildir demek, Allah zulmün failidir ancak zalim değildir demek gibi bir çelişki ortaya çıkaracaktır. Bu nedenle Mutezile kesp teorisini kabul etmeyerek insanın kendisine ait bir iradesinin olduğunu ve sebep olduğu kötülüklerde bağımsız bir etken olduğunu savunmaktadır. Sonuç olarak, Mutezile'ye göre insan sahip olduğu irade sayesinde kendi fiillerini kendisi yaratmaktadır ve Allah bu fiillerin yaratılmasında insana müdahale etmemektedir.⁷¹ Bu durumda iyilik ve kötülük penceresinden bakıldığı zaman Eş'ari kelamcıları, kadercilik anlayışlarıyla, kötülüğe rıza göstermekten başka çare olmadığını savunurlar.⁷²

⁶⁸ Çağrııcı Mustafa, “**Adalet**”, D.Ğ.A, c. I, s. 341.aktaran Nazim Mustafayev age.s.31

⁶⁹ Ay Mahmut, “**Eş'arilik/Eş'ariyye**”, Felsefe Ansiklopedisi, Ebabil Yayınları, Ankara 2007, c. V, s. Aktaran Nazim Mustafayev age s.31

⁷⁰ Şe'rani, Ebul Hasan, **Şerh-i Farsi Tecrid-ul İtikat**, İslamiyye Yayınları, Tahran,1393, s.421

⁷¹ Kâdî Abdülcebâr, **Mu'tezile'nin Beş İlkesi: Şehru'l-Usûli'l-Hamse II**, Çev. İlyas Çelebi, TYEK, İstanbul, 2013, s.44 aktaran Uğur AK, age,s. 103

⁷² Zehra Vahapoğlu Bindsen, age, s. 90

Kötülük konusunun insana ait fiil ve eylemlere sınırlı olmadığı açık bir gerçektir. Fakat kelimcilerin sadece insan eylemlerini göz önünde bulundurarak iradî kötülükleri tartışmaları filozoflar tarafından yetersiz görülmüş, genel bir bakışla doğal ve iradî kötülükleri birlikte yorumlama ve teodise etme yoluna gitmişlerdir. Böylelikle felsefenin İslam dünyasında yayılması neticesinde yeni sorular üretilerek problemin gelişmesine ve genişlemesine neden olmuştur. Bu anlamda İslam filozoflarının görüşlerine kısaca şöyle değinebiliriz.

Fârâbî (ö.950): Bu alanda ilk adını anmamız gereken filozof Fârâbî'dir. İslam felsefesinde ilk olarak kötülük konusuna dikkatleri çeken Fârâbî, kötülük problemini detaylı olmasa da ana hatlarıyla ele alan en belirgin filozoftur. O, varlık âleminde kötülüklerin ne olduğu, kısımları ve nasıl meydana geldiği gibi konularda fikir yürüterek, kötülük denilen şeyin aslında insanın eylemlerinden kaynaklandığını ileri sürmüş ve kötülüğü "şekavet" veya "bedbahtlık" olarak yorumlamıştır. Bununla birlikte kötülük karşısında, iyilik kavramının da aslında "saadet" ve "bahtiyarlık" ile eş anlamlı olduğunu beyan etmiştir.⁷³ Fârâbî'nin varlık âleminde kötülük olmadığını ileri sürmesi var olan bütün kötülüklerin insanın iradî eylemlerinden kaynaklandığını iddia etmesi Augustinus'un (ö.430) kötülüğü insanın hatalarının bedeli⁷⁴ diye tanımlamasına benzediğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla daha öncede beyan edildiği gibi, bazı filozoflar tabiatla ve eylemde olmak üzere iki kısma ayırdıkları kötülük kavramını Fârâbî bu açıklama ile reddetmektedir. Fakat Fârâbî insan eylemlerinde iki farklı yönden kötü sayılabileceği üzerinde durarak; ilk olarak zina, gıybet, hırsızlık, yalan gibi zatında kötü olan eylemler; İkinci olarak, zahirde kötü olmasa da sonuç itibariyle kötü sayılan eylemler olduğunu beyan etmiştir. Yani Fârâbî'ye göre âlemde kötülük denen bir şey yoktur. Bu yüzden âlemde bulunan hiçbir şey kötü değildir. Kötülük iki kısımdır birincisi saadetin karşılığı olan şekavet, diğeri ise insanı o şekavete götüren vesilelerdir."⁷⁵ Bu durumda insanın karşısına çıkan bütün olaylar eğer kendi iradesi dışında ise acı ve hüznün verici olsa bile insan için iyilik ve saadettir. Bu bakış açısı ile Fârâbî, hayrı da kötülükler gibi iki kısma ayırarak bir kısmını zatî olarak iyilik olanlar

⁷³ Nasri Abdullah, **Suret bendihaye Meseleyi Şer**, Amuze Haye Felsefeye İslami Dergisi, sayı 12 yıl 1392, s.121

⁷⁴ Augustinus., **İtirafılar**. (Çev.: Dominik Pamir), Kaknüs Yayınları. İstanbul 1999. aktaran Zehra Vahapoğlu Bindedes, age.s.82

⁷⁵ Fârâbî, Ebu Nasr, **Fusul-un Munteziatun**, Mektebet-ul Zehra Yayınları, Tahran, 1405; s. 80

ve ikinci kısmını ise iyilik ile sonuçlanan şeyler olarak belirlemiştir. Bu durumda insanın karşılaştığı olaylar zahirde kötü dahi olsalar eğer iyilik ile sonuçlanırsa iyilik kapsamına girecektir.⁷⁶ Sonuç olarak, Fârâbî kötülük konusunu şöyle çözümllemiştir. "Kötülük insanın iradî eylemlerinden kaynaklanan ve bazen zatî ve bazende sonuçsal olarak kötü olan şeylerdir."⁷⁷

Fârâbî, tabîî kötülüğü kabul etmeyen optimizminin sebebi de, sudur anlayışına dayalı ontolojisinde yatmaktadır. Her şeyin ilk sebebi, mutlak iyilik olan Tanrı olduğuna ve tüm varlıklar liyakat ve adalet içinde Ondan sudur ettiğine göre, doğanın hiçbir yerinde gerçekte iyilik özelliği taşımayan salt kötülük olamaz. "Âlemlerdeki iyiliğe gelince," der Fârâbî, "O, İlk Sebep'tir ve herşey O'na bağlıdır; bir başkasının varlığı da, O'na bağlı olana bağlıdır... ve her ne olursa olsun, bu bağlılıklar (el-levâzım) zinciri, sonuna kadar, böylece devam eder (gider), çünkü bunların hepsi, liyakatte, bir nizam ve adalete göredir. Liyakat ve adaletten (dolayı) meydana gelenin ise, hepsi iyidir."⁷⁸ Görüldüğü gibi Fârâbî, tabîî kötülüğü var saymaz. Ona göre bizim tekil olarak değerlendirdiğimiz bir olay, genel değerlendirildiğinde karşımıza faydalı olarak çıkmaktadır. Ahlâkî kötülük ise insanın maddî beden sahibi oluşu ve irade sahibi oluşundan kaynaklanmaktadır⁷⁹ Ama Fârâbî el-Siyaset-ul Medeniyye kitabında önceki görüşünün aleyhine, semavî cisimlerin bazen kötülük sayılabileceğini beyan etmektedir.⁸⁰

İbn Sînâ: Kötülük problemini ele alıp inceleyen filozoflardan biri İbn Sînâ 'dır. O, Fârâbîden sonra kötülük problemini nicelik ve nitelik olarak genişletmiş ve farklı açıklamalar ile bu problemi çözme çabasına girmiştir. "Sistemini büyük çapta Fârâbî sistemi üzerine kuran İbn Sînâ, Fârâbî'den önce Aristoteles ve Yeni Platonculuktan etkilendiği de açıktır. Ancak bu etkilenme, adı geçen felsefî akımların sonuçlarına sadık olmayan bir etkilenmedir. Bu etkilenme onu, bir tekrara değil, bağımsız bir felsefî sisteme yöneltmiştir"⁸¹ O, kötülük ve İlahî adalet hakkındaki şüphelere odaklanarak Allah'ın inayet sıfatı gereği mutlak kemal ve iyilik olması ile kötülük probleminin nasıl

⁷⁶ Fârâbî, Ebu Nasr, **Fusul-un Munteziatun**, s. 81

⁷⁷ Fârâbî, Ebu Nasr, **Fusul-un Munteziatun**, s. 80

⁷⁸ Yaran, age, s. 135

⁷⁹ Uğur ak, age, s 41

⁸⁰ Fârâbî, **Kitab-us Siyaset-ul Medeniyye**, s.79

⁸¹ Nazim Mustafayev age s.73

bağdaşabileceğini asıl tartışma konusu yapmıştır. İbn Sînâ en-Necat⁸² ve Eş-Şifa adlı eserlerinin İlahîyat bölümlerinde "İlahî İnayet ve Kötülük Probleminin İlahî Kazaya Dâhil Olma Şekli"⁸³ başlığı adı altında konuyu ele alarak daha sonra gelecek olan Sühreverdî, Molla Sadrâ gibi önemli filozofların aynı doğrultuda görüş bildirme zeminini oluşturmuştur. Ona göre, genelde iyiliğin hâkim olduğu bu âlemde kötülük, gül ağacındaki diken mesabesindedir. Kötülük kemalin yokluğu (ademu'l-kemal) dur. Onun kendi başına duran "salt" bir varlığı yoktur; çünkü kötülükle yakın alakası olan maddenin (onun çeşitli formlar almaya, durmadan değişmeye, dağılıp yok olmaya müsait durumlarının) varlığı, zaten müstakil bir varlık değildir.⁸⁴ İlahî inayeti; âlemin mümkün olabilecek en kamil şekilde yaratıldığı anlamında kullanan İbn Sînâ da bu delil, kötülüğün yaratılışta Allah'ın mutlak iyilik sıfatı ile çelişmediğini ve varlık olarak kötülüklerin âlemde yer bulamayacağını ispatlama yoluna gitmiştir.⁸⁵ Bu konuda İbn Sînâ'nın şu düşüncelerini kısaca özetleyebiliriz;

- 1- Kötülük yokluktur bunu zatî yokluk ve arızî yokluk diye iki kısma ayırmak mümkündür.⁸⁶
 - 2- Kötülük ay altı âlemde bulunmaktadır.⁸⁷
 - 3- Hayra ulaşmak için arızî kötülüklerle katlanmak gerekmektedir.⁸⁸
 - 4- Nizam-ı Ahsen'de arızî olarak görülen kötülükleri terk etmek, gerçekte iyilikleri terk etmek anlamına geldiği için daha büyük kötülüklerle sebep olacaktır.⁸⁹
 - 5- Âlemde arızî kötülükler çok görülmektedir, ancak çoğunlukta değildir. İyilik her zaman kötülüklerle galip gelmiştir. Fakat ilim, güzellik gibi ikinci türden yetkinlikler (kemalat-ı saneviyye) çoğunlukta olsa da çoğunluk sayılabilecek kötülükler değildir. Zira çoğunluk sayılabilecek kötülükler ilk yetkinlikler (kemalat-ı evveliyeye) için geçerlidir.⁹⁰
- 6- İyilik, direk Allah'ın irade ettiği ve Onun Mutlak İyilik olan zatından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda kötülük, o iradeye arızî olarak ortaya çıkan şeydir.

⁸² İbn Sina, **En-Necat Minel Ğark Fi Bahr-ul Zelalat**, Daneşgah-ı Tahran Yayınları, Tahran, 1379 h.ş; s. 668

⁸³ İbn Sina, **El-şifa (İlahîyat)**, s. 414

⁸⁴ Yaran, age, s.135

⁸⁵ İbn Sina, **El-şifa (İlahîyat)**, s.414

⁸⁶ İbn Sina, **El-şifa (İlahîyat)**, s.416

⁸⁷ İbn Sina, **El-şifa (İlahîyat)**, s.417

⁸⁸ İbn Sina, **El-şifa (İlahîyat)**, s.417

⁸⁹ İbn Sina, **El-şifa (İlahîyat)**, s.418

⁹⁰ İbn Sina, **El-şifa (İlahîyat)**, s.422

Yani kötülük yokluk ve eksiklik olduğundan dolayı failin fiilinden ortaya çıkmaz ve bu eksikliğin sebebi maddedeki kapasite yetersizliğidir.⁹¹

Allah'ın mutlak iyilik olması ile birlikte arızî kötülüklerin de var olduğunu kabul eden İbn Sînâ kaza ve kadere kötülüklerin dâhil olmasını ilk irade olarak değil de kaçınılmaz sonuç şeklinde kabul etmektedir. İnsanların şehvet ve gazap sıfatlarına rağmen çoğunun kurtuluşa ereceğini ve kurtuluşun çeşitli kısımlarının olduğunu açıklayarak çoğu insanın hüsrana uğramasının Allah'ın bağışlama ve kerem sıfatı ile uyuşmadığını belirtmektedir.⁹²

İbn Sînâ, Talikat adlı kitabında Allah'ın ilim, kudret ve hikmet sıfatlarını göz önüne alarak bu âlemin hiçbir eksiklik veya yanlışlık içermediğini bu doğrultuda tabîî afetlerin madde âleminin bir gereği olarak kabul edilmesini, sonuç olarak bu âlemden daha üstün bir âlem yaratılamayacağını ifade etmektedir.⁹³

Sühreverdî (ö. 1191): İşraki felsefenin kurucusu Sühreverdî, iyilik ve kötülük konusunu kaza ve kader konusuyla birlikte ele almış ve genelde İbn Sînâ'nın bakış açısı ile konuya yaklaşmıştır. Bu konuyu ilk olarak Telvihat'ın, altıncı ve yedinci bölümlerinde işlemiştir.

Sühreverdî, varlığı nur'a ve yokluğu karanlığa eş tutarak "nurun kaynağının Tanrı, karanlığın kaynağının madde olduğunu belirtir. Bu durumda ışık iyiliğin simgesi, karanlık ise kötülüğün simgesidir.⁹⁴ Sühreverdî, kötülüğün Tanrı'dan sâdır olmadığını, vasıtalarla cismanî dünya da var olduğunu dile getirir. Ayrıca ona göre bu dünya daki iyilikler kötülüklerden daha fazladır. Karanlık nura meyleder, insan da bedeninin karanlığından Tanrı'nın nuruna yaklaşmayı amaçlar.⁹⁵ Kötülük konusunun yokluktan kaynaklandığı, hayrın her zaman kötülükten daha çok olduğu, insanların çoğunun iyilik ve kurtuluş ehli olduğu gibi konulara bakıldığında iki filozof arasında göze çarpan benzerlik, Sühreverdî'nin İbn Sînâ'dan ne denli etkilendiğini göstermektedir. Fakat Sühreverdî'nin bir buluş olarak kötülük problemine kattığı teodise niçin Tanrı

⁹¹ İbn Sina, **El-şifa** (İlahîyat), s.422

⁹² Nasri Abdullah, **Suretbandihaye Meseleyi Şer**, agm, s.117

⁹³ İbn Sina, **el-Talikat**, Mektebetu İlan –ul İslami yay., Beytru, 1404 h., s.62

⁹⁴ Şemsuddin Şehrezuri, **Şerh-i Hikmet-ul İşrak**, mutaliat ve tehkikat ferhengi yay., Tahran 1372, s . 149

⁹⁵ Uğur ak, age, s 45

kötülüksüz bir âlem yaratmadı sorusuna köklü bir cevap olarak ele alınabilir. O, madde âlemine zıtlıkların hâkim olduğunu ve bu kaideden iyilik ve kötülüklerin müstesna olmadığını öne sürerek İlahî feyzin devamı için bu zıtlıkların gerekli olduğunu beyan etmiştir. Bu durumda kötülükleri istememek iyilikleri de istememek anlamına gelecektir. Bu, yani sükûn, hareketsizlik, İlahî feyzin kesilmesi ve her türlü yetkinliğin duraklaması anlamına gelecektir. İlahî feyzin duraklaması aklî olarak imkânsızdır.⁹⁶ Bu güçlü cevaptan sonra kötülükleri maddenin zatî özelliklerinden sayan Sühreverdî kötülüklerin olmadığı bir âlem maddenin olmadığı bir âlem anlamına gelecektir sonucuna varmaktadır. “Hiçbir zaman bir şeyin zatına ait olan özellik ondan sökülüp alınamaz. Zira suyun rutubetli oluşu veya ateşin yakıcılığı onların zatî özelliklerindendir. Bu durumda sudan rutubeti ve ateşten de yakıcılığı almak onları su ve ateş özelliklerinden çıkarmak anlamına geleceğinden imkânsızdır.”⁹⁷

Bununla beraber Sühreverdî felsefesinde, Nurların nuru, karanlıkların olmadığı varlık, İlahî zatın mutlak iyilik oluşu gibi konu başlıkları ve bu doğrultuda gnostizmin düştüğü düalizmden kurtulmak için çaba gösterdiği ve âlemde iki güç veyaratılış kaynağının olmadığını ispatlama peşinde olduğu açıkça göze çarpmaktadır.⁹⁸

Sühreverdî'nin kötülük konusundaki yaklaşımlarını şöyle özetleyebiliriz;

- 1- Kötülük ve şekavet (bedbahtlık) ikisi de zulmet (karanlıklar) âlemine aittirler. Bunlarda mahiyet âleminin kaçınılmaz gereğidir⁹⁹
- 2- Nurların nurunda (mutlak nur) asla kötülük ve zulmet bulunmaz. Madde âleminde bulunan kötülüklerin kaynağı nurdaki yoksunluktur ve bunun da sebebi maddenin kapasite yetersizliğidir.¹⁰⁰
- 3- Muhtaçlık (eksiklik) ve karanlık her ikisi de ma'lullarda bulunan mahiyetin özellikleridir ki asla onlardan ayrılmazlar.
- 4- Bu âlemde arızî kötülükler az, iyilik çoğunluktadır, âlem bu haliyle bile en üstün ve mükemmel bir düzene sahiptir, arızî kötülükleri tamamen bu âlemden ayırmak asla mümkün değildir.¹⁰¹

⁹⁶ Sühreverdî, Mecmuayı **Musennifatı Şeyhi İsrâk**, c.1 s.466

⁹⁷ Sühreverdî, Mecmuayı **Musennifatı Şeyhi İsrâk**, c.1 s.467

⁹⁸ Sühreverdî, Mecmuayı **Musennifatı Şeyhi İsrâk**, c.4 s.8

⁹⁹ Sühreverdî, Mecmuayı **Musennifatı Şeyhi İsrâk**, c.2 s.235

¹⁰⁰ Sühreverdî, Mecmuayı **Musennifatı Şeyhi İsrâk**, c.2 s.235

¹⁰¹ Sühreverdî, Mecmuayı **Musennifatı Şeyhi İsrâk**, c.2 s.235

- 5- Zorunlu Varlık mutlak iyiliktir ve ondan sadır olan her şey de iyilikten başka bir şey değildir. Kötülükler yokluk oldukları için faile ihtiyaç duymazlar ve bazen faile isnat edilmeleri arızîdir. Bu alanda Mecusilerin kötülüklerin yaratılması konusundaki iddiaları geçersizdir.¹⁰²
- 6- Melekût âleminde kötülük bulunmaz ancak su ve ateş gibi madde âleminde iyilik, kötülükten daha fazladır.
- 7- Eğer madde de melekût âlemi gibi salt iyilik olsaydı o zaman madde olmazdı.
- 8- İnsanların çoğunda görülen şehvet ve gazaba uyma ve ahiretten gafil olma konusunda bilinmelidir ki insanlar üç kısımdır. Birinci kısım mutluluğa ulaşanlar, ikinci kısım orta yolu tutanlar ve üçüncü kısım aşağı seviyede olanlardır. Bu kısımların ilk ikisi üçüncüden daha fazla olduğundan iyilik ve kurtuluşa erenler diğerlerinden daha fazla olacaktır.¹⁰³
- 9- Somut varlıklar, zıtlıklar ile oluşmaktadır. Eğer bu zıtlıklar olmasaydı İlahî feyzin devamı da somut âlemde mümkün olmayacaktı. Her ne kadar bu zıtlıklar bazen kötülüklerin oluşmasına sebep olsa da bu kötülükler tikel olarak kötüdürler, tümel olarak bakıldığında onların kötü olmadığı görülecektir.¹⁰⁴

Gazzâlî (ö.1111): İslam dünyasının önemli düşünürlerinden biriside Gazzâlî'dir. Kötülük probleminin en önemli teodiselerinden olan Nizam-ı Ahsen düşüncesini "limmi"¹⁰⁵ delil ile aklî temeller üzerine oturtan Gazzâlî, Molla Sadrâ, İbn Arabî, Kutbuddin Şirazî gibi birçok düşünürün de dikkatini çekmiştir.¹⁰⁶ Gazzâlî Allah'ın sıfatlarını göz önünde bulundurarak bu âlemin olabildiğinin en üstünü olduğunu ve bu görüş dışında düşünülebilecek farklı görüşlerin Allah'ın sıfatlarına ters düşeceğini "limmi" delil ile ispatlama yolunu gitmiştir. Onun bu konudaki istidlali şöyledir; "Eğer bu âlemde daha iyi bir âlem düşünülebilseydi ve Allah o âlemi yaratmasaydı, bu yaratmaması ya bilgisizlikten ya güçsüzlükten ya da cimrilikten kaynaklanırdı, bunlar mümkün olmadığından, bu âlemde daha üstün bir âlemin düşünülmesi de mümkün

¹⁰² Sühreverdî, Mecmuayı **Musennifatı Şeyhi İsrâk**, c.4 s.78

¹⁰³ Sühreverdî, **Mecmuayı Musennifatı Şeyhi İsrâk**, (pertovname) c.3 s 61

¹⁰⁴ Sühreverdî, Mecmuayı **Musennifatı Şeyhi İsrâk**, c.1 s.466

¹⁰⁵ Tümden gelim veya sebepten sonuca doğru gitme.

¹⁰⁶ Talibi Çari, Muhammet Cevat, **Teammuli Ber Nizamı Ahsen Ber Hikmeti Mutaaliye**, Marifeti Felsefi dergisi, yıl 8, sayı 2,1387, s.78

değildir.¹⁰⁷ Bu felsefî teodiseye birde kalamî teodise ekleyerek kötülük konusunu görecelilik kaidesi altında ele alan Gazzâlî kötülüklerin nisbî olarak insanlara göre değişebileceğine "Belki dünyalıktaki eksiklikler, ahirette bir yetkinliktir... Zira gece olmasa, gündüzün; hastalık olmasa, sıhhatin; Cehennem olmasa. Cennetin kadri bilinmezdi."¹⁰⁸ cümleleriyle yorumlamıştır.

İmam Gazzâlî, âlemde var olan bu düzenin aksi olsaydı, âlemdeki nizamın bozulacağını dile getirmektedir. Buradan hareketle o, bu âlemin bulunduğu halden daha iyi olmasının mümkün olmadığı neticesine ulaşır. Gazzâlî'ye göre "Hiçbir merhametli kimse yoktur ki belaya uğrayan, acı çeken, işkence gören ve hasta olan birini görüpte gücü yettiği kadarıyla bunları gidermekte acele etmesin. Tanrı, her talihsizliği giderebilir, tüm yoksullukları ve acıları tersine çevirebilir, her türlü hastalığı, felaketleri ve afetleri yok edebilir. Kaldı ki dünya bütün bu hastalık, sıkıntı ve felaketlerle dolup taşmaktadır. Tanrı bunların hepsini ortadan kaldırmaya muktedirdir. Ancak O, kullarını bela ve felaketlerle mücadele etmesini murad eder." Tanrı'nın kullarını başbaşa bıraktığı bu mücadele sahnesinin hikmeti, her canlının kolayca idrak edebileceği bir şey değildir."¹⁰⁹

Molla Sadrâ (ö.1641): Sadrâ, İslam filozofları arasında kötülük problemini etraflıca ele alan ve birçok yeni görüş ve delil ortaya koyan nadir filozoflardan biridir, diyebiliriz. O, bu konuya temel eseri olan Esfar kitabının 7.cildinde¹¹⁰ ve Şevahid-ul Rububiyye¹¹¹, Mecmuat-ul Resail Tis'e¹¹², Mefatih-ul Gayb¹¹³ ve Şerh-u Usul-i Kafi¹¹⁴ kitaplarında farklı açılardan farklı başlıklar altında incelemiştir. Dört sefer (yolculuk) kitabının üçüncü yolculuğunda yani "haktan halka" (Yaratandan yaratılanlara) kısmının sekizinci durağında Allah'a ait olan "İnayet" sıfatında kötülük problemini ele alarak incelemiştir. Sadrâ'nın ortaya koyduğu Hikmetü'l-müte'âliye ekolünün temelini

¹⁰⁷ Talibi Çari, Muhammet Cevat, agm., s.78

¹⁰⁸ Yaran, age, s.156

¹⁰⁹ Mustafayev, age, s. 93

¹¹⁰ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c. 5 s.262 ve c.7, s.55

¹¹¹ Molla Sadra, *Şevahid-ul rububiyye fi menahic-il sulukiyye*, el-Merkez-il Camia yay., Meşhet,1360 h., s. 148

¹¹² Molla Sadra, *Mecmuaye Resail-i Tis-e*, Tahran, Müesseseyi Nur,1302 h.ş; s. 172

¹¹³ Molla Sadra, *Mefatih-ul Gayb*, Tahkikat-ı Ferhengi Yayınları, Tahran, 1363h.ş., s.151'den sonra; Şeytan'ın sesveseleri kısmında

¹¹⁴ Molla Sadra, *Şerh-i Usul Kâfi*, Ulum İnsani yay., Tahran, 1383 h., c.1, s.400

oluşturan "varlığın asıllığı", "varlık hiyerarşisi (mertebeleri)", "varlık-u Rabit", "akıl ve makul bütünlüğü" gibi ilkeler çerçevesinde kötülük problemini ele aldığını söyleyebiliriz. O, kötülükleri nefret edilen, canlının tabiatı ile uyuşmayan şeyler olarak nitelendirerek iki kısım kötülük olduğunu ve bunlara ıstılahta tam yokluk (lesyeyi tamme) ve kısmî yokluk (leyseyi nakise) olarak belirlemiştir.¹¹⁵

Her mümkün varlığın metafizik kötülük içerdiğini savunan Sadrâ, her varlıkta aynı seviyede kötülük olmadığını varlık mertebesi Allah'a yaklaştıkça kötülüklerin azaldığını uzaklaştıkça kötülüklerin çoğaldığını ileri sürmüştür. Hiç şüphesiz bu bakış açısı varlığın asıllığı ve hiyerarşi varlık yapısı ilkesinden kaynaklanmaktadır.

Tanrı'nın inayet sıfatını yaratılış âleminin yetkinliği konusunda en önemli delil olarak öne süren Sadrâ, bu delile dayanarak âlemde Zorunlu Varlıktan kaynaklanan kötülüklerin olamayacağını ve bütün kötülüklerin yaratılıştan sonra ortaya çıktığını beyan etmiştir. Esfarın ikinci cildinde, Allah'ın mutlak iyilik oluşu ile kötülüklerin ortaya çıkışı arasındaki çelişkiyi konu ederek tabiat âleminde ortaya çıkan afet ve belaların varlıkların mahiyetlerindeki çakışmadan ortaya çıktığını belirterek düalizm şüphesine de yanıt vermektedir.¹¹⁶

Sadrâ, Usul-u Kafi kitabının birinci cildinde kötülüklerin yokluk olduğunu ilk olarak kabul etmiş, hiçbir varlığın varlık olarak kötülük olamayacağını vurgulamıştır. Başka varlıklarda yokluğa sebep olan tabiî afetleri mecazî veya arızî kötülük kabul eden filozof canlıların bedenlerinde bulunan ağrı, sızı gibi idrakî kötülüklere gelince uyumsuz idrakler diyerek varlık sınıfına koymuştur.

Sadrâ, kendisinden önceki filozoflar gibi kötülüklerin yokluk olduğunu kabul ettiğinden yokluğun kısımları kötülüklerinde kısımları sayılacaktır. Bu durumda yokluk ya mutlak ya da mukayyettir. Mutlak kötülük, zatında hiçbir varlığı olmayan ve tasavvur edilemeyen kötülük türüdür. Fakat mukayyet kötülük, zatında yokluk olmasına rağmen bir varlığın yokluğunu temsil ettiği için zihinsel olarak varlık sayılabilir. Sadrâ buna yokluk-i meleke ismini koymuştur.¹¹⁷ Bu yüzden herhangi bir şeyin olmamasını

¹¹⁵ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7, s. 57

¹¹⁶ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.3, s. 352

¹¹⁷ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.2,s. 108

tasavvur etmek onu varlıkmiş gibi tasavvur etmeye sebep olmaktadır.¹¹⁸ Bir yokluk iki şekilde varlıklarda görülebilir ya onların cevherlerindeki yokluk ya da cevhere ait bir yetkinlikteki yokluk şeklindedir.¹¹⁹

Şevahid-ul Rububiyye kitabında bütün kötülüklerin heyuladan kaynaklandığını ve varlığın nur ve yoklukların zulmet olduğunu Tanrı'nın ilk olarak nur ve iyilik irade ettiğini ve cisimlerin heyulasının kötülüklere sebep olduğunu ve bu sonucun da İlahî rahmet ile örtüşmediğini beyan etmektedir.¹²⁰ Âlemin bir bütün olduğunu ve bütün olarak ele alınması gerektiğini vurgulayan Sadrâ, birçok kötülük zannedilen şeylerin cüz'i bakıştan kaynaklandığını savunmuştur. Bu alanda çeşitli eserlerinde kötülük konusunu işleyen Sadrâ bu başlıklar altında konuları ele alarak, konuyu hem delillendirmekte hem de savunmaktadır. O başlıklara şöyle işaret edebiliriz:

1. İlahî inayet ile kötülüklerin uyuşmazlığı.
2. Kötülüklerin yokluk ve yitkinlik olduğu.
3. Kötülüklerin yaratılışa arızî olarak faile ihtiyacı olmadığı.
4. Kötülüklerin kısımları.
5. Kötülüklerin kaynağı.
6. Kötülüklerin tabiattaki konumu.
7. İlahî kaza ve kadere Kötülüklerin dâhil oluş şekli
8. Canlılarda bulunan ağrı, sızı gibi idrakî kötülüklerin uyumsuz iradî olarak varlığa çıkması.
9. Yaratılışın en yetkin şekilde yaratılması ve kötülüklerin arızî oluşu
10. Kötü olarak bilinen şeylerin aslında kötü olmadığı.
11. Düalizmin şirk olduğu, âlemde iki farklı yaratıcının bulunmayacağı.
12. Varlık âleminin ilk iradeyle yaratıldığı ve yoklukların daha sonra ikinci iradeyle kaçınılmaz olarak ortaya çıktığı.¹²¹

Bu konulara ek olarak birçok konu dolaylı olarak incelenmiş ve şüphelere cevap arama çabası gösterilmiştir.

¹¹⁸ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.9,s.362

¹¹⁹ Molla Sadra, *Şerh-i Usul Kâfi*, 1366 h., c.1 s.413-415

¹²⁰ Molla Sadra, *Şevahid-ul rububiyye fi menahic-il sulukiyye*, s.230 -232

¹²¹ Bu konular birçok eserinde işlense de en önemli ve geniş olarak bkz. *Esfar* c.7 s.55...

1.3. Teodisenin Tanımı Tarihçesi

Allah niçin kötülüğü yarattı? Ya da niçin varlık âlemi de kötülüklerin oluşmasına izin verdi? Soruları karşısında ortaya çıkan savunmanın adı olan "teodise" problemi, «Theo» (Tanrı) ve «Dike» (adalet, hüküm, yorum) anlamına gelen Yunanca iki kelimeden oluşmuştur. Semavi dinlerin takipçileri tarafından ortak savunma yöntemi olan teodise, İslam düşüncesinde "İlahî adalet" kavramı ile eşleştirilebilir.¹²² Ortaya çıkış tarihi 18.yy.'a dayandırılan bu kavram genellikle **Leibniz'e** atfedilir. O, bu unvanla kaleme aldığı kitabında Allah'ın kötülöklere izin vermesinin nedenlerini araştırarak delilleri ile yorumlamaya çalışmıştır. Ancak her yorumun teodise olamayacağını öne süren James Clerk (1831- 1879) teodisede, Tanrıyı savunmak için sunulan delillerde üç şartın olması gerektiğini öne sürerek 1-İkna edici olmazsa, 2-Aydınlatıcı olmazsa, 3- Allah'ın sıfatlarıyla uyumlu olmazsa teodise sayılamayacağını vurgulamıştır.¹²³

Teodise kavramı "Pratikte, bazen hem kötölük problemi hem de onunla ilgili çözüm girişimlerinin sistematik bir incelenişinden oluşan bütün bir 'konu'nun genel adı, bazen de daha dar anlamda, kötölük problemi karşısında öne sürölmü özel bir 'çözüm' anlamında kullanılabilmektedir."¹²⁴

İslam literatüründe "İlahî adalet" terimi ile Tanrı'nın zalim olmadığını ve âlemdede bulunan kötölüklerin İlahî makamdan kaynaklanmadığını savunan ve geçmişi teodise kavramından çok daha eskiye dayanan bu kavram her ne kadar yöntem farkına sahip olsa da ortak hedef olarak Tanrı'yı eksikliklerden tenzih etmek olduğu söylenebilir.

Daha öncede söylediğimiz gibi ilk kez Leibniz tarafından ortaya atılan bu kavram Hristiyan dünyasının kötölükler karşısında Tanrıyı haklı çıkarmak, savunmak, gaye ve hedefini anlamak için bir yandan ateistlerin şüphelerini yanıtlamak diğere yandan teistlerin inançları doğrultusuna karşılaştıkları şüphelere mantıksal cevaplar vermek için ortaya atılmış bir savunma türü olarak algılanabilir. Leibniz, teodise adlı kitabını Pierre

¹²² Nasri Abdullah, **Suretbendihaye Meseleyi Şer**, Amuze Haye Felsefeye İslami Dergisi, sayı 12 yıl 1392,s.138

¹²³ Hosrevi Serşeki, Mehdi, **Tebyin didgah Kenneth j. Surin der Negd didgahhaye teodise ha**, Edyan ve Mezahip ün.v. Yök.lisans tezi,1396, s.27

¹²⁴ Yaran, age., s.79

Bayle'ye (1640-1706) cevap olarak Fransızca yazmış ve 1710 yılında Amsterdam'da yayınlamıştır. Leibniz tarafından çok zeki diye övgüyle söz ettiği Bayle, birçok inanç değiştirip farklı mezheplere geçiş yapmış ve sonunda şüpheciliği nedeniyle öğretim üyeliği yaptığı Rotterdam üniversitesinden atılmıştır. "Tarihsel ve eleştirel sözlük" kitabını yazan Bayle tarihî ve felsefî düşünceleri eleştirdi. Bunun üzerine Leibniz Tanrı'nın yetkinliği, irade özgürlüğü, yetkin âlem konuları hakkındaki görüşlerini bu kitapta Bayle karşısında kâleme aldı. Leibniz, kaleme aldığı bu eserde Tanrı'nın yetkin sıfatlarını ispatlamış ve bu konudaki şüphelere cevap vermiştir, Ona göre, inançlı insan sadece Tanrı'dan korkan değil aynı zamanda O'nu seven kimsedir. Zira bu sevgi insanın hayırlı işler yapmasına ve başına gelecek her şeye razı olmasına sebep olacaktır. Leibniz'e göre, Tanrı'ya karşı bütün tenkitler, Onu tanımamaktan, adaletini ve rahmetini anlamamaktan kaynaklanmaktadır, bu yüzden teodisesinde Tanrı'nın sıfatlarının doğru anlaşılması ve O'nun sonsuz irade, ilim ve hikmetinin ne anlama geldiğinin doğru bilinmesi için çaba göstermektedir. Bir giriş ve iki bölümden oluşan teodise kitabında kötülük problemi üzerinde durarak görüşlerini çeşitli argümanlarla temellendirmeye çalışmıştır.

- 1) Tanrı adil, iyiliksever, azametli, kudretli ve bağımsızdır.
- 2) Bütün varlıklar Tanrı'ya bağılıdır fakat Tanrı günahları yaratmamıştır.
- 3) Kötülük yokluktur.
- 4) Tanrı Ahlâkî kötülükleri irade etmemiştir sadece oluşması için izin vermiştir.
- 5) Tanrı'nın kötülöklere ve günahlara izin vermesi, O'nun yüce makamına zarar ve ziyan getirmemektedir.

Bu konuları hakikate ulaşmak için yazdığını açıklayan Leibniz, birçok filozofun görüş bildirdiği önemli bir zemin oluşturmuştur.¹²⁵

Leibniz, aynı dönemde yaşadığı veyazılarıyla etkilediği düşünürlerden **Nicholas Malebranche (1638-1715)**, Leibniz'le olan fikir yakınlığı ve teodise yöntemlerinde ortak görüşlere sahip olmaları, Katolik dindarlıklarından kaynaklanmaktadır. **Malebranche**'ın akla gereğinden fazla önem verdiği bazıları tarafından eleştirilse de teodisesinde Tanrı'dan başka etkenin olamayacağını, bütün bilgilerin Tanrı'dan

¹²⁵ Rızai, Miher, **Teodise ve Adl-ı İlâhî**, sohreverdi yayınları,1383, Tahran, s.68-69.

kaynaklandığını, insanların fiil ve eylemlerinde etkin olmalarının bir hayal ürünü olduğunu vurgulamıştır.¹²⁶

Christian Wolff (1679-1754), Leibniz'in takipçilerinden birisiydi ve onun görüşlerini sistematik bir şekilde toparlayarak üniversitelerde okutulması için basit ve akıcı bir yazıya döktü ve bu yüzden uzun bir süre Alman eğitim sistemi Leibniz'in fikirleri etkisinde gelişmiştir.

David Hume (1711-1776), Leibnizden sonraki kuşağa ait bir filozof olarak kötülük konusunun çözümlenemez bir sorun olduğunu ve Tanrı'nın mutlak iyilik olmasıyla varlık âlemindeki kötülüklerin uyuşmadığını ileri sürerek Leibniz'in her şey güzeldir ve sorun Tanrı'nın sıfatlarının doğru tanınmamasındadır doğrultusundaki teodisesine yönelik itirazına ve bu teodisenin kötülük problemini cevaplamada yetersiz olduğuna işaret etmektedir.

Immanuel Kant (1724- 1804), Leibniz'in teodisesinde "yeterli neden"¹²⁷ savına karşı insanın özgür iradesi ile çeliştiği için karşı çıkmıştır.

Friedrich Schiller (1759-1805), Leibniz teodisesini âlemi tanımada temel ilkeler olarak görmekte ve hakikatin ahlâk ve güzellikte gizli olduğunu beyan etmektedir. Bunun yanında Leibniz'in âlemdeki bütünlük ve nizam-ı ahsen teodisesi Schiller'in savında bütün âleme ve hatta yaratıcıya kadar uzanmıştır.

Fichte (1762-1814), En güzel âlem adıyla bilinen Leibniz'e'nin teodisesini reddederek bu âlemin olabileceğinin en kötüsü olduğuna yönelik şu önermeleri ileri sürmektedir: Âlem maddî yapıdadır, ahlâkî değerlere karşı direnmektedir. Tanrıya ihtiyaç duymaktadır ve Tanrı, insanı kendi özgür iradesi ile kendisinin isteklerini uygulaması için seçmektedir, bu böyle devam etmektedir ve gösteriyor ki âlem hedefsizdir..."¹²⁸

¹²⁶ A'vani, Şehin, **Teodise ya Adl-ı İlahî**, Pejuheşhaye felsefi Dergisi, yıl 1399, sayı30, s.7

¹²⁷ "Bir şeyin var olması, bir olayın gerçekleşmesi veya bir doğrunun ortaya çıkması için yeterli bir neden olmalıdır.

¹²⁸ A'vani, Şehin, agm, s.14

Ernst Cassirer (1874-1945): Leibniz'in eserlerini de Onun felsefî ekolünü sistematik bir şekilde sokan Cassirer, Leibniz teodisesi hakkında "O Alman aydınlanma felsefesini önceden belirleyerek aydınlanmanın ne anlama geldiğini tanımlamıştır" diyerek Leibniz'in felsefesini onaylamıştır.¹²⁹

John Hick (1922-2012): Teodisenin en önde gelen çağdaş savunucularından John Hick de teodiseden bahseder etmez, dinsel veya teolojik bazı itirazlar ve protestolarla karşılaşıldığından yakındır. Ona göre kötülük problemine dinsizce bir tutum içinde yaklaşılabileceği gibi tam bir tevazu ve samimiyet içinde ve sağlam bir Hristiyan bakış açısından da yaklaşılabılır. Bu anlamda, Tanrı'nın fiillerini yorumlamak ve aklamak yerine anlamak kavramının daha uygun olacağını düşünmektedir.¹³⁰

Philip Milton Roth (1933 –2018): Leibniz'in teodisesi karşısında itiraz teodisesi adıyla kâleme aldığı eserinde eğer Tanrı mutlak kudret ve iyilik sıfatına sahip ise neden bu âlemde var olan kötülüklerin önüne geçmiyor? Şeklinde sorduğu soruya verdiği cevapta, Tanrı'nın bu kötülüklerden beri olamayacağını ve bu nedenle teodisenin öldüğünü ileri sürerek birçok taraftar toplayan çağımız düşünürlerinden birisidir. Roth'un çabası, Tanrı'nın inkârı ya da adaletine karşı çıkış şeklinde değil, Onun mutlak iyilik olmadığı yönündedir. Leibniz'e ait olan Tanrı'yı bütün kötülüklerden beri bilen klasik teodiseyi reddeden Roth "Onlar Tanrının kötülöklere karışmadığını oysa mutlak kudret sahibi olan kimsenin kötülüklerin oluşmasında katkısının olduğunu" vurgulamıştır. O aynı şekilde insanın özgür iradeye sahip olmaması gerektiğini ve kısıtlı irade ile daha güzel bir dünyanın olabileceğini savunmuştur.¹³¹

Alvin Carl Plantinga (1932): Bu görüş karşısında çağımız filozoflarından Plantinga, Leibniz'in teodisesinde temel ilkelerden birisi olan, bu dünyanın bütün mümkün dünyalar arasında en iyisi olduğunu savunarak bazı kötülüklerin oluş nedenini şu şekilde tasavvur eder; "kötülük, kendisinden daha değerli olan bir iyiliğin içinde bulunabilir. Öyle ki o kötülüğe izin vermeden beraberindeki daha büyük iyiliği elde etmeniz imkansızdır."¹³²

¹²⁹ A'vani, Şehin, agm, s.14

¹³⁰ Yaran, age., s.81

¹³¹ A'vani, Şehin, agm., s.15

¹³² Yaran, age., s.81

İKİNCİ BÖLÜM

MOLLA SADRÂ FELSEFESİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

İslam dünyasında ortaya çıkmış felsefî ekollerin en belirgin özellikleri düşünce yapılarının belirli bir sistem üzerine kurulu olmasıdır. Bu doğrultuda bütün teoriler bir sistemin parçası olduklarından en küçük konuyu anlamak için bile o sistemin tamamını bilmek gerekmektedir. Aksi takdirde konu gerektiği gibi anlaşılmayacaktır. Hikmet-i Mutaaliye ekolünün öncüsü olan Sadrâ için de durum böyledir. Zira o bütün teorilerini “varlığın asaleti” kuramı üzerine kurduğundan ele alınan bütün konular da bu bağlamda şekillenmiştir. İyilik ve kötülük konusunda Şirazlı filozof, iyilikleri varlığa ve kötülükleri yokluğa eşit bildiğinden her varlık iyilik ve bereket kaynağı, zıddı olan yokluk ise kötülük kaynağıdır.¹³³

Molla Sadrâ’nın kötülük problemini Allah’ın sıfatları arasında incelemesi ve İnayet sıfatından yola çıkarak teodise yapması üç farklı guruba karşı cevap niteliğinde olduğunu söyleyebiliriz. İlk teorisi düalist düşüncenin iyi ve kötü olmak üzere iki İlah inancını çürütmeye yöneliktir. İkinci olarak, âlemde bulunan kötülüklerin Allah’ın varlığı ile çelişmediğini inkarcılara karşı ispatmak. Son olarak inanan kimselere karşı kötülüklerin İlahî kaza ve kadere zorunlu bir şekilde dâhil olduğunu ve bunun İlahî adalet problemiyle zıtlık oluşturmayacağını vurgulamak içindir. Sadrâ’nın kendisinden önceki filozoflardan çokça istifade ettiğini söyleyebiliriz. Fakat konu akışı ve kısımlandırma olarak onlardan farklı bir metod izlemekte ve soru çemberini genişleterek dünyayı ve ahireti kapsayacak bir teodise yöntemi geliştirme çabasıdadır.

2.1. Molla Sadrâ’ya Göre Kötülüğün Tanımı

Sadrâya göre varlık her insanın idrak ettiği apaçık bir anlama sahiptir¹³⁴ dolayısı ile zıddı olan yokluk tanımlanmaya ihtiyaç duyulmayan bir anlam kesinliği kazanacaktır. Bu yüzden bazılarına göre varlığın tanımı mümkün olmadığı gibi yokluğun tanımı da mümkün değildir. Yapılan bütün tanımlar her insanın anladığı bir kavramın açıklaması gibi olacaktır. Cevat Amulî yokluk kavramını apaçık ve zarurî

¹³³ Molla Sadra, **Mefatih-ul Gayb**, s.296

¹³⁴ Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, c.3,s. 351

bilgilerden sayarak bu konudaki bütün açıklamaları bir hatırlatma olarak değerlendirmektedir.¹³⁵

Molla Sadrâya göre yokluk da varlık terimi gibi basittir. Mutlak varlık ile bir şeyin varlığı, mutlak yokluk ile bir şeyin yokluğu karşıt tanımlardır.¹³⁶ Bu durumda iki kısım yokluk olduğundan iki çeşit tanımlama yapmıştır. Birinci kısım yokluk, mutlak yokluk denilen var olmadan önceki yokluktur. İkinci kısım yokluk ise izafî yokluk denilen mevcutlar var olduktan sonra ortaya çıkan yokluktur. Sadrâ'ya göre; varlık iki yokluk arasındadır. Birinci varlık, var olmadan önceki yokluk ve ikincisi varlık var olduktan sonra ortaya çıkan yokluktur."¹³⁷ Sadrâ her ne kadar kendisi kulanmasa da ilk kısım için metafizik yokluk ve ikinci kısım için ise fizikî yokluk kavramını kullanmak mümkündür. Bu doğrultuda kötülük ve kötülükleri de iki farklı şekilde tanımlaması gerekecektir. Kötülük konusundaki tanımları şöyledir.

2.1.1 Metafiziksel Kötülüklerin Tanımı

Sadrâ bu alanda varlık hiyerarşisi (vahdet-i teşkiki) ilkesini esas alır. Bütün varlıkların en yetkin varlığa sahip olan Zorunlu Varlık ile en aşağı seviyede olan heyula arasında yer aldıklarını belirterek her varlığın belirli bir varlık seviyesinin olduğunu ve en kâmil varlık olan Zorunlu Varlık ile mukayese edildiği zaman eksiklik oranına göre kötülük içerdiğini beyan etmektedir. Zorunlu Varlık dışında bütün varlıklar zatî olarak yaratılmaya muhtaç olduklarından kötülük ile iç içe olmaları kaçınılmazdır. Genel kural olarak her varlık var olduğu andan itibaren bu eksikliği kendisinde taşımaktadır. Bu yüzden Sadrâ'nın iyilik ve kötülük konusuna bakışı varlık âlemine bakışı gibidir. Bu sebeple en yetkin varlığa sahip olan Zorunlu Varlık mutlak iyiliktir. Heyula bütün varlıklardan yoksun olduğu için mutlak kötülük konumundadır. Zorunlu Varlık, mutlak iyilik olduğu için bütün iyiliklerin de kaynağıdır. Fakat Onun dışında bulunan bütün varlıklar muhtaç olmaları itibariyle iyilik sayılsalar da eksiklikleri miktarınca kötülük barındırmaktadırlar. Dolayısıyla varlık mutlak iyilik, yokluk ise mutlak kötülüktür.¹³⁸ Bu yüzden Sadrâ felsefesi bütün varlıkları Zorunlu Varlık ve Mümkün varlık olmak

¹³⁵ Amoli, Abdullah Cevat, **Rehik Mahtum**, İsra yay., Kum, 1376,3. Baskı; c.5 s.7.

¹³⁶ Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, c.1,s.348

¹³⁷ Seyyit Cafer Seccadi, **Ferheng-i İstilahat Felsefi Molla Sadra**, Vezaret-i Ferheng, Tahran,1379, s.348

¹³⁸ Molla Sadra, **el-Mebde ve el-Mead**, s.185

üzere iki genel başlıkta toplamıştır.¹³⁹ Sadrâ bu konuyu şöyle izah etmektedir; "Onun (Zorunlu Varlık) dışında var olan her şey eksiklik ve fakirlik ile iç içedir. Hiçbir mevcut tüm yönüyle salt iyilik olamaz, mutlaka varlık derecesindeki eksiklik miktarınca kötülük barındırmaktadır. Bu eksiklik, mutlak iyilik olan ve hayrını hiçbir şeyin sınırlayamadığı ve en üstün varlık olan Zorunlu Varlık ile karşılaştırmada ortaya çıkacaktır."¹⁴⁰

Bu bağlamda Tanrı dışında bütün varlıklar sonradan yaratılmış oldukları için "zatî fakirlik ve yokluk" içerisindeyler ve varlık seviyeleri düştükçe bu fakirlik oranı yükseldiği için kötülük oranı da ona göre yükselmektedir. Bu yüzden bitki ile insan mukayese edildiğinde bitkide kötülük oranı daha yüksektir ve insan ile melek mukayese edildiğinde ise insanda kötülük oranı daha yüksek olacaktır. Bu tür eksikliklere metafizik kötülük denmesinin sebebidir.

Bu konuya dikkatleri çeken ve metafizik kötülükleri Molla Sadrâ gibi yorumlayan düşünürlerden birisi de Augustinus (354-430) olmuştur. Filozof, metafizik kötülük konusunu şöyle tanımlamaktadır: "Varlıklar sınırlı ve düşük varlık mertebelerinden dolayı kötülüksüz olamazlar. Zira onların varlıkları yoklukla iç içedir onlar için kötülük denilen şey mutlak varlık ile kıyaslandıkları zaman eksik olan miktar demektir ve sınırlı varlıklar kötülüksüz olamazlar."¹⁴¹ Leibniz aynı şekilde metafizik kötülük "yaratıklardaki asli kusurluluktur" diye tanımlayarak "Kötülüğü, "fizik", "moral" ve "metafizik" kötülükler diye üçe ayırmıştır. O, gerek fizikî kötülüğün gerekse moral kötülüğün köklerini "metafizik kötülükte bulmaktadır."¹⁴²

Her halükârda bu kısım kötülük (metafizik kötülük) ne Sadrâ'nın ve ne de diğer filozofların tartışma konusu değildir. Zira "Bu kötülüğe ilişkin tek bir somut dünyevi örnek vermek elbette mümkün değildir. Zira bu tür kötülük, asıl kötülük çeşitleri olarak yaygın bir biçimde kabul edilen diğer iki türden, sadece derece veya tür olarak değil, ilke ve cins olarak ta kökten ayrılmaktadır."¹⁴³

¹³⁹ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.3,s.444

¹⁴⁰ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7, s.58

¹⁴¹ Şahrudi, Hüseyin, agm, s.9

¹⁴² Leibniz, G., *Theodicee Denemeleri İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, (Çev.: Hüseyin Batu), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1946. s.60-84 aktaran Zehra Vahapoğlu Bindedes age.,s.113

¹⁴³ Yaran, age, s.28

Molla Sadrâ'nın bu tanımını üç ana temele dayandırmak mümkündür:

1-Varlık iyilikle eşittir. Bu durumda var olan her şey iyilik ve varlığın karşısında olan her şey kötülük olacaktır. Hiç şüphesiz varlığın karşıt anlamı yokluktur.

2-Mümkün varlık zarurî olarak yoklukla birliktedir: Varlığı kendisinden olmayan ve varlık bulmak için başka bir etkene ihtiyaç duyan şeylere denir. Bütün mümkün varlıklarda metafizik eksiklik kaçınılmazdır. Zira onlar var olduktan sonra bile "imkan" özelliği onunla kalıcı olacağından bu özellik onun eksikliğine delalet etmektedir.

3-Metafizik eksiklik duyu organları ile hissedilmemektedir. Bu tür yokluklar sadece akıl yoluyla idrak edildiği gibi varlık hiyerarşisindeki eksiklik seviyesini belirleyen mertebesi de akıl yoluyla tespit edilmektedir.

2.1.2 Fiziksel Kötülüklerin Tanımı

Molla Sadrâ âlemleri, maddî, misalî ve mücerret olmak üzere üç kısma ayırmıştır.¹⁴⁴ Tanrı dışında bütün âlemlerde bulunan varlıklar metafizik kötülüklere sahip olsalar bile bunların en aşağı derecesinde olan ve madde âleminde ortaya çıkan yokluklara fiziksel kötülük denmektedir. Bu kısım yokluklar maddenin özelliklerinden kaynaklandıkları için misal ve mücerret âlemde bulunmazlar. Sadrâ fiziksel kötülüklerin asıl nedenini maddenin mahiyetinde bulunduğu için şöyle açıklamada bulunur “Bunu bilki bu tür kötülükler maddenin özelliklerinden yoksun olan akıl âleminde bulunmazlar çünkü o âlemde bütün varlıklar aklî suretleriyle var oldukları için madde ve maddeye ait hiçbir özelliği taşımazlar. Bu yüzden o âleme ait olan, aklî ateşde, aklî suda, aklî insanda asla kötülük bulunmamaktadır. Orada bulunan her şey mutlak iyiliktir.”¹⁴⁵ Bu doğrultuda kötülüklerin kaynağını maddenin mahiyeti olarak beyan eden Sadrâ, daha sonra mahiyeti oluşturan cevher ve araza yönelerek iki tür yokluk tasavvur edilebileceğini ifade etmektedir. Bu bakış açısıyla filozofumuzun tanımı şu şekildedir; "Bir varlığın tözünün (cevher) yok olmasına ya da tözünün sahip olması gereken yetkinliklerden birisinin yok olmasına"¹⁴⁶ tabîî kötülük denmektedir. Başka bir yerde farklı bir beyan ile şöyle söylemiştir "Kötülük mutlak yokluktur bu yokluk bazen tözdeki yokluk olarak kendisini gösterir bazen de tözde bulunan bir kemalin veya

¹⁴⁴ Seyyit Cafer Seccadi, *Ferheng-i İstilahat Felsefi Molla Sadra*, s. 440

¹⁴⁵ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7,s. 74

¹⁴⁶ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7,s. 58

kemalde bulunan varlığa ait bir sıfatın yokluğu şeklinde ortaya çıkmaktadır. Kötülüklerin asla zatı ve özü yoktur."¹⁴⁷

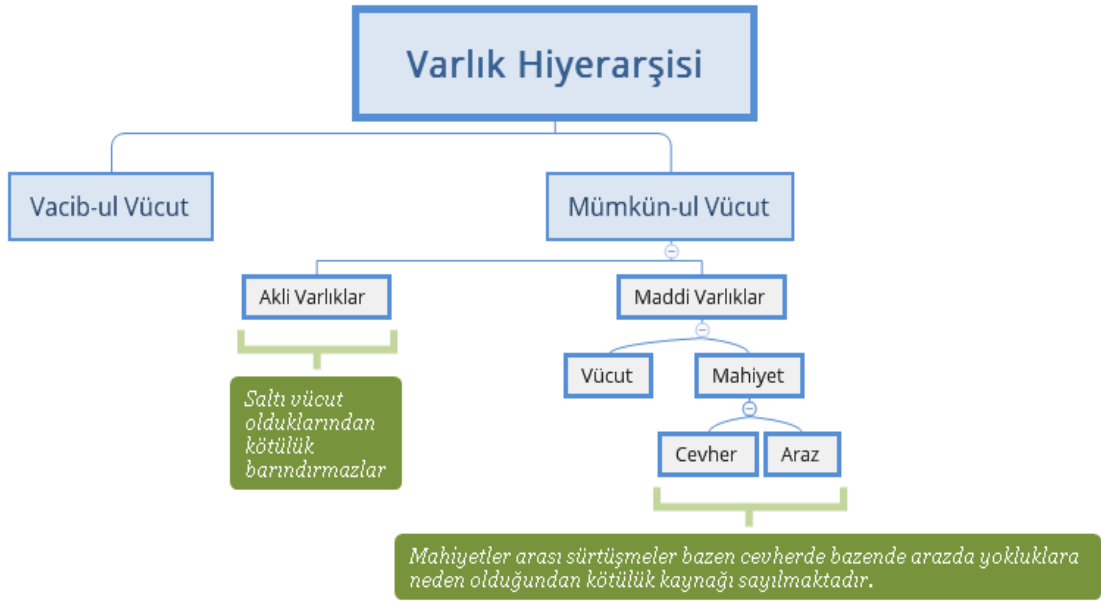
Her iki tanım da birbirine benzer ibareler ile kötülük kavramını açıklayan Sadrâ, tanımdan ziyade ontolojik olarak yoklukların maddede kaç türde görülebileceğini açıklamaktadır. Fakat Sadrâ, iyilik kavramının insanlar tarafından daha iyi anlaşılacağını göz önünde bulundurarak kötülük kavramını açıklamaya çalışmıştır. Ona göre, "iyilik; akıl sahiplerinin tercih ettikleri bununla birlikte bütün varlıkların şevk ve aşkla ulaşma arzusunda oldukları şeylere denir."¹⁴⁸ İnsanın akıl ve tabiatının göz önünde bulundurulduğu bu tanımda doğal olarak kötülükler, insanların sevmediği ve varlıkların ulaşmak arzusunda olmadıkları şeyler anlamına gelecektir. Bu tanımda Sadrâ'nın insan dâhil bütün varlıklar için öngördüğü ve onların zatında var olan tekâmül arzusu denilebilecek şey, aslında "hareket-i cevheri" ilkesinde geçen bütün varlıkların durmak bilmeden kuvveden fiile geçme durumudur. Şayet bazıları bu tanımı insan duygularıyla sınırlandırarak basit bir şekilde tasavvur etseler de durum daha derin bir mana içermektedir.

Sadrâ kötülüğün tanımında Platon ve İbn Sînâ gibi filozofları takip etse de konuya bakışı varlığın asıl oluşu ilkesi doğrultusunda olduğundan farklı bir bakış açısı ortaya koymuştur. O bütün iyilikleri varlığa eş bildiğinden varlık dışı olan her şey kötülük olacaktır. Bu bakışla cevher ve kategoriden oluşan mahiyet, itibarî olma yönüyle yoklukların kaynağı olarak tasavvur edilmiştir. Sonuç olarak iyilik her varlığın var oluşu ve aynı zamanda mutlak kemale erişme arzusudur. Bunun karşısında ise kötülük, varlıklarda ortaya çıkan yokluk, kemale giden yolda engel ve sevilmeyen şey konumundadır. Bu yokluk ya cevherde ya da cevhere ait bir yetkinlikte kendini gösterecektir.

Bu düşüncüyü bir şemada göstermek gerekirse;

¹⁴⁷ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.1, s.341

¹⁴⁸ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7,s. 58



2. 2. Molla Sadrâ'ya Göre Kötülüğün Kısımları

Filozoflar arasında kötülüklerin iki kısımdan oluştuğu görüşünün meşhur olduğunu söyleyebiliriz.¹⁴⁹ İlk olarak insan iradesi dışında gerçekleşen tabiî kötülükler veya doğal afetler. Diğerleri ise insan iradesinden kaynaklanan Ahlâkî kötülüklerdir. Fakat Molla Sadrâ daha detaylı bir kısımlandırmayla kötülükleri dört kısma ayırmıştır. Bu kısımlandırmada madde âleminin tümünü kapsayacak şekilde şöyle sıralamıştır.

- 1- Gökyüzündeki cisimlerden kaynaklanan kötülükler.
- 2- Tabiattan kaynaklanan ve oluş bozulmuş şeklinde canlılara zarar veren kötülükler.
- 3- Hayvanî garizelerden kaynaklanan ve kin, nefret, düşmanlık şeklinde kendini gösteren kötülükler.
- 4- İlahî emirlere itaatsizlikten kaynaklanan ve günah diye adlandırılan kötülükler.

150

¹⁴⁹ Kötülüğü hem "âdem" saymak ve hemde kısımlandırmak birbirine ters gibi gelebilir. Zira olmayan bir şeyin kısımlandırması olamaz. Bu tenkit mutlak yokluklar için geçerli olsada izafi yokluklar (bir şeyin yokluğu) için geçerli değildir. Mutlak yokluk için bir tek hakikat tasavvur edilebilir ve onun dışında başka bir şey tasavvur etmek mümkün değildir, ama izafi yoklukta bir şeyin yokluğu olduğu için mutlak yokluktan bu anlamda ayrılmaktadır bkz (Nesir-ud din **Tusi, Talhis-ul Muhassal**, Dar-ul avza, Beyrut, 1405, s.236)

¹⁵⁰ Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, c.7, s. 94

Sadrâ'nın bu sınıflandırmasını anlamak için zatî ve arızî bölümleri bilmek gerekmektedir. Zatî kötülük; salt yokluk olarak ortaya çıkan kötülöklere denmektedir. Buna en belirgin örnek ölüm veya cehalettir. Arızî kötülük ise kendisi varlık olmasına rağmen başka bir şeyde kötülük icad eden şeylere denir. Bütün maddî varlıklar bu kısımğa girebilirler. Sadrâ'nın yukarıda ele aldığı dört kısım kötülük aslında arızî kötülüklerin kısımlarıdır. Zira her dört kısım varlık olmaları yönüyle ortak olmalarına rağmen etki bırakma yönüyle birbirlerinden ayrılmaktadırlar ve hiçbirisi yokluk olmadığı için zatî kötülük sayılmazlar. Molla Sadrâ'nın tabiî kötülükler hakkında yaptığı sınıflandırma bununla sınırlı değildir. O, daha genel bir bakışla yaptığı kısımlandırmayı en son eseri olan ve bitiremeden vefat ettiği Usul-u Kafiye yazdığı şerh kitabında açıklamıştır. Bu sınıflamada, insan dahil olmak üzere bütün kötülükleri kapsayacak şekilde dört kısım kötülük olduğunu beyan ederek şöyle bir tasnif yapmıştır;

- 1- Fakirlik ve ölüm gibi yokluk olan kötülükler.
- 2- Acı, sızı, ıstırap gibi insan varlığında ve ruhunda idrak edilen kötülükler.
- 3- Hırsızlık, zina gibi ahlâkî davranışlar adıyla anılan kötülükler.
- 4- Gazap, şehvet, cimrilik, gibi ahlâkî rezileler adıyla anılan kötülükler.¹⁵¹

Molla Sadrâ ilk iki kısım için zatî kötülük ve ikinci iki kısım için arızî kötülük terimini kullanmıştır. Bu konuda Sadrâ niçin iki çeşit sınıflandırma yapmıştır diye sorulursa cevabında şöyle söylenebilir: İlk sınıflandırmada filozof kötülüklerin kaynaklarına teveccüh ederek kötülüklerin ortaya çıkış nedenlerini incelemiş ona göre sınıflandırma yapmıştır. Fakat ikinci kısımlandırmada kötülüklerin kaynaklarından ziyade özünü nazara alarak kısımlandırma yapmıştır. Bu ince ayrıntı dikkate alınırsa her iki kısımlandırmanın da gerekli olduğu ve birbirini tamamladığı anlaşılacaktır.

Sadrâ'nın bu alanda en belirgin çabası âlemde bulunan kötülük türlerinin mustakil varlığa sahip olmadıkları ve Allah tarafından yaratılmadıkları yönündedir. Biz de bu araştırmanın sonunda yer alan "Mümkün Varlık Boyutunda Kötülük Problemi" başlığıyla ele aldığımız bölümde bu kısımlandırmayı ölçü alarak konuyu geniş olarak inceleyeceğiz.

¹⁵¹ Molla Sadra, *Şerh-i Usul Kâfi*, 1366 h., c.1, s.415

Sadrâya göre, yeryüzünde bulunan kötülükler aynı kategoride oldukları için ortak bir cevabın verilmesi de mümkün olmayacaktır. Bu yüzden ki filozofumuz ontolojik ve epistemolojik olmak üzere iki tür teodise ile problemi çözme yoluna gitmiştir.

2.3. Molla Sadrâ'nın Kullandığı Teodise Yöntemleri

Çağımızın bazı düşünürleri, âlemde var olan kötülükleri felsefî bir şüphe olarak dinî inançları ve özellikle Tanrı'nın varlığını inkâr etmede en güçlü dayanaklardan biri olarak görmektedirler. Onlar, kötülüklerin varlığı ile sınırsız güç ve mutlak iyilik sahibi olan Tanrı'nın varlığının uyuşmadığını, bu bağlamda yetkin sıfatlara sahip olan Tanrı'nın varlığını kötülüklerle birlikte kabul edilemeyeceğini ileri sürerek ikisinden birinin inkâr edilmesi gerektiğini bu önermelerle öne sürmüşlerdir; "Tanrı mutlak kudret sahibidir, Tanrı mutlak iyilik sahibidir. Kötülükler vardır." Bu önermelerin uyuşmadığını böyle bir durumda mutlak iyilik olan Tanrı'nın varlığının kabul edilmesinin mümkün olmadığını savunan ve bilim ile inançların birbirinden ayrılması gerektiğine inanan David Hume ile aynı görüşte olan John Leslie Mackie'yi örnek verebiliriz.¹⁵² Bu alanda önemli çalışmalar yapan ve teodise yöntemleri geliştiren Alvin Plantinga bu problemi, pozitivistlerin Tanrı'yı inkâr etmede en önemli dayanakları olarak adlandırmaktadır.¹⁵³ Problemin zorluğuna dikkat çeken Molla Sadrâ'ya göre "Bu şeytanın insanları saptırmaya yönelik büyük ve güçlü hilelerindendir..." yine aynı şekilde "Kötülük şüphesi şeytanın adımlarından ve açtığı yollardandır. Şeytan bununla birçok şüphenin tohumunu serpiştir" ifadesiyle kötülük problemini İlahî inanç alanında büyük sorun teşkil ettiğini vurgular.¹⁵⁴

Sadrâ'nın eserlerine bakıldığında zaman farklı yerlerde çeşitli teodiseler geliştirdiğini görmekteyiz. Bu bölümdeki hedefimiz, Sadrâ'nın kötülük probleminde ele aldığı konular arasından genel ilkelerini dikkate alarak teodise yöntemlerini saptamak ve bu doğrultuda Hikmetü'l-müte'âliye ekolünün âlemde var olan kötülüklere karşı geliştirdiği düşünce sistemini belirlemektir.

¹⁵² Emir saimi, **İtiraz Hume ber Burhanı Nezm ber Mebnaye Vücut Şer...**, Felsefeyi Din Dergisi, 1399, sayı 1, s. 50

¹⁵³ Alvin Plantinga, **Felsefeyi Din**, Farsça tercüme Muhammet saidi mehr, s.33 aktaran, Muhammet Cevat Talibi, age.33

¹⁵⁴ Molla Sadra, **Mefatih-ul Gayb**, s.276

2.3.1 Ontolojik Teodise Yöntemleri:

Felsefî olarak incelenecek bütün konular ontolojik araştırmayla başlar. Zira bir şeyin üzerinde tartışmadan önce o şeyin var olup olmadığını ispatlamak gerekir. Bu yüzden felsefenin temel konusu; varlık olma yönüyle varlık¹⁵⁵ hedefi ise; gerçekte var olan şeyler ile var olduğu zannedilen ve aslında var olmayan şeyleri birbirinden ayırtetmektir.¹⁵⁶ Filozoflar bu bakış açısıyla bütün varlık âlemini iki başlıkta toplamaya çalışmışlardır bunlara; Zorunlu Varlık- mümkün varlık, cevher-araz, sebep-sonuç, basit-bileşik, nur-zulmet, sakın ve hareketli gibi birçok örnek verilebilir. Konumuz olan iyilik ve kötülük düşüncesi de varlık ve yokluk süzgecinden geçirilmesi gereken ve filozofların üzerinde durdukları en önemli konulardan sayılmaktadır. İlk olarak Platon'a dayanan¹⁵⁷ daha sonra İslam felsefesinde yerini almış önemli iddialardan birisi kötülük ve yokluk denklemidir. Bu yüzden fiziofumuzun ilk ele alıp aklî deliller ile temellendirdiği teodise bu alanda gelişmiştir.

2.3.1.1.Yokluk Olarak Kötülük

Kötülüğün yokluksallığı, temel teodise yöntemi olarak Antik Yunan felsefesine dayanmaktadır. İlk olarak Platon'dan nakledilen¹⁵⁸ bu teodise yöntemi, İslam filozofları tarafından benimsenmiştir. Asıl neden olarak tevhidî inanca bağlı kalma ve düalizmden kurtulma çabası olarak addedebileceğimiz bu yöntemin kötülüklerle ilgili bütün problemleri çözme yolunda yeterli bir yöntem olduğu söylenemez. Ancak Molla Sadrâ ve Hikmet-i Mutaaliye ekolü takipçileri ilk adımda en önemli sorun olarak gördükleri düalizm inancına karşı çözüm yolu olarak bu teodise yöntemini esas almışlardır. Elbette kötülük yokluktur iddiası önermenin ilk kısmıdır ve ikinci kısım olmadan sonuca varmak mümkün değildir. Bu durumda istidlal tam şekliyle şöyle olmalıdır; Kötülük yokluktur. Yokluğun yaratıcıya ihtiyacı yoktur öyleyse kötülüğün yaratıcıya ihtiyacı yoktur. Başka bir tabirle; iyilik varlıktır öyleyse yaratılmıştır, kötülük ise yokluktur ve yokluk yaratılamaz¹⁵⁹

¹⁵⁵ Muhmmmed Razi Tehrani, **Mir kıvam-ud din, Du Risaleyi Felsefi**, Ferheng ve İrşad İslami, Tahran,1378, s.17

¹⁵⁶ Tabatabai, Muhammet Hüseyin, **Nihayet-ul Hikmet**, Müesseyi Neşr-i İslami, Kum, 1316 h., s.4

¹⁵⁷ Mir Damat, **El-kebasat**, age, s.434

¹⁵⁸ Mir Damat, **El-kebasat**, age, s.434

¹⁵⁹ Molla Sadra, **Mecmueye Resaili Felsefiye Sadr-ul Müteellihin**, s. 276

Bu konu etrafında kötülüklerin yokluksallığı ne anlama gelmektedir? Varlık âleminde karşılaştığımız birçok kötülüğü yok saymak mümkünmüdür? Kötülükleri yok saymak problemi çözmeye yetermi? Gibi sorular karşısında Hikmetü'l-müte'âliye takipçilerinden olan Murtaza Mutahharî şöyle bir açıklama getirmektedir; "Kötülüklerin yoklukluğu "kötülük" veya "kötülük" olarak bilinen şeylerin var olmadıkları anlamında değildir. Böyle bir sav, zorunlulukla kabul etmemiz gereken bazı yargılara aykırı düşer. Körlük, sağırlık, zulüm, ölüm, ve deprem gibi olguların var olduğunu duyularımızla kavramaktayız. Şu halde "kötülük yokluktur" demekle birlikte, bunların varlığını da kötülük olma niteliklerini de inkar edemeyiz. Kısacası "kötülük yokluktur" derken, ne hastalıkların, zulümlerin varlığını reddediyor veya kötülüklerini kabul etmekten kaçınıyoruz ne de insanların kötülüklere karşı toplumu iyilik yönünde olgunlaştırma ve ileriye götürme konusundaki sorumluluklarını inkar etmeyi kastediyoruz. "Söylenmek istenen şudur: Bütün bunlar 'yokluklar' (yoklukıyyât) ve 'var olmayışlar, eksiklikler (fıkdanât) türündendir. Bu gibi nesnelerin varoluşları aslında 'var olmama, eksiklik' ve 'boşluklar' türünden olup bu yönden kötülüktürler. Kötülük olmaları, eksiklik, yokluk, boşluk olmalarından veya yokluk eksiklik ve boşluklara köken olmalarından dolayıdır"¹⁶⁰

Yokluksallık kötülükler için pek de kolay tasavvur edilir bir şey olmadığından birçok insan kötülükleri varlıkmiş gibi görürler ve ona göre sonuca varırlar. Bu bakış açısı halkın geneline hâkim olduğundan bazı araştırmacılar kötülükleri örfî ve felsefî olmak üzere iki farklı bakış açısıyla ele almışlardır. Misbah Yezdî'ye göre, "örfî olarak bakıldığı zaman acılar ve üzüntüler varlık sınıfından sayılmaktadırlar fakat felsefî olarak bakıldığında yokluktan başka bir şey değillerdir."¹⁶¹ Örfî bakış, deprem, sel, akrep, yılan gibi birçok zatında iyilik olan varlıkların kötülük olduğu düşüncesine kapılmışlardır

Molla Sadrâ felsefesinde, kötülüklerin yokluksallığının güçlü bir şekilde savunulduğunu söyleyebiliriz. Bu teodise yöntemini iki şekilde temellendiren Sadrâ ilk olarak aklî delilleri açıkladıktan sonra örfî olarak kötü zannedilen örnekleri yorumlama yoluna gitmiştir.

¹⁶⁰ Mutahhari, Murtaza, **Mecmuayı Asar**, Sadra yay. Tahran, 1358.c. 1, s.150

¹⁶¹ Kara Meliki, age. 118

Sadrâ, kötülüklerin varlıkların zatında ya da zatına ait bir yetkinlikte görülebileceğini ve her iki kısımda da yokluk olduğunu beyan ederek bu konuda kesinliği anlatmak için bütün İslam filozoflarının aynı görüşte olduğunu vurgulamıştır.¹⁶² Bu iddianın isabetli olduğunu bazı meşhur filozoflara ait şu aktarımlarla ispatlamak mümkündür. İslam düşüncesinin etkin filozoflarından birisi olarak Fârâbî bunların başında gelmektedir. O, iyilik ve kötülükleri tanımlarken Zorunlu Varlığı bütün iyiliklerin kaynağı ve kötülükleri ise o iyiliklerin olmayışı olarak nitelendirdiğini şu cümlelerinde görmekteyiz "İyilik gerçek manası ile varlığın kemali anlamına gelir ve o da sadece Zorunlu Varlık için geçerlidir ve kötülük ise o kemalin olmayışıdır"¹⁶³

İbn Sînâ, kötülüklerin hiçbir gerçekliği olmadığını ve iki surette kötülüklerin ortaya çıkabileceğini beyan etmiştir. Birincisi cevherin olmayışı ve ikincisi cevherde olması gereken bir özelliğin yok olmasıdır. O, yaptığı tanımda "kötülüklerin zatı (hakikati) yoktur. Zira o ya cevherdeki yokluktur ya da cevherin özelliklerinden birisinin yokluğudur."¹⁶⁴

İbn Sînâ'nın öğrencisi olan Behmenyar, kötülük konusunda üstadını takip ederek benzer yorumlar yapmıştır. Ancak bir adım daha ileriye giderek dakik bir konuya değinmektedir: "Kötülük konusuna gelince o varlığın veya varlığa ait bir yetkinliğin olmayışıdır. Bütün bunlar kuvve halindeki bir özellik ile mümkündür."¹⁶⁵ Yani sadece o varlıkta olması gereken bir özellik yok olursa kötülük sayılmaktadır.

Bu konuyu değerlendiren filozoflardan biri de Şeyhu'l-İşrak Sühreverdî'dir. O da aynı şekilde kötülüklerin zatî yokluk olduğunu vurgulayarak şöyle ifade etmektedir: "Bunu bil ki kötülüklerin zatı yoktur yani kötülük, zatın ya da zata ait bir kemalin olmayışıdır."¹⁶⁶ Bakışa bir eserinde de varlığı nur'a ve yokluğu da zulmete benzeterek, kötülük konusunu bu iki kavram etrafında yorumlamıştır. Ona göre "bedbahlık ve kötülük karanlıklar âleminin gereğidir..."¹⁶⁷

¹⁶² Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, c.7, s. 58

¹⁶³ Fârâbî, Ebu Nasr, **İmal-ul felsefiyye**, Talikat, Dar-ul Menahil, Beyrut, 1413 h., s.362

¹⁶⁴ İbn sina, **El-Necat minel gark fi bahr-il zelalat**, Tahran ünv. Yayınları, Tahran, 1379 h., s.554

¹⁶⁵ İbn merziban, Behmenyar, **El-Tahsil**, Tahran ünv., Tahran, 1375 h., s.659

¹⁶⁶ Sühreverdî, Şahabuddin, **Mecmueyi Musennifatı Sühreverdî**, Telvihât, c.1, s.77

¹⁶⁷ Sühreverdî, Şahabuddin, **Mecmueyi Musennifatı Sühreverdî**, Telvihât, c.2, s.236

Molla Sadrâ'nın üstadı Mir Damat, bu konuyu Platon'a isnat ederek; "Platon düalizmin iyilikleri ve kötülükleri yaratan iki İlah inancını reddetmek için kötülüklerin yokluktan kaynaklandığını ve bu yüzden faile ihtiyaç duyamayacağını anlatarak "gerçek ve zatî kötülük varlığın kemal sıfatlarının yok olmasıdır ve böylelikle faile ihtiyaç duymayacaktır"¹⁶⁸ şeklinde açıklamasını nakl etmektedir.

Kötülüklerin yokluğu kuramının meşhur mütekellimler tarafından da kabul edilen bir görüş olduğunu söyleyebiliriz. Fahrettin Razî (1150-1210), "kötülük mahiyetinde ya varlığın yokluğudur ya da var olanın kemalinin yokluğudur. Eğer o kemal, o var olanın özelliklerinden değilse ondan yoksun olması kötülük sayılmayacaktır."¹⁶⁹ Diğer bir mütekellim Allame Hilli (1250-1325), "kötülük yokluk sınıfındandır ve varlıklar varlık olma yönüyle kötülük olamazlar."¹⁷⁰ diye nitelerken Allame Tabatabai (1904-1981), "Günahlar ve kötülükler yokluk olmalarından dolayı Allah'a isnat edilemezler zira O, varlığın kaynağı veyaratıcısıdır (yokluğun değil)"¹⁷¹ şeklinde tanımlar.

Daha öncede söylediğimiz gibi filozofumuzun bu kötülük düşüncesinde kendisinden önceki filozofları takip etmiştir. Ancak bütün kötülüklerin insanlar tarafından yokluk olarak algılanması düşüncesinde bir zorluğun olduğunu farkındadır. Bu yüzden "varlığın asaleti" ilkesine dayalı olarak tüme varım ve tümenden gelim delilleri ile ispatlamaya çaba göstermiştir.

1)Tümnden Gelim: Kötülük Varlık Olursa Kötülük Olmayacaktır:

Kötülüklerin yokluk olduğuna dair en önemli delil Kutbuddin ŞîRazînin (1236-1311) ilk olarak ortaya attığı ve Molla Sadrâ'nın beğenerek kullandığı ve Sebzevarî'nin hem kolay hem anlaşılır, hemde güzel olarak tanımladığı¹⁷² iki taksimli delildir. Delil şöyledir; eğer kötülük varlık olursa bu durumda kötülük kötülük olmayacaktır. Ancak tali batıldır (yani kötülük kötülüktür) öyleyse mukaddem de batıl olacaktır, (yani kötülük varlık değildir).

¹⁶⁸ Mir Damat, **El-kebasat**, age, s.434

¹⁶⁹ Nasiruddin Tusi, **El-İşarat ve Tenbihat**, Belağat yay., Kum,1375, c.3 s.321

¹⁷⁰ Rabbani, Muhammet Sultani, **Berresi Mes'eleyi Şer ve Pasohhaye an**, Kitab-ı Sebz, y.y., s.38

¹⁷¹ Tabatabai, Muhammet Hüseyin, **el-Mizan Fi Tefsir-ul Kuran**, İslami yay., Kum, 1417, c. 2, s.18

¹⁷² Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, c.7,s. 58 **Talihak kısmında**

Tali'nin batıl olmasının sebebi; bir şeyin karşıt haliyle (nakızı) birleşmesi anlamına geleceğinden geçersiz olacaktır. Bu delil, kötülükleri yokluk olarak kabul edenler için anlaşılması kolay olan bir delildir. Zira kötülüklerin yokluk olmalarıyla birlikte varlık olmaları anlamına geleceğinden ikisinin bir yerde toplanması imkânsızdır.¹⁷³ Sonuç olarak kötülük yokluk sınıfındandır ve hiçbir zatı yoktur"

Sadrâ bu delilin açılımını söyle yapmaktadır: Kötülük varlık olsaydı

* Ya kendisi için kötülük olurdu

**Ya da başkası için kötülük olurdu.

Kendisi için kötülük olması mümkün değildir. Zira kendisi için kötülük olması demek ilk baştan var olmaması demektir, bunu iki şekilde tasavvur edebiliriz;

1-Bir şeyin kendisi için kötülük olması demek ya zatının yokluğunu istemesidir.

2-Ya da zatına ait bir yetkinliğin yokluğunu istemesidir.

Her ikisi de imkânsızdır çünkü bir şey iki nedenden dolayı zatını istememezlik yapamaz

1) Eğer zatını istemeseydi ilk baştan var olması mümkün olmazdı

2) Her şey kendi varlığını arzu etmektedir. Çünkü her varlığın fitratında kendisine karşı var oluş sevgisi yüklenmiştir. Bu yüzden hiçbir şey kendi yokluğunu arzu edemez.

Zatına ait bir yetkinliğe karşı kötülük olması demek dört delil ile geçersizdir

1-Eğer kötülük kendi varlığının yetkinliğini istemiyorsa o yetkinliği kaybetmesi kötülük sayılacaktır ve bu da yokluktur.

2-Her varlık tabî ve garızî olarak sahip olduğu yetkinlikleri koruma peşindedir.

3-İlahî inayet her varlığın layık olduğu yetkinliğe ulaşmasını arzu etmektedir.

4-Eğer bir varlık sahip olduğu yetkiniğin yok olmasını istiyorsa hiçbir zaman yaratılışın kanunu olan kemal'e ulaşmayacaktır. Oysa varlık olması onun kemale ulaşma yolunda olduğuna delalet etmektedir.

Bu açıklamalardan sonra alınan sonuç şudur ki; bir şey asla kendisi için kötülük olamaz.

Bir şeyin başkası için kötülük olması üç şekilde tasavvur edilebilir,

1) Ya başkasının zatını ortadan kaldırarak.

2) Ya başkasının yetkinliklerinden bir yetkinliği ortadan kaldırarak.

3) Ya da başkasına hiçbir zarar vermeyerek.

¹⁷³ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7,s. 59

Birinci ve ikinci kısımlarda yine dile getirildiği gibi kötülük varlık değil yokluk konumudur ve varlık sınıfına girmesi mümkün değildir. Örnek olarak; eğer yılan zehirlemesi sonucu bir insan ölür veya sakatlanırsa, her iki şekil de yokluk olduğundan varlık sınıfına girmesi mümkün değildir ve eğer son kısımda tasavvur edildiği üzere hiçbir zarar vermediyse o artık kötülük sayılmayacaktır.

Molla Sadrâ, kötülüklerin varlık olması durumunda bütün ihtimalleri gözden geçirerek bunun kabul edilmesi durumunda "Cem-un Nakizeyn" olarak varlık ile yokluğun bir yerde toplanması olacağını ve aklen bunun imkânsız olduğunu açıklamıştır.¹⁷⁴

Bu istidlalin daha iyi anlaşılması için mantıksal önermeler halinde şöyle açıklayabiliriz

1. Önerme: Kötülük yokluk demektir.
2. Önerme: Yokluğu var kabul edersek ya kendisi için ya da başkası için kabul edilmelidir
3. Önerme: Bir yokluğun kendisi için yokluk olması demek kendisini inkâr etmesi demektir. Başka bir deyimle varken yok olması demektir ve bu da geçersizdir.
4. Önerme: Bir yokluğun başkası için yokluk olması demek, o şeyin ya zatını ya da yetkinliklerinden birisini ortadan kaldırması demektir. Bu da kötülüklerin varlık değil yokluk olduğunu gösterir.
5. Önerme: Eğer bir kötülük başka bir şey için yokluk getirmiyorsa demek ki o şey kötülük değildir.¹⁷⁵

Sonuç olarak, bu istidlale göre bir şeyin hem kötülük ve hemde var olması o şeyin kötülük olmadığını aslında kötülük gibi algılandığına işaretir.

2)Tüme Varım: Kötülük Örneklerinin İncelenmesi

İnsan oğlunun tasavvur edebileceği her türlü kötülüğün mutlaka yokluğa bağlı olduğunu ve bazı yoklukların tözdeki ve bazılarının da töze ait bir yetkinlikteki yokluk olduğunu savunan düşünürler, delil olarak yeryüzünde karşılaşılan küçük, büyük bütün kötülüklerin felsefî olarak incelenmesi durumunda tüme varım yöntemi ile genel kural

¹⁷⁴ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7,s. 59

¹⁷⁵ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7 s.59 ve daha fazla bilgi için bkz. Molla Sadra, *Mefatih-ul Gayb*, s.198

olarak bütün kötülüklerin yokluk olduğu sonucuna varılacağını iddia etmişlerdir. Bu görüşü savunan teologlardan Allame Hilli, kesin bir dille "Tikel olarak kötülük denilebilecek her örneği incelediğimiz zaman her birinin yokluk olduğunu göreceğiz"¹⁷⁶ diyerek ölüm örneğini felsefî analizden geçirmektedir. Bu iddiayı onaylayan Mir Damat, bütün kötülük örneklerinin yokluğa döndüğünü ve havanın aşırı soğukluğu veya sıcaklığı gibi zarar verici şeylerin aslında zatî kötülük olmadıklarını, bu vesile ile zarar gören bitki ve meyvelerin yetkinliklerini kaybetmeleriyle ortaya çıkan yokluğun kötülük olduğunu fakat örfî olarak insanların aşırı soğukluğu ve sıcaklığı kötülük algıladıklarını belirtmiştir.¹⁷⁷ Molla Sadrâ da diğer filozoflar gibi kötülüklerin yokluksallığını ispatlamak için tüme varım yöntemini öne sürmüş ancak bütün kötülük örneklerini incelemenin mümkün olmadığını bundan dolayı eksik tüme varım yönteminin kaçınılmaz olacağına itiraf etmiştir. Filozofların eksik tüme varımı delil olarak öne sürmeleri Fahrettin Razî ve Alaaddin Kuşçî gibi bazı mütekellimlerin gözünden kaçmamış ve bunu filozofların bu konudaki acizliklerine yormuşlardır. Onlar filozoflara karşı, kötülüklerin yokluksallığını burhan ile ispatlayamadıklarını ve mecburen eksik tüme varıma başvurduklarını belirterek tenkitte bulunmuşlardır. Fakat Sadrâ'nın öğrencilerinden olan Lahici cevap olarak, kötülüklerin yokluksallığının apaçık ve zaruri olduğunu ve eksik tüme varımın sadece teyit ve onay amaçlı kullanıldığını beyan etmiştir.¹⁷⁸

Molla Sadrâ kötülüklerin varlık olduğunu ileri süren kimselere karşı eksik tüme varım ile karşılık verilemeyeceğinin farkındadır. Bu yüzden "İleri sürülen tikel örneklerin tüme varım veya analogi (temsil) olarak kötülüklerin yokluksallığını istaplaması mümkün değildir. Ancak tamamlayıcı ve onaylayıcı olarak kabul edilebilir. Fakat şu bilinmelidir ki bütün kötülük örneklerinin (zatında) yokluğa döndüğünün tüme varımdan başka mantıksal olarak kesin delilleri ve burhanları bulunmaktadır "¹⁷⁹ diye karşılık vermiştir.

¹⁷⁶ Karameliki, age, s.55

¹⁷⁷ Mir Damat, **el-Kabasat**,432

¹⁷⁸Rızai, Abdulkerim, **Bazkavi Nezeriyyeyi Nisti Engariye şer**, ilahîyat ve Hukuk dergisi, yıl 1382, sayı 7-8, s.187

¹⁷⁹ Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, c.7,s. 62

3) Varlığın Asaleti İlkesi ile İspat

Molla Sadrâ Esfar kitabının birinci cildinde varlığın asıllığını ve mahiyyetin itibarî oluşunu ispatladıktan sonra iyilik ve kötülüklerin asıl olan varlık ile ilişkisini ele almıştır. "Varlık gerçekten salt iyiliktir" başlığını kullanarak iki kavram arasındaki birliğe ve bütünlüğe dikkatleri çekerek "varlığın dış dünya da örneklerinin görülmesi, hakikat ve zatının idrak edilir olmasıyla birlikte varlığının apaçık ve şüphe kaldırmazlığı, onun salt iyilik olduğu konusunda hiçbir tartışmaya mahal vermemektedir" diyerek "tek etki ve eser sahibi olan varlıktır öyleyse iyilik kaynağı da odur"¹⁸⁰ diye sonuca varmaktadır. Sadrâ'nın bu kısa açıklamalarında üzerinde durduğu önemli noktalar olarak şunlara işaret edebiliriz:

1- İyilik ve kötülüklerin anlaşılması varlığın asıllığının anlaşılmasına bağlıdır. Zira varlık anlaşılmadan iyiliğin ne olduğu anlaşılabilir. Dolayısıyla iyiliğin ne olduğu anlaşılmadan kötülüklerin ne olduğunu anlamak mümkün olmayacaktır.

2- Varlığın asıllığını kabul etmeyen bir kimsenin onun salt iyilik olduğunu kabul etmesi mümkün değildir. Yani dış dünya da varlıkların iyilik kaynağı olduğu bilinci, onların asıl ve eser sahibi olduğunu kabul etmek anlamına gelmektedir. Bu durumda mahiyyetin asıllığını kabul eden bir kimse; iki eser kaynağı olamayacağından dolayı varlığın salt iyilik olduğunu kabul etmesi mümkün olmayacaktır.

3- Sadrâ'ya göre, varlığın asaleti kuramının en önemli meyvelerinden birisi aklı olarak varlık âlemindeki iyilik menşeyinin bilinerek kötülük kaynağı olan yoklukların kolayca ispatlanmasıdır. Bu durumda varlığın asaletini aslında iyiliklerin asıllığı olarak dikkate almak Sadrâ için garipsenecek bir önerme olmayacaktır. Dolayısı ile varlığın zıddı olarak tasavvur edilen yokluk aslında iyiliğin zıddı olarak bilinen kötülüklerle denk olacaktır. Birçok yerde bu konuyu ele alan Sadrâ, varlık ile mutlak iyilik denklemini şu üç cümlede dile getirmiştir.

a- Bütün akıl sahipleri iyi ve iyilik peşindedir ve her zaman iyiliği tercih ederler. Demek ki varlık arzu edilen ve yokluk kaçıp kurtulmak istenilen şey konumundadır.

¹⁸⁰ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.1,s.340

b- Bütün varlıklar ona (Tanrı) doğru büyük bir şevk ve istekle hareket etmektedirler. Bu durumda var olma aşkı bütün varlıklarda mevcuttur.

c- Hiçbir varlık iyilikleri arzu ederken onun zihinsel anlamını veya kavramsal şeklini kast etmemektedir. Sonuç olarak arzu edilen iyilik o şeyin mahiyyeti değil hakikati olacaktır.¹⁸¹

Sadrâ varlığın asaleti ile iyiliklerin bütün olduğunu, iyilik ve iyilik olarak düşünülen her şeyin aslında varlık gibi arzu edilen ve istenilen şey olduğu açıklamalarında ulaşılan sonuç olarak görmek mümkündür. Daha sonra kötülük konusunu ele alan düşünür; "Zorunlu Varlığın hayat kaynağı olduğunu ve dış dünya da kendisini gösteren varlıkların İlahî nur ile varlık bulduğunu açıklayarak bu kavramın karşısında sadece yokluk ve yokluk olduğunu vurgulamaktadır.

Genel olarak iyilik ve kötülük kavramları arasındaki farkın aslında varlık ve yokluk arasındaki fark olduğuna dikkat çeken filozof, kötülüklerin iyilikler karşısında ve varlığın da yokluk karşısında olduğunu belirterek varlık asıl ise o zaman mutlak iyiliktir, sonucunu çıkarmaktadır. Konuyu *Esfarın* ikinci cildinde takip eden Sadrâ bu kez örfî bir bakış ile "iyilik, seçilen, sevilen ve ona doğru gidilen şeyler, kötülük ise afetler, belalar gibi sevilmeyen ve uzaklaşılacak istenen şeylerdir. Hiç şüphesiz bu afetler maddî varlıklarda yokluk, eksiklik, zayıflık şeklinde kendisini göstermektedir"¹⁸² demiştir.

Buraya kadar varlığın asıllığı ile kötülüklerin yokluk olduğunu ispatlamaya çalışan Sadrâ, son olarak varlığın asıllığı ilkesinin ayrılmaz delillerinden birisi olan apaçıklık ilkesi ile kötülüklerin yokluk olduğunu istaplama yoluna gitmiştir.

4) Kesinlik (Bedahet¹⁸³) İlkesi

Her akıl ve garize akıl sahibi olan canlı varlığın ne demek olduğunu ve yoklukla farklı içeriğe sahip olduğunu bilir ve idrak ederler. Sadrâ bu konuyu temel alarak şöyle

¹⁸¹ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.1,s. 341

¹⁸² Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.2,s. 336

¹⁸³ Bedihi: Mantıkta akıl bir şeyin doğruluğunu hiçbir kanıta başvurmada kabul ediyorsa ona bedihi denir. Mesela, bütün, onu oluşturan parçalardan daha büyüktür, önermesi gibi. Bedihiyyat; altıya ayrılır onlar, evveliyat, fitriyat, müşahadat, mücerrebat, hadsiyat ve mütevatirat dır. Daha fazla bilgi için bkz. Necati Öner, *Klasik mantık*, Ankara üniv. İlahiyat fak. Yay. 1996, s. 184

değerlendirmektedir; eğer varlık ve yokluk kavramları canlılar için kesin bir anlama sahip ise iyilik ve kötülük kavramları da aynı şekilde kesinlik kazanacaktır. Bir çocuk bile elindeki şeker alınca ağlamaya başlar. Zira varlık ile yokluğun ne anlama geldiğini bilir. Aynı şekilde bir hayvanın önüne içi boş bir kap ile içi yiyecek dolu bir kap bırakıldığı zaman dolu olana doğru yönelir. Bu tür denemeler, onların varlık ile yokluk arasındaki farkı bildiklerini ve ikisinin de ne anlama geldiğini idrak ettiğinin en güzel delilidir.

Yoklukların apaçık oluşu hakkında birçok İslam düşünürü görüş ortaya koymuşlardır. Örnek olarak, Mir Damat varlığın iyilik ile eşit olduğunu ve her ikisinin de apaçık anlamlara sahip olduklarını dolayısıyla onların karşısında olan yokluk ve kötülüklerin aynı kategoride anlaşıldığını şöyle açıklamıştır; "iyilik her varlığın aradığı ve peşinden koştuğu kesin olan fitriliğe değildir? Elbette ki burada cevap olumludur. Zira varlıklar varlık mertebelerindeki eksikliklerini onunla tamamalarlar. Oysa "kötülük" zatı olmayan yokluktan ibarettir...Varlık tümüyle iyilik ve kötülük tümüyle yokluktur."¹⁸⁴ Fahrettin Razî'ye göre, bütün tasdikler tasavvurdan geçer ve varlık ve yokluk apaçık olmazlarsa hiçbir tasavvur dolayısı ile hiçbir tasdik gerçekleşmeyecektir. Çünkü "bilgi, ya varlıkla veya yoklukla ilgilidir ve bilginin gerçekleşmesi için varlık ve yokluk kavramlarının zihinde apaçık olması gerekmektedir."¹⁸⁵ Nasîrüddin Tûsî de her ilmin ve bilginin temelinde fitrî bir bilginin olması gerektiğini aksi takdirde hiçbir bilginin kesinlik kazanamayacağını ifade ederek bütün bilgilerin üzerine bina edilen temelin varlık ve yokluk kavramlarında ki fitrî kesinlik olduğunu açıklamıştır.¹⁸⁶ Öyleki Sebzevarî bu konuyu filozofların çoğuna isnad ederek "Hikmet ehlinin çoğusu varlık iyilik ve yokluk kötülüktür, kuramını apaçık olarak göstermektedirler"¹⁸⁷ demiştir. Molla Sadrâ'ya göre, "insan fitratının değişmez bir kuralı olarak varlık mahiyeti itibarıyla iyiliktir ve değerlidir. Yokluk ise mahiyeti gereği kötülüktür."¹⁸⁸ Sözleri ile kötülüklerin yokluk olmasının apaçık olduğunu açıklamaktadır. Fakat başka bir yerde kötülüklerin apaçık olma konusunu başkalarına isnad ederek, "bazıları yokluğun apaçık

¹⁸⁴ Mir Damat, **el-Kabasat**, s.428

¹⁸⁵ Semih Değim, **Mevsuetu Mustalahat İmam Fahrettin Razi**, Mektebeti Lübnan yay., Beyrut,2001, s. 742

¹⁸⁶ Nasiruddin Tusi, **Telhis-ul Muhassal**, Darul Evza yay., Beyrut, 1405, s.74

¹⁸⁷ Muhakkık Sebzevari, **Esrar-ul Hikem**, Metbuat Dini yay., Kum, 1383, s.183

¹⁸⁸ Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, c.4, s. 121

olduğunu iddia etmektedirler"¹⁸⁹ sözü ile konuya temkinli yaklaştığı anlaşılmaktadır. Bunun sebebi belki de kötülük ile yokluk arasındaki örfî bütünlüğün belirsizliğidir. Zira yokluğun apaçık olması demek bütün kötülüklerinde apaçık olması anlamına gelecektir. Anlaşılan Şirazlı düşünür için bu konu yeterince kesinlik kazanamamıştır. O yüzden bu iddiayı başkalarına isnad ederek kendi görüşünü dile getirmemektedir.

Çağımızın seçkin Sadrâcî filozoflarından birisi olarak bilinen Cevat Amulî; Kötülük ve yokluk arasındaki apaçıklık anlayışını iyilik ile varlık arasındaki apaçıklık anlayışından ayırarak iki tarafın eşit düzeyde olmadığını şöyle beyan etmektedir: "Varlıkların iyilik kaynağı olmasında hiçbir şüphe yoktur. Öyleki varlığın iyilik olma meselesi düşünürler tarafından kabul gören bir anlayıştır. Bu durumda varlık iyilik ise varlıktır, iddiası karşımıza kötülüklerin yokluk olduğu sonucunu çıkaracaktır. Buna karşın kötülükleri yokluk saymazsak bazı varlıkların kötülük olduğunu kabul etmemiz gerekecektir. Dolayısıyla bütün varlıkların iyilik olduğu kuramını çürütmüş olacağız oysa varlığın iyilik olduğu kesinlik kazanmış bir iddiadır."¹⁹⁰ Sözleriyle kötülüklerin yokluk olduğunun apaçık oluşunu ikinci derece kavram olarak apaçık olan başka bir kavramın gölgesinde ispat edildiğini beyan etmiştir.

Gerçek şu ki kötülüklerin yokluk oluşu felsefî olarak ispatlansa da halkın geneli tarafından kabul edilmesi güç bir iddiadır. Özellikle idrakî kötülüklerden sayılan ve huzuru ilim ile hissedilen acı, sızı, hüzn gibi kötülüklerin yokluk sayılması vicdanî olarak kabul edilemez bir iddiadır. Buna ek olarak bazı teologların ve hatta filozofların idrakî kötülükleri varlık olarak kabul etmeleri apaçıklık konusunun ispatını bir takım güçlüklerle karşı karşıya bırakmıştır. Bu yüzden olsa gerek Mutahharî bu teodise yönteminin bütün kötülükler için yeterli olamayacağını iddia ederek kötülüklerin yokluksallığı ile düalizme cevap verilmesine rağmen şüphenin henüz kalıcı olduğunu, yaratılmasa dahi kötülüklerin insan yaşamın önemli bir parçası olarak var olduğunu bu nedenle kötülük neden var? Sorusuna farklı teodiseler ile cevap verilmesi gerektiğini şöyle beyan etmiştir. "Yokluk teodisesi ilk aşama ve ilk adım olarak kötülükleri kim yarattı sorusuna yanıt olarak verilebilir. Zira kötülük varlık türünden olmadığı için yaratıcısı yoktur, boşluk ve yokluğun yaratıcısı olamaz. Şeklinde verilen cevap,

¹⁸⁹ Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, c.7,s. 62

¹⁹⁰ Cevat Amoli, **el-Mebde ve -l Mead**, el-Zehra yay., Tahran 1372, s.233, aktaran Kara Meliki age. s.53

dualizmin iki İlah iddiasına reddiye olarak yeterlidir. Fakat İlahî adalet ve felsefî olarak bakıldığı zaman şüphe henüz kalıcıdır ve farklı aşamalarda ve farklı teodiselerle kötülük probleminin çözülmesi gerekmektedir¹⁹¹

Sonuç itibariyle Sadrâ felsefesinde temel ilke olarak kabul edilen kötülüklerin yokluksallığını bir teodise yöntemi olarak benimsenmesinin asıl nedeni düalistler karşısında tevhidî düşünceyi savunmaktır. Bu yüzden Sadrâ, konuyu itikadî boyutta ele alarak açık bir şekilde kötülüklerin varlık olarak ikinci bir İlah tarafından yaratılma inancının büyük şirk olduğunu söylemiş ve bu inanca bağlı olan Mecusîleri müşrik sınıfında değerlendirmiştir.¹⁹²

Kötülük türlerine yönelik Molla Sadrâ'nın ontolojik olarak ele aldığı diğer bir teodise yöntemi de arızî ve zatî kötülük problemleridir.

2.3.1.2. İlintisel (Arızî) Olarak Kötülük

Kötülüklerin yokluk olduğunu ilk teodise yöntemi olarak ele alan Sadrâ, bazı kötülüklerin varlık olarak karşımıza çıktığını, yokluk ve kötülük denklemiyle birçok problemin cevap bulamayacağını farkındadır. Bu yüzden deprem, sel, hastalık gibi birçok kötülük örneğinin varlıklara isnad edildiğini açıklamak için arızî kötülük teodisesini farklı bir savunma yöntemi olarak belirlemiştir. Bu doğrultuda Sadrâ, birçok eserinde arızî kötülüklerin varlık sınıfından olduklarını dolayısıyla iyilik ve iyilik için yaratıldıklarını şayet bazı yer ve zamanlarda başka varlıklara zarar vermeleri durumunda arızî kötülük sayılabileceklerini teodisenin temel kuramı olarak beyan etmektedir. Benzer açıklamalara Sadrâ'dan önceki filozofların eserlerinde de rastlamak mümkündür. Buna örnek olarak; Fârâbî bu konuda kötülük, maddenin İlahî nizamı tam olarak kabul edip yansıtabilecek kapasiteye sahip olmamasından ortaya çıkar. Fakat asıl olan iyilik ve nizamdır, kötülüğün şeylere ilişmesi ise arızîdir¹⁹³ şeklinde yorumlarken İhvân-ı Safâ, kötülüğün izafî ve arızî, asıl olanın iyilik olduğu, kötülüklerde de aslında iyilik bulunduğu ve birtakım kötülüklerin de cüz'i nefslerin fiilleri olduğunu savunur.¹⁹⁴ İbn Sînâ 'ya göre, kötülük arızîdir, azdır, hâkim olan ise iyiliktir. Bu kadar kötülük ise

¹⁹¹ Murtaza Mutahhari, age., c.1, 150

¹⁹² Molla Sadra, **Mefatih-ul Gayb**, s.197

¹⁹³ Uğur ak, age, s.41

¹⁹⁴ Taylan, **İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri**, 1994, s. 97-99.aktaran Yaran, age., s.133

gereklidir veyararlıdır. Ancak Allah'ın hikmetinin tamamını insanlar kavrayamaz. İbn Rüşd de kötülüğün arızîliği, azlığı ve gerekliliğini savunarak benzer görüşleri dile getirmekle yetinir.¹⁹⁵ İbn Arabî, arızî kötülüklerin zatî olmadığını ve arızî bir sebebe bağlı olduğunu koku örneği ile şu şekilde izah etmektedir: “Nasıl ki, gübre böceğinin mizacı da gül kokusundan hoşlanmaz. Hâlbuki gül kokusu, güzel kokulardandır. Bu mizaç ayrılığına göre gül kokusu, gübre böceğinin nazarında güzel koku değildir.¹⁹⁶ Gazzâlî, “mümkün dünyaların en iyisi” tabirini kullanmanın yanı sıra, bu dünya da eksiklikleri ve kötülükleri de arızî görmektedir.¹⁹⁷

Zat ve araz kavramları farklı manalarda kullanıldığı için felsefî olarak tanımlanmasının konumuzun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır. **Zat:** "var olmak için hiçbir şeye ihtiyaç duymayan "¹⁹⁸ anlamına gelmektedir. Bu kavram hem Zorunlu Varlık ve hem de mümkün varlıklar için kullanılabilir. Fakat Zorunlu Varlık için kullanıldığı zaman "varlık", ancak mümkün varlıklar için kullanıldığı zaman mahiyet anlamını taşımaktadır. Zira Tanrı'nın mahiyeti yoktur;¹⁹⁹ İslam filozoflarından Şeyh'ul İşrak " Tanrı zatı ile mevcuttur ve Onun zatı dışında olan her şey yokluktur"²⁰⁰ derken aslında zatı varlık anlamında kullanmıştır. Fakat zat kelimesi mümkün varlık için kullanıldığı zaman birkaç anlama gelebilir.

a) Mahiyet anlamında; örneğin insan nedir? Diye sorulduğu zaman "düşünen hayvandır" şeklinde verilen cevap onun zatına işarettir.

b) Varlığın hakikati olarak: Örneğin insan denildiği zaman zihinlerde oluşan mefhumsal tasavvur insanın zatı anlamına gelmektedir.

c) Mahiyetin bir kısmı olan cevher anlamında: Örneğin insanın nefsi cevher olduğundan bazen zat kavramı nefis ile eş anlamlı kullanılmıştır. Bu da arazlar ya da kategoriler sınıfında değerlendirilir.²⁰¹ Bu yüzden birçok yerde zat ile cevheri eş anlamlı kullanmışlardır. Bu konuyu hem İbn Sînâ ve hem de Molla Sadrâ bazen kötülükleri

¹⁹⁵ Yaran, age.s. 133

¹⁹⁶ Efil Şahin, **İbn Arabiye göre tasavvur felsefesinde kötülük**, s. 105

¹⁹⁷ Uğur ak, age, s 64

¹⁹⁸ Fârâbî, Ebu Nasr, **Kitab ul-Huruf**, Dar-ul Maşrik, Beyrut,1986, s.106

¹⁹⁹ Molla Sadra, **el- Arşkiye**, Mevla yay., Tahran,1361, s.229

²⁰⁰ Gaffari, Seyyit Muhammet, **Ferhen-i İstilahat Şeyh İşrak**, Encümen-i Asar Mefahir-i Ferhengi, Tahran,1380 h., s.159

²⁰¹ Gaffari, Seyyit Muhammet, **Ferheng-i İstilahat Şeyh İşrak**, Encümen-i Asar Mefahir-i Ferhengi, Tahran,1380 h., s.179

tanımlarken “zatî yokluk” yerine “cevheri yokluk” tabirini kullanmışlardır.²⁰² Bu da gösteriyor ki onlar zatî eskiklik derken cevherdeki eksikliği kast etmektedirler. İbn Sînâ, "Kötülük ya cevherdeki yokluktur veya cevhere ait bir üstünlüğün yokluğudur"²⁰³ diye tanımlarken, Gazzâlî de benzer bir şekilde "Kötülüklerin zatı yoktur demek, aslında cevherinin olmadığını veya cevherine ait bir yetkinliğin olmadığı anlamına gelmektedir" diye ifade etmektedir.²⁰⁴

Kötülük konusunda zat terimi, araz ifadesine karşılık olarak kullanıldığı için buradaki zat'tan maksat "cevher"dir. Yani zatî kötülük yerine cevheri kötülük de denilebilir. Bu anlam çerçevesinde kötülüklerin bağımsız olarak cevher gibi var olmaları mümkün değildir. Çünkü cevher madde, suret, cisim, akıl ve nefis olmak üzere beş kısımdan oluşmaktadır ve kötülükleri zatî cevher olarak kabul etmek bu beş cevherden bazılarının kötülük olduğunu kabul etmek anlamına gelecektir ki bu çelişkidir.

Araz: Zat karşısında olduğu için "var olmak için başka bir şeye ihtiyaç duyan şey anlamındadır, beyazlığın var olması için beyaz renginin varlıklara ihtiyaç duyması gibi"²⁰⁵ Bazıları arazları kalıcı-geçici, genel-özel, yakın-uzak olmak üzere farklı isimler ile ikili kısımlara ayırmışlardır. İsimler farklı olsada anlam olarak birbirine yakın olan bu arazların birincisi; kalıcı olarak hiçbir zaman varlıktan ayrılmayan arazlardır. Örneğin insanın yazma kabiliyeti gibi. Zira bu araz hiçbir zaman insandan ayrılmaz. İkincisi; geçici olan ve varlıktan ayrılma ihtimali olan arazlardır. Gençlik, sağlık vb. gibi.²⁰⁶

Meşşâî filozoflar arazları genel olarak dokuz kategoride toplamışlardır. Bu arazlara "yüksek cinsler" adı verilmektedir. Zira bunlardan daha genel bir araz çeşidi yoktur ve bütün araz kısımları bu dokuz kategorinin içinde toplanmıştır. Bunlar: "nicelik, nitelik, görecelilik, zaman, yer, durum, sahip olma, etki ve edilgi dir."²⁰⁷

²⁰² Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.9,s. 36

²⁰³ İbn Sina, *El-şifa* (İlahîyat), s.355

²⁰⁴ Ebu Hamid, Gazali, *Tehafut-ul Felasefe*, Şems Tebrizi yay., Tahran,1382, s.154

²⁰⁵ İbn Sina, *el-Hudud*, el-Heyet-ul Mısıriyye, Kahire,1979, s.250

²⁰⁶ Seliba, Cemil; Menuçehr Sanii, *Ferheng-i Felsefi*, s.466

²⁰⁷ İbn Rüşd, *Telhis-i kitab-ul makulat*, el-Heyet-ul misriyye, Kahire,1980, s.82

Arazların cevherden ayrı bağımsız olarak var olamamalarından dolayı varlık bulmak için başka bir şeye ihtiyaç duyarlar. Bu alanda "yokluksallık" ilkesi doğrultusunda "arızî kötülükler" tanımında şöyle söylenmesi gerekecektir. Kendi başına var olamayan ve başka varlıklar aracılığı ile ortaya çıkan yokluklara denir. Mutahharî bu konuya değinerek arızî kötülüklerin bazen yanlış anlaşıldığını ve hatta zatî kötülükler ile karıştırıldığını şöyle izah etmektedir: "Bazı insanlar zatî kötülükler ile arızî kötülükleri birbirine karıştırarak kötülük yokluktur sözünü yanlış algılamaktadırlar. Onalara kötülük yokluktur denildiği zaman akrep, yılan, fakirlik ve ölüm gibi kötülüklerin olmadığını zannederler. Oysa filozoflar ne fakirliği ne ölümü ve ne de diğer kötülükleri inkâr etmektedirler. Onlara göre kötülükler ya yokluktur veya yokluğa sebep olan varlıklardır. Bu açıklamaya göre "körlük yoktur" sözü ile "körlük yokluktur" sözleri farklı cümlelerdir. Birinci cümlede körlük inkâr edilmektedir fakat ikinci cümlede körlüğün mahiyyeti kabul edilerek görmekten yoksunluk olduğu anlatılmak istenmektedir.²⁰⁸

Bu açıklamadan sonra Molla Sadrâ'nın zatî ve arızî kötülük tanımları ve kısımlandırmaları daha iyi anlaşılacaktır.

Molla Sadrâ'da Arızî Kötülük Tasavvuru

Molla Sadrâ, yeryüzünde bulunan bütün kötülükleri iki kısma ayırmaktadır. Bir kısım kötülükleri tek başına tasavvur etmek onun hakkında kötüdür hükmünü vermek için yeterlidir. Bunlara zatî kötülük denir. Bu tür kötülüklere ölüm, cehalet, fakirlik, örnekleri verilebilir. İkinci kısım kötülükleri tek başına tasavvur etmek onların kötü olduğu hakkında hüküm vermek için yeterli değildir, bu yüzden ek olarak başka bir bilgiye ihtiyaç duyulmaktadır bu tür kötülüklere deprem, sel, akrep, yılan gibi örnekler verilebilir. Zira sadece depremi veya akrep zehirini tasavvur etmek onların kötü olduğu hükmünü vermek için yeterli değildir. Beraberinde yıkım, sakatlık, ölüm gibi yokluk sayılan durumlar düşünülürse kötü olduğuna hüküm verilebilir. Başka bir tabirle, "Zatî kötülüklere yokluksal, arızî kötülüklere varlıksal kötülüklerde demek mümkündür."²⁰⁹ Burada Sadrâ, varlıkların başka varlıklara kötülük vesilesi olabileceğini kabul ettiğine göre, Allah'ın da varlık olarak bazı varlıklar için zarar ve kötülük vesilesi olabileceği

²⁰⁸ Murtaza Mutahhari, age., c.4, 283

²⁰⁹ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7,s. 59

şüphesi akıllara gelmektedir. Bu şüphenin farkında olan şirazlı filozof varlıkları iki kısma ayırmaktadır

A- Hem zatında ve hem de başka varlıklara karşı mutlak iyilik olan varlıklar.

B- Zatında iyilik fakat başka varlıklar ile mukayese edildiğinde kötülük vesilesi olabilecek varlıklar.

Bu durumda Tanrı, mutlak iyilik olan varlıklardan sayılacağı için onun hakkında ne zatında ne de başka varlıklara karşı kötülük tasavvuru etmek mümkün değildir. Ancak Tanrı dışında diğer varlıkların başka varlıklara karşı kötülük vesilesi olması durumunda arızî kötülük ismini alacaktır.²¹⁰ Molla Sadrâ arızî kötülüklerin ortaya çıkış nedenini mahiyetler arasındaki çatışma olarak nitelendirdikten sonra bu çatışmanın iki türlü etki bırakabileceğini tasavvur etmiştir.

a) Doğrudan etkileyen arızî kötülükler: Bir kısım varlıklar direk zarar verirken başka bir varlıkta yokluk ve eksiklik ortaya çıkmaktadır. Bu konuda verilecek en güzel örnek ateştir. Zira ateş varlık olma yönüyle iyiliktir fakat ormanı yakması orada bulunan ağaçlar için kötülüktür.

b) Dolaylı olarak etki eden arızî kötülükler: Bazı durumlarda bir varlık başka bir varlığa direk olarak zarar vermesiyle üçüncü bir varlık zarar görmektedir. Bu durumda üçüncü varlığın gördüğü zarar dolaylı kötülük olacaktır. Az önce verdiğimiz örnekte ateş direk ağaçları yakarak onlara zarar vermesiyle dolaylı olarak o bölgede yaşayan hayvanların yaşam ortamlarının yok olması, insanların temiz havadan mahrum olmaları, yağmurların azalması gibi zararlara sebep olur. Bu zararlar dolaylı olarak görülen arızî kötülüklerdir.²¹¹ Daha sonra Molla Sadrâ arızî kötülüklerin ortaya çıkış şekillerini açıklayarak bu şekillerin Zorunlu Varlık boyutunda tasavvur edilmesinin mümkün olmadığını ve bu yüzle sadece maddî varlıklara has olabileceğini teodisesinde beyan etmiştir.

Sadrâya göre arızî kötülükler üç şekilde ortaya çıkabilirler:

1- Varlığın yetkinliğe ulaşmasını engelleyerek: Buna, dağın gölgesinde kalan meyve ağacının güneş ışınlarından mahrum kalması ve bu vesile ile kemale ulaşamaması örnek verilebilir. Burada dağ, arızî kötülük olarak tasavvur edilmiştir.

²¹⁰ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7,s. 61

²¹¹ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7,s. 60

2-Varlığın yetkinliğe ulaştıktan sonra o yetkinliği kaybetmesi: Buna, tadı, kokusu ve rengiyle olgunlaşan meyvelerin daha sonra güneşin aşırı sıcaklığı veya havanın aşırı soğukluğu sebebiyle o özelliklerini kaybetmesi örnek verilebilir. Burada güneş arızî kötülük olarak tasavvur edilmiştir.

3-Varlıklarda içsel olarak bazı özelliklerin ortaya çıkmasıyla yetkinliklerini kaybetmeleri: Buna, insanda bulunan bazı ahlâkî reziletler ve kötü huylar örnek verilebilir. Çünkü insan bilkuvve olarak kemale erme kabiliyetine sahiptir. Bu kemal sadece akıl yoluyla kazanılmaktadır. Ancak eğer bu yetkinlik ahlâkî bir rezilet olan şehvet veya gazap özellikleri ile engellenirse buna arızî kötülük denir. Bu örnekte gazap ve şehvet gibi varlık olan özellikler arızî kötülük sayılmaktadırlar. Bu da iki kısımdır, bazen insan kemale erdikten sonra bu rezilete kapılarak o kemalinden uzaklaşır, bazende kemale erişmeden ahlâkî rezilete kapılarak o kemali sıfattan mahrum olur.²¹² Sadrâ, tabiat âleminde karşılaşılan ve sonradan ortaya çıkan eksiklikleri ve yetersizlikleri teodise etmek için arızî kötülük yöntemini kullanmıştır. Bu doğrultuda insan bedeninde doğuştan var olan sakatlıklar, felçlikler, hastalıklar veya Ahlâkî kötülükler Tanrı'nın verdiği kötülükler olarak görülmemeli aksine Tanrı bütün canlı türlerine gereken yetkinlikleri vermiştir. Yalnız bazı maddî sebeplerin ifade edilen yetkinliklere mâni olarak o türlere ulaşmasına engel olmaları yokluğu veya kötülükleri ortaya çıkarmıştır. Sonuç olarak insanın yaratılıştaki sakat veya kör doğması Tanrı'nın onu eksik yaratması anlamına gelmemektedir. Zira Tanrı bütün canlılara varlık mertebesi seviyesinde yetkinlik ifade etmektedir fakat üçüncü bir etken yetkinliğin o canlıya ulaşmasına engel olmaktadır. Bu durumda insan ya anne karnında belirli yetkinliğe ulaşma çabası içindeyken hastalık gibi bir engel ile yetkinliğe ulaşamaz ve sakat doğar, ya da doğduktan sonra kaza gibi herhangi bir etkenden dolayı sahip olduğu yetkinliği kaybeder. Sadrâ'nın bu çabası, dünya hayatındaki ihtimaller çerçevesinde Tanrı'nın mutlak iyilik sahibi olduğu, İlahî feyzin daima aktığını, esas alarak canlılarda ortaya çıkan eksikliklerin veya yetersizliklerin Tanrı'ya isnat edilemeyeceği doğrultusundadır.

²¹² Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7,s. 62

2.3.1.3. Mahiyyetin Yetersizliği Olarak Kötülük

Bilindiği gibi Molla Sadrâ âlemi üç kısma ayırmaktadır. Bu âlemlerden en aşağı olanı cisim veya medde âlemidir. Diğer âlemler; akıl ve nefis âlemi olarak isimlendirilmişlerdir.²¹³ Bu iki âlem (akıl ve nefis) için metafizik kötülük başka bir adıyla varlıktaki eksiklikten kaynaklanan kötülük tasavvur edilse de cevherde veya cevhere ait bir yetkiliğin yokluğu ile ortaya çıkacak arızî kötülük tasavvur edilemez. Zira bu âlemler tüm varlıkları ile aktif ve salt eylem halindedirler. Kuvve halinde olmadıkları için yokluğun ortaya çıkması için bir neden de olmayacaktır. Oysa madde bu âlemlerin tam tersi yani salt kuvvedir. Bu özellik onun oluş ve bozuluş halinde olmasına ve aynı anda birkaç suret kabul edemediği için tekâmüle ulaşmak için her an önceki suretini başka bir suretle değiştirerek yoklukların ortaya çıkmasına neden olacaktır. Sadrâ bu konuyu şöyle açıklamaktadır: "Genel olarak üç âlem vardır bunlar; akıl, nefis ve madde âlemidir ve arazlar madde âlemine aittir."²¹⁴ "Sebeup ve sonuç arasında varlık hiyerarşisi bakımından farklılıklar bulunmaktadır ve her zaman sebep sonuçtan daha üstündür. Bu durumda bütün sebeplerin en üstünü olan Tanrı, bütün kemal sıfatlarına sahiptir ve O'ndan aşağı olan varlıklar eksik olduklarından kötülük ile karıştırlar. Varlıkların varlık seviyesi düştükçe kötülük oranı da yükselmektedir. En aşağı varlık mertebesi olan "madde" salt kuvvedir ve kötülüklerin oluşmasında asıl zemini oluşturan bu özellik (madde) tir "²¹⁵ Sadrâ'nın düşüncesine göre; kötülüklerin kaynağı kuvvedir. Bu özelliğe sahip olan şey maddenin mahiyyetidir. Bu durumda bir varlık maddeden uzak olduğu miktarca kötülüklerden de uzaklaşmış olur.²¹⁶ Defalarca bu konuyu vurgulayan filozof, akıl âleminde fiziksel yoklukların tasavvur edilemeyeceğini, her varlığın akıl âleminde bir ideasının olduğunu ve onların hiçbir kötülük içermediğini şu bariz açıklamalarla beyan etmektedir. Akıl âlemindeki ateşte kötülük yoktur aynı şekilde akıl âlemindeki suda, insanda, atda, aslanda ve diğer var olanların aklî suretlerinde de hiçbir kötülük bulunmaz. Aksine akıl âleminde mutlak iyilik bulunmaktadır. Kötülük madde âlemine ait bir özellik olduğundan miktar olmayan yerde doğal olarak kötülükte olmayacaktır.²¹⁷

²¹³ Ahmet bin Muhammet Erdekani, **Mir'atul Ekvan**, Miras Mektup yay., Tahran, 1375, s.552

²¹⁴ Molla Sadra, **Mefatih-ul Gayb**, s.239

²¹⁵ Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, c.7 s.58

²¹⁶ Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, c.7,s.67

²¹⁷ Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, c.7,s. 74

Molla Sadrâ maddenin kötülük kaynağı olmasını iki özelliğe bağlamaktadır.

1-Madde diğer bir adıyla heyula her zaman fail karşısında kabul edicidir ve kendisine verilen zatî sıfatlara tabi olmak mecburiyetindedir.²¹⁸ Yani her zaman başka bir failin etkisinde kalarak şekil almaktadır. Örneğin, ateş her zaman ve her yerde yakıcı ve su her zaman ve her yerde nemlidir.

2- Diğer bir özellik; madde iki sureti bir anda kabul edememektedir. Yani bir sureti kabul edebilmesi için diğer suretin yok olması gerekmektedir. Buna oluş bozuluş veya kuvveden fiile geçiş adı da verilmektedir. Madde sureti kabul edince cisim ortaya çıkacaktır. Bu yüzden Sadrâ cisimler âlemini kötülüklerin kaynağı olarak görmektedir.²¹⁹ Nutfenin insan olabilmesi için nutfe suretini kaybetmesi gerekmektedir, buna nutfenin kuvveden fiile dönüşmesi de denebilir. Bu hareket durmadan an be an devam etmektedir. İşte kötülüklerin (yoklukların) ortaya çıkış noktası burasıdır. Başka bir deyimle; varlıklarda bulunan iki farklı özellikten dolayı tearuz ve çelişki ortaya çıkacak ve bu çelişkiler bereberinde yokluğu veya kötülükleri getirecektir. Hem su, hem de ateş zatlarındaki suretlere tabidirler. Bu cisimler her yer ve her zamanda onlara yüklenmiş özelliklerin gereğini yerine getirmek zorundadırlar. Bununla birlikte iki sureti aynı anda kabul edemedikleri için mecburi olarak tearuz ve çelişki ortaya çıkacaktır. Sonuç olarak hangisi güçlü olursa diğerinin suretini değiştirerek onda kötülük ve yokluğu ortaya çıkaracaktır. Varlık hakikatinin basit ve bütün oluşu tearuz ve çelişki zemininin varlıkta mümkün olmadığını, bunların sadece mahiyette bulunan cevher ve arazda görülebileceğini beyan etmiştir. Daha açık olarak söylenirse, kötülükler çatışmaların çocuklarıdır ve bu doğrultuda çatışma madde âleminin bir özelliği olduğundan kötülüklerde mahiyet sahibi olan madde âleminin ayrılmaz özelliklerinden sayılacaklardır.

Sadrâ konunun rahatça kavranabilmesi için şu örneği vermektedir: "halkaların yanyana bırakılması ile ister istemez onların aralarında bazı boşluklar olduğu görülecektir. Bu boşluklar halkanın yapısından kaynaklanmaktadır. Fakat kare, dikdörtgen gibi köşeli şekiller yanyana getirildiği zaman onların arasında hiçbir boşluk kalmayacaktır. Bu durum fail ile ilgili bir durum değildir. Zira yanyana dizilen halkalar

²¹⁸ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.1 s.230

²¹⁹ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7 s.73

arasındaki boşlukları ortadan kaldırmak mümkün olmadığı gibi maddenin yaratılması ile çatışmanın ortadan kalkması da mümkün olmayacaktır.²²⁰

Bu duruma mahiyyetin yetersizliği denebilir. Zira miktarları sınırlı olduğundan birbirlerine etki ederek yoklukların meydana gelmesine sebep olacaklardır. Sadrâ, mahiyetler arası çatışmayı dört surette tasavvur ederek şöyle açıklar. "İyilik, mevcut olursa sevilen, yok olursa azru edilen şeydir. Tabiat âleminde görülen yokluğun, kötülük ve afetler şeklinde ortaya çıkması maddenin iki özelliğine aittir ve bu iki özellik beraberinde cisimler arasında çakışmayı getirir. Birincisi maddenin aynı anda hem kendi hemde daha kâmil bir vicudu kabul etmekten aciz olması ve ikinci olarak; iki farklı tabîî varlık arasında sınırlılıktan dolayı çıkan çatışmadan etki kabul etmesidir. Bu çatışma dört şekilde kendisini gösterir bunlar; çarpışma, zıtlık, kısıtlama ve çekişme şeklindedir..."²²¹

1- Çarpışma: Bu kısımda Sadrâ, iki cismin mahiyetleri arasında birbiriyle çarpışması sonucu birisinin diğerinde nüfuz etmesi olarak tasavvur etmiştir. Örnek olarak iki arabanın birbiriyle çarpışarak birbirlerinde etki etmeleri olarak düşünülebilir. Bu kısım bazen zatî yokluğa bazende bir yetkinliğin yokluğuna sebep olmaktadır. Bu kavram maddenin kategorilerinin çarpışması sonucunda maddenin cevherinde veya ona ait bir özellikteki yokluk için kullanılmaktadır.

2- Zıtlık: Bu kısımda Sadrâ, iki zıt özelliğe sahip olan cisimleri tasavvur etmektedir. Ateşin su ile teması sonucu ortaya çıkan yokluk buna örnek olabilir. Bu kısım insan için düşünüldüğü zaman; insanın, aşırı soğukluk, sıcaklık, virüs, mikrop gibi bazı nedenlerden dolayı sağlığını kaybetmesi ve sonuç olarak ağrı, sızı, gam keder gibi idrakî kötülüklere düşer olması anlamındadır.

3- Kısıtlama: Bu kısımda Sadrâ iki mahiyyet arasındaki kısıtlamayı tasavvur etmektedir. Şehvet özelliğinin varlık olarak akıl yetkinliğini kısıtlaması buna örnek olarak verilebilir. Zira insanın şehvet vesilesi ile işlediği günahlar aklının kısıtlanması olarak kötü sayılmaktadır. Bu yüzden insan nefsanî özelliklerin kısıtlanması sonucu onun ulaşabileceği yetkinlikten mahrum etmesi anlamındadır.

4- Çekişme: Bu kısımda Sadrâ iki varlık arasındaki çekişmeyi tasavvur etmektedir. Eğer insan eksenli örnek vermek gerekirse, insanda var olan ahlâkî

²²⁰ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7,s. 72

²²¹ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.2 s.236

özellikler arasında gazap ve şehvet birçok yerde birbiriyle çekişen iki varlıktır. Burada her iki tarafında birbirlerine etki etme çabası vardır. Sonuç olarak ortaya çıkacak kötülük iki yetkin sıfat arasında çıkan kötülüktür.

Bu açıklamasıyla Sadrâ, madde âleminde ortaya çıkan bütün kötülükleri dört ana kategoride toplamış ve maddenin mahiyetleri arasında çatışma yoluyla ortaya çıkan eksiklikleri detaylı bir şekilde incelemiştir. Bu durumda sınırlılık sonucunda ortaya çıkan kötülükleri ya zatî yokluk ya da zata ait bir yetkiliğin yokluğu olarak belirleyerek bunların maddenin yetersizliğinden dolayı ortaya çıktığı şeklinde açıklamaktadır.

2.3.1.4. Büyük İyiliklere Ulaşma Vesilesi Olarak Kötülük

Kötülüklerin var oluş nedenini açıklamak ve İlahî adalet ile uygunluğunu insanların genelinin kabul edeceği şekilde yorumlamak için öne sürülen teodise yöntemlerinden birisi de “büyük iyiliklere ulaşma sebebi olarak” ele alınan teodise yöntemidir.

Doğu ve Batı filozoflarının yer yer üzerinde durduğu hem Aristonun,²²² hemde Stoacıların²²³ dayanak olarak savundukları "Eğer kötülükler olmasaydı büyük iyiliklerde olmayacaktı" savının İslam düşünürleri tarafından da kabul edildiğini söyleyebiliriz. Fakat birçok belirsizliği beraberinde getiren bu teodise, karşıt görüş sahibi olan düşünürleri de harekete geçirmiştir. Allah kötülük olmadan da bizi o iyiliklere ulaştıramaz mıydı? Büyük iyiliklerden kasıt nedir? Büyük iyiliklerin varlığı sadece irade dışı kötülükler için mi geçerlidir? Yoksa iradî kötülükleri de kapsar mı? Ölüm veya cehennem azabı gibi bazı kötülüklerin sonu hiç de iyilik değil bu durumda ne gibi büyük iyilikler tasavvur edilebilir?... Gibi birçok sorunun cevabı verilmeden bu yöntemi ispatlamak pek te kolay değildir.

Madde âleminin tasavvur edilmesiyle iki temel önermeyi kabul etmek zorundayız. İlk olarak; alem çok iyilik ve az kötülükten oluşmaktadır.²²⁴ Maddenin salt kuvve olması onun mutlak kötülük olması anlamına gelmemektedir²²⁵ aksine bu özellik ona bir üstünlük kazandırarak bütün suretleri kabul etme imkânı tanımaktadır.²²⁶ İkinci

²²² Muhakkık, Sebzevari, **Şerh Menzume**, Nab yay., Tahran, 1379, c.3, s.530 :

²²³ Cemil Seliba, **El-Mucem-ul Felsefi**, El-Şirket-ul Alemiyye, Beyrut, 1414, c.1, s. 657

²²⁴ Sühreverdî, Mecmuayı **Musennifatı Şeyhi İşrâk**, c.1 s.78

²²⁵ Nasiruddin Tusi, **Tesevvurat ya Ravzetu Tesnim**, Cami yay., Tahran, 1363, s.42

²²⁶ Molla Sadra, **Şerh Usul Kafi**, c.1, s.415

olarak; Madde âleminde iyilikler ve kötülükler asla birbirlerinden ayrılamazlar.²²⁷ Maddenin imkânı başka bir deyimle zatî fakirliği onun ayrılmaz parçası olarak kötülüklerin kaynağı konumundadır. Bu yüzden kötülüksüz bir madde düşünmek mümkün değildir. Son olarak niçin Tanrı kötülük barındıran bir varlık yarattı sorusuna verilen cevap; Küçük kötülüklerden dolayı maddeyi yaratmamak büyük iyilikleri terk etmek anlamına gelir şeklinde olmuştur. ²²⁸

Maddenin yetersizliği ve bunun yanında sebep sonuç kanununun hâkim olması, bazen ateşin zararlı bir varlık olarak algılanmasına sebep olacaktır. Fakat bu küçük zararlar yüzünden ateşin yaratılmaması daha büyük zararlara neden olacağından âlemi yaratan, hikmet sahibi Tanrı, insanları görece daha az kötülüklerden dolayı çokça iyiliklerden mahrum bırakmayacaktır. Çünkü birçok yaşam koşulları ve teknoloji türleri ateşin varlığına bağlıdır. Sıcaklık ve enerji olmadan yaşamın devam etmesi mümkün değildir.

Bu konuda İslam filozoflarının görüşünü kısaca özetlemekte fayda var. İbn Sînâ'ya göre, "Küçük kötülükler büyük iyiliklerin verilmesine engel değildir. Çünkü büyük iyilikleri küçük kötülüklerden dolayı vermemek büyük kötülük sayılacaktır.²²⁹ Dolayısıyla hikmete ters olan şey kötülüklerden dolayı büyük iyiliklerden vazgeçmektir."²³⁰ Sühreverdî'ye göre, "Cisimlerde büyük iyilikler küçük kötülükleri gerektirir veyaraticının bu kötülüklerden dolayı yaratılışı ihmal etmesi O'nun rahmetine aykırıdır. Çünkü küçük kötülüklerden dolayı büyük iyiliklerden vazgeçmek büyük kötülüklere sebep olacaktır."²³¹ Filozof buna örnek olarak yine ateş ve suyu vermektedir. Doğal olarak ateşte bulunan yakıcılık ve suyun sebep olduğu boğuculuk özelliği bazen hayvan ve insana zarar verse de iyilikleri zararlarından daha büyüktür.²³²

Gazzâlî, büyük iyiliklere ulaşmak için bazen acı verici şeylere katlanmak gerekmektedir diyerek teodisesine anne ve babayı örnek vermektedir. "Ona göre, her kötülük gibi görülen şeylerde iyilik vardır. Acı ve ıstıraplar, nihâi iyiliğimiz için tahammül etmemiz gereken tedaviler gibidir. İnsanlar gerçek merhameti yanlış

²²⁷ İbn Sina, **El-şifa** (İlahîyat), s.418

²²⁸ Karameliki, age, 112

²²⁹ İbn Sina, **El-şifa** (İlahîyat), s.418

²³⁰ İbn Sina, **Resail-i İbn Sina**, Bidar yay., Kum, 1400, s.384

²³¹ Sühreverdî, Mecmuayı **Musennifatı Şeyhi İsrâk**, c.4 s.78

²³² Sühreverdî, Mecmuayı **Musennifatı Şeyhi İsrâk**, c.4 s.235

anlıyorlar ve acı verenin merhametsiz olduğunu düşünüyorlar; hâlbuki bu, her zaman için böyle değildir. Duygusal bir anne çocuğuna acı veren bir tedaviye karşı çıkarken akıllı bir baba buna razı olur. Cahiller de babanın değil annenin merhametli olduğunu sanır. Fakat akıllıca düşünebilen insanlar babanın tavrının tam bir merhamet örneğini temsil ettiğini bilirler. Babanın, yapılmasını sağladığı tedavi ve başka yollarla yaptığı disiplin nasıl gerçekte çocuğun yararına olan kötülük kılığındaki iyilikler ise, aynı şekilde, dünya daki acı ve ıstıraplar da insanların daha büyük iyiliklere ulaşmaları açısından gerekli olan kılık değiştirmiş iyiliklerdir”²³³

Bu görüşü kabul eden ve benzer açıklamalara sahip olan İslam filozoflarından Kutbuddin Şirazî,²³⁴ Şehrezurî,²³⁵ Muhammet Şerif Nizamud-din,²³⁶ Erdekanî,²³⁷ Hamza bin Yakut Eherî,²³⁸ Mir Damat,²³⁹ Fahrettin Razî,²⁴⁰ gibi düşünürlere işaret edebiliriz. Fakat bu görüşü bir teodise yöntemi olarak kabul eden sadece İslam filozofları değil. Hıristiyan dünyasının çağımız şahsiyetlerinden Plantinga’yı da bu guruba ekleyebiliriz. O, Macki’ye karşı İlahî adaleti şöyle savunmaktadır. “Her şeye gücü yeten varlığın da kendisinden daha önemli ve değerli olan bir iyiliği elimine etmeden ortadan kaldıramayacağı kötülük koşulları vardır. Sözgelimi kötülük, kendisinden daha değerli olan bir iyiliğin içinde bulunabilir. Öyle ki O, kötülüğe izin vermeden beraberindeki daha büyük iyiliği elde etmeniz imkânsızdır.”²⁴¹

Sadrâ, kendisinden önceki filozoflar gibi varlık âleminde az kötülüklerin çok iyiliklere ulaşma vesilesi olduğunu kabul etmiş ve beraberinde bu durumun madde âleminin kaçınılmaz sonucu olduğunu vurgulamıştır.²⁴² Ancak söz konusu olan büyük iyilikler nelerdir? Ne tür kötülükler için tasavvur edilebilir? Soruları Plantinga tarafından “Bâzı doğal kötülükler ve bâzı insanlar birbiriyle öyle alakalıdır ki, doğal

²³³ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, **el-Maksadül-Esnâ fî Şerhi Esmâillâhil-Husnâ, Kâhire**, Tekaddum, “t.y.”, s. 40. Aktaran Rafiz Manafov, age.157

²³⁴ Şirazi, Kutbud-din, **Şerh-i Hikmet-i işrak**, s.497

²³⁵ Şehrezuri, Şemseddin, **Resailu-ş Şeceretil İlahiyye fi ulum el-hekail-ul Rebbaniyye**, s.613

²³⁶ Muhammet Şerif Hirevi, **Envariyye**, Emir Kebir yay., Tahran,1363, s.202

²³⁷ Ahmet bin Muhammet Erdekani, **Mir’atul Ekvan**, Miras Mektup yay., Tahran,1375, s.59

²³⁸ Yakut Eheri, **el-Ektab-ul katiyye evil Belegetu Fi-l Hukm**, s.161

²³⁹ Mir Damat, **el-Kabasat**, s.434

²⁴⁰ Fahrettin Razi, **Şerh-ul İşarat ve Tenbihat, Mefahir Ferhengi, Tahran**, 1384, c.2, s.78

²⁴¹ Yaran age., s.42

²⁴² Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, c.7,s. 69

kötülükler olmazsa onlar daha az iyilik yaparlar²⁴³ diyerek doğal afetlerin sosyal yönüne işaret etmiştir. Aynı doğrultuda kötülüklerin bireysel yönüne işaret eden Hick İrenaeus'e ait görüşü formüle ederek "hem ahlâkî hem de tabîî ya da metafiziksel kötülükler Tanrı tarafından iyi bir amaç için var kılınmıştır. Bu amaç "ruh-yapma" veya "şahsiyet-oluşturma"ya hizmet etmektedir. Bu nedenle de tüm tikel "kötülükler" nihâî sonuçları dikkate alındığında "iyiliklerdir".²⁴⁴ Dese de iradî ve irade dışı bütün kötülükler için aynı sonuca varmak felsefî bakışla zor görünmektedir.

Sadrâya göre, İlahî feyzin devamı gibi büyük iyilikler sadece iradî olmayan doğal afetler için geçerlidir. Fakat iradî ve ahlâkî kötülükler konusunda bu teodise yöntemini kullanmamıştır. Ona göre, doğal afetlerin oluşturduğu kötülükleri dikkate aldığımız zaman bile faydalarının zararlarından daha fazla olduğunu görmekteyiz. Onun bu konuda yaptığı açıklama şöyledir; Yer, gök, yağmur ve bulut gibi tabiatın parçası olan şeylerin birçok faydası bulunmaktadır. Ancak bazı varlıkların sürtüşme sonucunda ortaya çıkardığı yokluklar onların, çok iyilik özelliklerini yitirmelerine neden olmamaktadır. Bu dört unsurdan zarar gören bir insanı nazara alırsak yaşadığı ömür boyunca bunlardan fazlasıyla faydalandığını görürüz öyleki bu zarar o faydalar yanında çok küçük kalır. Eğer bu varlıkların faydalarını bütün insanlar için düşünürsek bu zarar çok daha naçiz olacaktır.²⁴⁵

Sadrâ, mutlak kötü diye bilinen ölüm için bile aynı şekilde çok iyilik az kötülük teodisesini kullanmaktadır. Ona göre, ölümden hem ölen kimse için ve hem de geride kalanlar için büyük iyilikler vardır. Ona göre, "En büyük kötülüklerden biri olarak bilinen ölümden bile hem ölen kimseler ve hem de geride kalanlar için büyük iyilikler olduğunu görmekteyiz. Bu bakışla eğer ölüm olmasaydı ve kimse ölmeseydi yeryüzü daralacak hatta nefes almak bile zorlaşacaktı. Yaşayan canlılara ne yeterli yiyecek ve ne de yeterli mekân bulunacaktı. Sonuç olarak yaşayan insanların durumu ölümlerden daha kötü olacaktı. Hayatını kaybeden kimsenin ulaşacağı iyilik olarak, bu dünyaya ait olan bedenden kurtularak acıların, sıkıntıların son bulması ve Allah'ın rahmetine kavuşması

²⁴³ Alvin Plantinga, **God, Freedom and Evil**, London, George Allen & Unwin LTD, 1974, s. 58 aktaran Manafov, age, 29

²⁴⁴ Manafov, age, iii

²⁴⁵ Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, c.7,s. 69

şeklinde sıralayabiliriz. Öyleyse ölüm yaşamın sürmesi için gereklidir. İyiliği ise kötülüğünden daha çoktur.²⁴⁶

Acaba iradî ve ahlâkî kötülükler için de aynı teodise yöntemi kullanılabilir mi? Sorusu pek de kolay cevaplanabilir bir soru değildir. Zira cevabın olumlu olması durumunda insanların özgür iradeleriyle yaptıkları, cinayetler, haksızlıklar ve hatta günahlar dahi büyük iyilik vesileleri olarak tasavvur edilecektir. Bu alanda olumlu cevap vererek teodise yapan İranaus ve onu bu konuda onaylayan Hick ve Plantinganın savunduğu özgür irade teodisesine değinebiliriz. “İrenaeus`cu teodise özgür irâdeyle “kazanılmış mükemmelli” ğin “bahşolunmuş mükemmellik”ten daha değerli olduğunu vurgular”²⁴⁷ aynı yönde Augustin; Tanrı insanın günah işleyeceğini bildiği halde onu özgür iradeden mahrum etmemiştir çünkü her zaman asi bir at bir kaya parçasından daha iyidir...”²⁴⁸ Özgür iradenin yeryüzünde işlenen bütün cinayetlerden daha değerli olduğu ve bu özelliğin büyük iyilik aracı olarak tasavvur edilmesi İslam filozofları tarafından da yadırganır bir görüş değildir. Bu alanda belirgin olarak açıklama yapan Murtaza Mutahharî, Sadrâ'nın görüşü doğrultusunda maddenin yaratılışında az kötülüklerin kaçınılmaz olduğunu veyaraticının eksik ya da yanlış bir düzen kurmadığını şu sözlerle açıklamaktadır. "Gerçek şu ki; âlem (çok iyilikleri ve az kötülükleri ile) ancak bu şekilde olabilirdi. Âlemde bulunan bütün tikel varlıklar belirlenmiş bir imkân dâhilinde varlık bulmuşlardır. Ancak bu âlemde her şey iyilik olsun ve az bile olsa kötülük olmasın denirse bu cümlemin anlamı, madde âlemi olsun ama madde olmasın" olacaktır ki bu da imkânsızdır."²⁴⁹ Mutahharî bu konuyu Hz. Âdem'in yaratılışına tatbik ederek, meleklerin insandaki nefis ve şehvet yönünü gördükleri zaman niçin böyle bir varlık yaratıldı şeklindeki sorularına dikkatleri çekmektedir. Fakat Tanrı, insandaki ilim, irade ve yetkinlikleri meleklere gösterince onlar, insanın yaratılışında bulunan büyük iyiliklerin farkına varırlar ve insanın yaratılması gerektiğini anlarlar" diye örneklendirme yapmıştır.²⁵⁰ Aslında Molla Sadrâ'nın az kötülük ve çok iyilikten anlatmak istediği şey ontolojik olarak verdiği

²⁴⁶ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7, s. 77

²⁴⁷ Arvind Sharma, *The Philosophy of Religion: Buddhist Perspective*, Oxford, Oxford University Press, 1995, s. 60., aktaran Manafov, age, s.95

²⁴⁸ Karameliki, age., s.211

²⁴⁹ Murtaza Mutahhari, age., c.1, 172

²⁵⁰ Murtaza Mutahhari, age., c.4, 325

cevapta gizlidir. Şirazlı filozof bütün kötülöklere yönelik kapsayıcı bir cevap verme çabası içinde olduğundan felsefî olarak büyük iyilik ne anlama gelmektedir sorusuna “İlahî feyzin akışı” olarak yanıt vermiştir. Peki bu yanıt iradî kötölükler için de geçerli midir? Sorusuna Sadrâ’dan taraf cevap verecek olursak; İradî kötölüklerin tamamı varlık olarak, zatında iyilik olan güçlerden kaynaklanmaktadır. Bu güçlerden birisi de iradedir, irade bazı ahlâkî kötölüklerin kaynağı olmasına rağmen varlık olma yönüyle iyilikten başka bir şey değildir.²⁵¹ Bu durmuda ahlâkî kötölükler var olsalar da daha büyük iyilik olan özgür iradenin oluşması için gereklidirler. Ancak özgür iradenin tek başına büyük iyilik olmadığını ve asıl büyük iyilik olan şeyin bu irade sonucunda ulaşılan tekâmül olduğunu savunan Tusî, özgür iradeyi bu hedefe ulaşma vesilesi olarak ele almıştır.²⁵²

2.3.1.5. İlahî Feyzin Akıcılığı Olarak Kötölük

Bütün varlıkların tekâmüle doğru hareket halinde olduklarını cevherî hareket ilkesiyle açıklayan Sadrâ, bu hareketin temelinde İlahî Feyzin yattığını vurgulamaktadır. Feyz kavramı lugat’da; dökölme, dağıtma, yağmurun yağması anlamlarına gelmektedir. İstilahta ise insanın kalbine bazı bilgilerin zahmetsiz şekilde aktarılması veya bir failin çıkarsız ve karşılıksız olarak bir fiili devam ettirmesidir. Genelde Tanrı için kullanılan feyz kavramı, O’nun ezelî ilminde bulunan sabit şeylerin mukaddes isim ve sıfarlarından kaynaklanarak var olmasıdır.²⁵³

Sadrâ’ya göre İlahî feyiz’in akışı, maddeler arasında çelişki ve zıtlıklar vesilesiyle suretlerin birbirlerine galebe ederek yer değıştirmesi anlamındadır. Bu değışime aynı zamanda oluş ve bozulş adını veren Sadrâ, aksi takdirde hiçbir tekâmül ve değışimin gerçekleşmeyeceğini, sonuç olarak hiçbir İlahî feyzin varlıklara ulaşmayacağını vurgulamaktadır. Öyleyse kuvve, başka bir deyimle varlığın mahiyetinde olan suretler ve arazlar arasındaki çekişme, en büyük iyilik olarak İlahî feyzin akmasına ve o varlığın tekâmüle doğru hareketine sebep olacaktır. Bu da oluş ve bozulşun iyilik olması anlamına gelmektedir. Bu durumda tekâmüle doğru giden hareketin durgunluğa ve

²⁵¹ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.6,s. 117

²⁵² Nasiruddin Tusi, *Evşaf-ul Eşraf*, İrşad İslami yay. Tahran,1373, s. 7

²⁵³ Cafer Seccadi, age,382

sükûna dönüşmemesi için maddeler arası taaruz ve sürtüşme şarttır.²⁵⁴ Yeryüzünde bulunan bütün kötülük türlerini mahiyetler arası sürtüşmeye dayandıran Sadrâ, "Eğer zıtlık olmasaydı yaratılışın kaynağı olan Tanrı'nın İlahî feyzi'de olmayacaktı."²⁵⁵ diye teodise yapmaktadır.

Bu konuda insanın yaratılışıyla ilgili şu ayete işaret ederek "Gerçekten de insana, zamanın bir çağı gelmişti ki anılmaya değer bir şey değildi. Şüphe yok ki biz insanı sınamak için karışık nutfeden yarattık. Daha sonra onu işitici ve görücü kıldık"²⁵⁶ derken aslında her insanın tekâmül yolunda heyuladan başlayarak insan makamına ulaşması, bitkisel nutfenin hayvanî daha sonra insanî mizaca dönüşmesiyle mümkündür ve bu değişim için bir önceki suretin terk edilmesi gerektiğinden oluş ve bozuluş kaçınılmazdır²⁵⁷ diye tatbikte bulunmaktadır. Ölümün bile tekâmül çemberi haricinde olmadığını ileri süren Sadrâ, insanın öldükten sonra kabre konulmasını nutfenin anne rahmine konulmasına benzeterek, insan bedeni toprağa atılmış tohum misali yetişerek gelişmeye başlar ve İsrâfil meleğinin kuvvesi ile farklı bir renk ve şekilde yeni bir doğum yaşar. Bu yeni doğumda mümin, ilmi ve ameline uygun şekilde lezzetler içerisinde doğar, kâfir ise azap ve nahoşluklar içerisinde kalır.²⁵⁸ Yani maddî âlemde tekâmülün oluşması için suretler arası değişim gerekmektedir ve bunun diğer bir adı da İlahî feyzin akışıdır.

Bu konuda Sadrâ gibi teodise yapan en önemli filozof Şeyh-ul İşrak olmuştur. O kötülükleri yok oluş değil, yenilenme olarak ele almıştır. Ona göre "Maddenin temasında tezât ve çekişme vardır ve eğer bu çekişme olmasaydı varlıklar yenilenemez ve İlahî feyz de devam etmezdi, sonuç olarak hayat durur ve varlıkların yenilenmesi mümkün olmazdı"²⁵⁹ şeklinde açıklama yapmaktadır.

Genel olarak üç farklı kavram olan madde, zıtlık veyaratılış'ı bir bütünün parçaları olarak düşünen filozof bu hareketliliğin neticesinde İlahî feyzin akışının ortaya çıktığını savunmuştur. Bu durumda hiçbir yokluk kötü olmadığı gibi yeniden doğuşun

²⁵⁴ Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, c.7 s.71

²⁵⁵ Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, c.7, s.77

²⁵⁶ İnsan 1-2

²⁵⁷ Molla Sadra, **Mefatih-ul Gayb**, s.560

²⁵⁸ Molla Sadra, **Şevadi-ul Rububiyye**, s.323

²⁵⁹ Sühreverdî, **Mecmueyi Musennifatı Sühreverdî**, Telvihat, c.1, s.467

başlangıcı olarak iyilik ve iyilik vesilesidir. Bütün bu oluşumları halkalara benzeten Sadrâ'ya göre, o halkaların yan yana konulması sonucunda arada kalan boşluklar kaçınılmaz olarak ortaya çıkacaktır. Öyleyse İlahî feyzin akışında bazı kusurların görülmesi maddenin doğal yapısının ürünü olarak ele alınmalı diyerek yaratanı bu tür eksikliklerden müberra kılmıştır.²⁶⁰ Molla Sadrâ'nın bu teodise yöntemi (İlahî feyzin akışı), bazılarının ortaya attığı "Sınırsız kudret sahibi olan Tanrı isteseydi kusursuz bir âlem yaratamaz mıydı" sorusuna cevap sadedinde getirdiği açıklamalarda da göze çarpmaktadır.²⁶¹ Bu bağlamda İlahî feyzin akışı teodisesini temellendirmek için öne sürülen en belirgin delil olarak cevherî hareket ilkesini gösterebiliriz. Varlıkların zâtî olarak durmadan tekâmüle doğru hareket ettiklerinin an be an sınırsız suretlerin maddenin heyulasına eklendiğini belirterek bu hareketin sadece İlahî feyzin akışı ile mümkün olacağını ve bu akışın da her bir feyzin başka bir feyzi doğuracağını belirtir. Filozofa göre, "İlahî feyizlerden her biri için bir görev vardır ve bu görev doğrultusunda o feyz her bir maddede bir suret oluşturur. Oluşturulan suret Tanrı'yı tesbih eder ve o suretler için sayısal sınır yoktur."²⁶² Öyleyse suretlerin bitmesini düşünmek yersiz olacağından tekâmüle sınır belirlemek suretlerin bitmesi anlamına geleceğinden o da geçersizdir. Çünkü İlahî feyzin akışı hiçbir zaman durmayacaktır.²⁶³ Maddenin sınırsız suret kabul etmesi, suretlerin sınırsız sayıda oluşu, çatışmaların ve zıtlıkların da daimî olduğuna delalet edeceğinden İlahî feyzin de sınırsız oluşu anlamına gelecektir. Aksi şekilde bütün madde âlemi duraklayarak İlahî feyzin bitişine neden olacaktır.²⁶⁴

2.3.2. Epistemolojik Teodise Yöntemleri

"Epistemoloji" kavramı bilgi anlamına gelen "Episteme" ve kavrama anlamına gelen "Logos"dan oluşan iki kısımlı birleşik kavramdır.²⁶⁵ Türkçede bilgi felsefesi diye geçen bu felsefe dalı bilginin doğasını, kaynağını ve kapsamını inceler. Bazılarına göre "İnsanın bildikleri, onların çeşitlerinin değerliliği, sıhhat ölçüsünün belirlenmesi ve hatalarını konu eden bilim dalıdır"²⁶⁶ diye tanımlarken zihinsel incelenmeyi mihver olarak ele almıştır. İslam felsefesinde "marifet nazariyesi" adıyla bilinen bu alan

²⁶⁰ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7 s.71

²⁶¹ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7 s.78

²⁶² Molla Sadra, *Mefatih-ul Gayb*, s.455

²⁶³ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.5 s.3

²⁶⁴ Molla Sadra, *Mefatih-ul Gayb*, s.294

²⁶⁵ Seliba, Cemil; Menuçehr Sanii, *Ferheng-i Felsefi*, s.112

²⁶⁶ Muhsin Gervani, *İslam Felsefesine Giriş*, Birey yayıncılık, İstanbul,1998,s.69

felsefenin ana dallarından birisidir. İnsanın bildiği şeyleri kullanarak bilmediği şeyleri keşfetmeye yönelik yaptığı egzersizler epistemolojik çaba olarak bilginin çekirdeğini oluşturur. Bu bağlamda bütün problemlerin analiz yatağı olan zihin, aynı zamanda kötülük probleminin de incelendiği ve analiz edildiği mekân konumundadır. Bu yüzden kötülük probleminin ontolojik yapıdan ziyade zihinsel bilgi olarak teodise çalışmalarını epistemolojik alanda inceleyeceğiz.

Bilgiye ulaşma, zihinsel olarak çok yönlüdür yani bir şeyin öncelikle var oluş sebebi, nelik ve niçinlik konusunda yapılan analizlerle genelleme yaparak yeni sonuçlara varmaya çalışılır. Bütün problemler hakkında insan zihni iki aşamadan oluşmaktadır. İlk olarak tasavvur aşaması denilen, bilginin husulî veya huzurî şekilde zihinde şekil alması, ikinci olarak tasavvur edilen bilginin doğruluğu veya yanlışlığı hakkında hüküm verilerek tasdik denilen sonuca varmaktır.²⁶⁷ Bu iki zihinsel eylem olmadığı sürece hiçbir bilgi oluşamaz ve hiçbir problem çözülemez.²⁶⁸ Bu durumda kötülük probleminin incelenerek doğru şekilde tasavvur edilmesi ve âlemdeki konumunun belirlenmesi çözüm yolları bulmak için kaçınılmaz olacaktır.

Bir önceki bölümde Molla Sadrâ'nın kötülük problemine yönelik yaptığı ontolojik teodiseler incelendi. Fakat bu konuda karşımıza çıkan bilgi yönlü problemler epistemolojik teodiseler gerektirmektedir. Bu alanda karşılaşılabilecek birçok sorudan bazılarını şöyle değinebiliriz; kötülük görecelimidir? Niçin bazı insanlar için kötü olan şeyler bazıları için iyi olabiliyor? Kötü olan şeyler zamanla iyiliğe dönüşebilir mi? Bir şeyin iyi veya kötü olmasında ölçü insan mıdır? gibi birçok sorunun cevabı epistemolojik olarak verilmelidir.

Epistemolojik teodise yöntemlerine geçmeden önce kötülük ve yokluk arasında ince bir farka değineceğiz. Bilindiği gibi Sadrâ ontolojik olarak yaptığı tanımda kötülükleri yokluğa, iyilikleri ise varlığa eşitlemişti.²⁶⁹ Oysa "kötülük" ile "yokluk" arasında inkâr edilmez bir farklılık bulunmaktadır. Öyleki kötülük denildiği zaman yoklukla birlikte tasavvur edilen ayrı bir değer yüklemine inkâr etmek mümkün değildir.

²⁶⁷ Muhsin Gervani, **İslam Felsefesine Giriş**, s.72

²⁶⁸ Rıza Yusufi, Hamid; Mehdi İsfahani, **Der Ayneyi Nigah Muasır Endişehaye Sadrai**, Pegah Ruzegare No, Tahran, 1397, s.79

²⁶⁹ Muhakkık Sebzevari, **Esrar-ul Hikem**, s.626

Bu yüzden kötülük kavramında, ontolojik bakışın yanında birde etiksel bakış vardır bu da onun epistemolojik yönüne sahip olmasına sebep olacaktır. Yani "yokluk" salt yokluk olarak hiçbir "tasdik"e sahip değildir. Fakat kötülük, insanların kendilerinden uzaklaştırmak için çaba gösterdiği yokluktur. Bu durumda hem kötülük hakkında bir tasavvur elde edilmiş olur hem de o tasavvur tasdik makamına ulaşarak hakkında hüküm verilmiş olur.

Bu yüzden Sadrâ bazı tanımlarında varlıkların "iyilik" olması için “arzu edilen” ve bir yokluğun kötülük olması için de "kaçınılan” olması gerektiği tabirlerini kullanmıştır.²⁷⁰ Cevat Amulî; "Varlık eşittir iyilik ve yokluk eşittir kötülük" tanımlaması yerine "Arzu edilen varlık eşittir iyilik ve kaçınılan yokluk eşittir kötülük" tanımını²⁷¹ daha doğru bulmaktadır. Yaptığımız açıklamaya binaen kötülük kavramının aslında iki yönlü bir kavram olduğunu söyleyebiliriz. Bir yönü onun "yokluk" yönüdür, diğer yönü ise onun "sevilmeyen şey" olma yönüdür. Bu ikisi "kötülük" kavramında birleştiği için insana has bir kavram olarak felsefenin epistemolojik alanına girecektir. Bu alanda yapılacak teodiselere şöyle değinebiliriz.

2.3.2.1. Bigi Eksikliği Olarak Kötülük

İnsanlar iyilikleri ve kötülükleri, sahip oldukları bilgi ve tasavvur çerçevesinde belirlemektedirler. Bu yüzden yanlış ya da eksik bilgi sonucu alınan sonuç da ona göre yanlış ve hatalı olacaktır. Molla Sadrâ bu konuya teveccüh ederek “İnsanların Kötülük Hakkında Yanlış Düşüncelerinin Reddedilmesi”²⁷² diye başlık atmış ve bu doğrultuda birçok kötülük zannedilen şeylerin aslında kötü olmadığını, bunun yanlış bilgi ve tasavvur sonucunda ortaya çıktığını vurgulamıştır. Bu konuda Sokrates’in “insanın ve toplumun ahengini bozan şey işte bu iyyinin ve kötünün ne olduğuna dair bilgisizliktir”²⁷³ sözü dikkate alınır bir görüştür. Fakat yanlış bilgi veya bilgisizlik her zaman aynı şekilde değildir. Bazen bu bilgisizlik kötülüklerin kaynağı hakkında, bazen varlıkların sahip oldukları faydalar hakkında, bazende kötü zannedilen şeylerin sonucu hakkındadır.

²⁷⁰ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7,s. 58

²⁷¹ Cevat Amulî, *Rehik mahtum*, c.1 s.497

²⁷² Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7,s. 78

²⁷³ Zehra Vahap oğlu Bindesen, age., s77

a) Kötülüklerin kaynağı hakkında bilgisizlik: İnsan kaşılaştığı ve hoşuna gitmeyen kötülüklerin nereden kaynaklandığını bilmezse iyilik olan şeyleri kötülük olarak tasavvur edebilir. Bu alanda tabiat âleminde varlıklardan kaynaklanan kötülükler en belirgin örneklerdir. Yılanda bulunan zehir bir canlının ölümüne neden olursa bu yılanın kötü olduğu anlamına gelmemektedir. Zira hem yılan ve hemde zehir varlık olarak yetkinlik ve kemal sınıfındandır. Burada kötü olan şey bir canlının ölümüdür. Fakat bu ölüm maddelerin mahiyetleri arasındaki çatışma sonucu ortaya çıkmıştır. Dualizm düşüncesinde olanların düştüğü hata, kötülüklerin kaynağı konusundaki bilgisizlikten kaynaklanmaktadır. Zira onlar kötülüklerin varlık olduğunu düşünerek ona bir yaratıcı bulma peşindedirler. Bunu mutlak iyilik sahibi olan Tanrı'ya yakıştıramadıkları için başka bir yaratıcıya isnat ederler.

Bu konuda cehennem ateşini örnek veren Sadrâ, insanların günhalarından dolayı cenennemde azap görmelerini Tanrı'dan bilen kimselere bu düşüncenin yanlış olduğunu ve Tanrı'nın kötülük kaynağı olamayacağını açıklarken bu yanlış tasavvurun cehennem ateşinin nereden kaynaklandığının bilinmemesinden ortaya çıkırtığını belirtmiştir. Sadrâ'nın bu konudaki açıklamalarını şöyle özetleyebiliriz. “Cenennem azabının kaynağı Tanrı değildir. Çünkü Tanrı kullarını, işledikleri günahlardan dolayı azap ederek intikam almaya ihtiyaç duymaz. Cenennem azabının kaynağı, insanın hatalarından dolayı cevherlerinde oluşan zulmet, katılık ve kirliliktir. Bu durumda nefis kendi odun yükünü taşıyan ve kendi cehennem ateşini alevlendiren kimsedir.”²⁷⁴ İnsanlar bütün dünya ve ahiretteki kötülüklerin tümünü inceledikleri takdirde bu kötülüklerin kaynağının Tanrı olmadığını ve bu kötülüklerin farklı nedenlerden kaynaklandıklarını anlayacaklardır.

b) Varlıkların faydalarına karşı olan bilgisizlik: Madde âleminde her cisim hikmet üzere yaratılmıştır ve bilinmeyen birçok faydaya sahiptir. Fakat kollektif bakış bireysel bakışa dönüşürse onun aracılığıyla ortaya çıkabilecek birçok kötülük o varlığın yaratılışı hakkında birçok yanlış algıya neden olabilir. Bu konu Kuran'da Tanrı'nın yeryüzünde halife yaratacağını ilan etmesiyle meleklerin “...Orada fesat yapacak ve kan akıtacak birini mi karar kılacaksın?” sorularına karşı Tanrı, “Ben şüphesiz sizin

²⁷⁴ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7,s. 83

bilmediklerinizi bilirim” şeklinde yanıt vermişti. Bu ayet aslında meleklerin tikel bakışlarından kaynaklanmaktaydı. Fakat Hz. Âdem’in yetkin özelliklerini görür görmez kollektif yapıda büyük iyiliklere sebep olacağını anladılar.²⁷⁵

Filozofumuz âlemde kötülüklerin çoğunlukta olduğunu zanneden kimselere karşı bu bakış açısının bilgisizlikten veya eksik bilgiden kaynaklandığını öne sürerek bu alanda Kur’an’ı örnek almış ve insan üzerinden örneklenilmedi bulunmuştur. Sadrâ insanların dünya da olduğu gibi ahirette de üç guruptan oluştuğunu; ilk gurubun iyilikte en yüksek seviyeye ulaştığını ikinci gurubun iyilikte orta seviyede olduklarını ve üçüncü gurubun kötülükte zirveye ulaşarak birçok çirkinliği, ruhsal hatalıkları ve ahlâkî reziletleri kendilerinde barındırdıklarını açıklamaktadır. Bu üç guruptan ikinci gurubun çoğunlukta olduklarını ve Tanrı’nın rahmet sıfatının ilk iki gurubu kapsayarak insanların çoğunun kurtuluş ehli olacaklarını beyan etmiştir.²⁷⁶ Bazılarının insanlar tarafında yapılan cüz’i hatalara bakarak çoğunun hüsrana uğrayacağını bu durumda kötülüklerin çoğunlukta olduğunu reddeden Sadrâ, bu hatanın yaratılıştaki büyük iyilikleri görememekten kaynaklandığını vurgulamıştır.

c) Kötü zannedilen şeylerin sonuçlarına karşı bilgisizlik: Bu doğrultuda insanların, acı, dert, ıstırap gibi kötü bilinen şeylerin sonuçlarına teveccüh etmeden aceleci algılarından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Çünkü şüphesiz birçok hakikat insan bigisi dışındadır ve insanın bütün olayların nedenlerini, sonuçlarını ve onunla ilgili etkenleri bilmesi mümkün değildir, perde artkasında olan birçok olaydan bihaber olduğundan yanlış sonuçlara varmaktadır. Bu konuda Gazzâlî şöyle bir örnek vermektedir; "Çölde çadırda yaşayan fakir bir ailenin üç gün peş peşe köpekleri, merkepleri ve koyunları ölür çocuklarının feryat ve isyanlarına karşı onları sabır ve şüküre davet eden babaları her işte bir iyilik var diyerek onları sakinleştirmeye çalışır. Bunun üzerine bir sonraki gece haramîler o bölgede bulunan ve etrafında hayvanları olan bütün çadırlara saldırarak insanları öldürür ve hayvanlarını yağmalarlar. Fakat bu çadırın etrafında haramîlerin saldırmasına sebep olacak bir hayvanın olmaması karanlıkta saldırıdan kurtulmalarına sebep olur. Gazzâlî bu konuda "Biz insanlarda böyleyiz, bize verilen malı mülkü iyilik zannederiz oysa belki o mal mülk bizim helak

²⁷⁵Yakut Eheri, *el-Ektab-ul katiyye evil Belegetu Fi-l Hukm*, Encümeni Felsefeyi İran, Tahran,1358, s.161

²⁷⁶ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7,s. 78

olma sebebimiz olacaktır” diyerek birçok kötü zannedilen şeyin aslında bigisizlikten kaynaklandığını vurgular.²⁷⁷

Kuran-ı Kerim’de insanların bilgisizlik ve acelecilikten dolayı kötü olan şeyleri iyilik zannederek dua ile Tanrı 'dan talep ettiklerini beyan etmektedir. "İnsan, hayra dua ediyormuşcasına kötülöklere de dua eder ve insan, pek acelecidir."²⁷⁸ Yine başka bir ayette "... Sizin hoşunuza gitmeyen bir şeyde Tanrı, birçok iyilikler takdir etmiş olabilir"²⁷⁹ ve yine buna benzer bir ayette "Bir şey hoşunuza gitmediğı halde sizin için iyilik olabilir. Bir şey de hoşunuza gittiğı halde sizin için kötü olabilir. Tanrı bilir ve siz bilmezsiniz"²⁸⁰ diye buyurarak insanoğlunun bilgisizlikten dolayı kötölük ve kötü zannettiğı şeylerin aslında iyilik olduğunu ve o olayın sonucunu bilmediğı için acele ile hüküm verdiğini açıklamaktadır.

Aynı şekilde bazı rivayetlerde Hz. Ali, kötölük zannedilen şeylerin cehaletten kaynaklandığını vurgulayarak; Tanrı'nın bazı iyilikleri kötölük kalıbında insanlara sunduğunu ama insanlar bigisizlikten dolayı onu kötölük zannettiklerini vurgular. Çocuklarına yönelik tavsiyelerinde ise şöyle beyan etmektedir; "Eğer karşılaştığın bir olay sana ağır gelirse (kötü olduğunu zannedersen) onu kendi cahilliğinin bir sonucu olarak farz et. Çünkü sen ilk başta yaratıldığında herhangi bir şey hakkında bir bilgiye sahip değildin, daha sonra bilgi edinerek ilim sahibi oldun, birçok şeyi bilmediğın, öğrenemediğın için onlar hakkında görüş bildiremezsin (o yüzden sabırlı ol) zamanla onların hikmetlerini anlayacaksın"²⁸¹

Hoşuna gitmeyen şeyleri kötölük olarak kabul etmenin hümanist eksenli olduğunu savunan batı düşünürlerinden 17.yy.'ın meşhur Hollandalı düşünür Baruch Spinoza (1632-1677) "insanlar âlemde var olan bütün varlıkların onlar için yaratıldıklarını sanırlar bu yüzden tabiatta bulunan varlıkları kendi çıkarlarına göre iyi-kötü, sağlam-bozuk şeklinde birbirinden ayırırlar."²⁸² Filozof bu düşüncesiyle her insanın farklı fikir yapısından ve bilgi seviyesinden doğan iyilik ve kötölük kavramlarına işaret

²⁷⁷ Karmeliki, age, s.200

²⁷⁸ İsra 11

²⁷⁹ Nisa 19

²⁸⁰ Bakara 216

²⁸¹ Ahmet Aram, **el-Hayat**, Ferhengi İslami yay., Tahran, 1380, c.1, s.122

²⁸² Karmeliki, age. s.196

etmektedir. Aynı şekilde kötülüğü hakikat dışı, hiçbir gerçekliği olmayan ve sadece insan zihninin bir ürünü olarak kabul eden Spinoza, ahlâk kitabında bu konuyu şöyle açıklamaktadır, "Sadece cahil insanlar bazı şeyleri kötülük olarak algılamaktadırlar, oysa bu düşünce sadece onların hayal dünyalarının bir ürünüdür. "²⁸³

Mutahharî konuyu Mevlâna'nın fil örneğine benzeterek, her insan dünyadan sahip olduğu bilgi kadar tasavvur sahibi olabilir demektedir. Ona göre birçok kötülük örneği insanın yanlış tasavvurunun bir ürünü olarak karşısına çıkmaktadır. Buna örnek olarak şu anekdotu anlatır. Ömürlerinde hiç fil görmemiş birkaç kişi karanlıkta bir fil'in farklı azalarına dokunarak insanlara filin ne şekil olduğunu anlatmaya çalışırlar. Fakat fil hakkında genel bir bilgi sahibi olmadıkları için her biri farklı şekilde tanımlayarak dokunduğu azalar şeklinde anlatır. Bazıları filin kulaklarına dokunduğu için yelpazeye, bazıları filin ayaklarına dokunduğu için direğe bazıları filin hortumuna dokundukları için hortuma benzetirler. Ancak yeterli bilgi sahibi olmamaları fil'in nasıl bir hayvan olduğu konusunda hata yapmalarına sebep olmaktadır. Mutahharî bu örneklendirmeye, insanların hayatta karşılaştıkları tatsızlık veya kötülüklerin bilgi eksikliğinden kaynaklanan yanlış yorumlama sonucu ortaya çıktığını beyan etmiştir.²⁸⁴

Molla Sadrâ birçok insanın gerçek anlamda âlemin yaratılışı hakkında yeterli bilgi sahibi olmadıklarını, kendilerini yanlış bir tasavvur ile âlemin mihveri olarak gördüklerini ve bu yüzden karşılaştıkları olaylarda iyilik ve kötülükleri kendi istek ve arzularına göre ölçerek yanlış hükümler verdiklerini şöyle izah etmektedir. "İyilik ve kötülük konusunu içinden çıkılmaz bir problem olarak gören kimselerin çoğu, Tanrı'nın yarattığı azametli feleklerin ve o feleklerde bulunan varlıkların insan için yaratıldığını zannetmektedirler. Bu yüzden Tanrı'nın da insanlar gibi irade ettiğini ve h'adis bir hedef üzere olduğunu düşünerek İlahî makamı kendilerine benzetmektedirler. Oysa âlem'in, insanın irade ettiği veya istediği şekilde değil de kendine has sebep ve sonuç sistemi ile işlemekte olduğunu düşünerek anlayabiliriz. Eğer âlemde insan mihver olsaydı, Tanrı'nın veli kullarının en rahat ve en üstün konumda olmaları gerekirdi oysa görüyoruz ki onların geneli en zor şartlarda ve en sıkıntılı dönemlerde yaşamışlardır. Zalimler onlara hâkim olarak maddî ve manevî huzurlarını kaçırmışlardır. Bu da

²⁸³ Talibi, Muhammet Cevat, age., s. 35

²⁸⁴ Mutahhari, Murtaza, age, c.2, s.78

gösteriyor ki âlemdeki iyilik ve kötülükler insan mihverli olmadığı gibi onun iradesi doğrultusunda da hareket etmemektedir. Bu dünyada belirli bir kanun hâkim olduğundan bütün insanlar için eşit ortam yaratılmıştır.²⁸⁵

Bunun yanında insanların âlemi kendi zihin yapılarına göre şekillendirerek iyilik ve kötülükleri belirlemeleri onların İlahî muradın nasıl tecelli edeceği hakkındaki bilgisizliklerinden kaynaklanmaktadır, anlamında açıklama getiren Sadrâ, *Mefatih-ul Gayb* adlı kitabında "kötülük ve kötülük probleminin bazı gruplar tarafından çözümlenememesinin en önemli nedenlerinden birisi Tanrı'nın fail oluşunu insanların fail oluşları ile aynı bilmelerinden kaynaklanmaktadır. Zira insanlar bir şey yapmadan önce kendince hedef belirlerleyerek ona göre hareket ederler. Bu özellik kendi iradesi ile hareket eden hayvanlara mahsustur. Bununla birlikte bazı insanlar genel düzenin ve gökyüzünde bulunan büyük ve azametli cirm'lerin kendileri için yaratıldığını zannetmektedirler ve eğer kendileri için yarar sağlamazsa onlara gereksiz gözüyle bakarlar oysa Tanrı asla boş ve gereksiz bir şey yaratmamıştır.²⁸⁶

İnsanın âleme ve yaratılışa karşı cehaletini konu eden diğer bir filozof Kutbuddin Şirazî'dir. Filozofa göre, "Kötülük probleminden dolayı hakikat yolundan sapan kimselerin en büyük hatası, insanı en değerli varlık olarak âlemlerin yaratılış gayesi olarak düşünmelerinden kaynaklanmaktadır ve yaratıcının eylemlerini kendi eylemleri ile mukayese ederek hedef belirlemektedirler,"²⁸⁷ Bu durumda sonuç kendi ölçüleri ile uyuşmayınca, o eylemin kötülük ve kötü olduğu kanaatine varmaktadırlar. Bu yüzden yanlış tasavvur yanlış sonuç doğurmaktadır.

Sonuç olarak Molla Sadrâ'nın, bilgi eksikliği olarak ele aldığı teodise, birçok probleme çözüm bulmada kullanılabilir. Zira en güzel âlem ilkesini görmezden gelenlere, tabii afetleri teizme karşı delil gösterenlere ve hatta kötülüklerin kaza ve kadere dâhil olması konusunda tenkitde bulunanlara, verilecek en güzel cevaplardan birisi bilgisizlik veya yanlış bilgi sonucunda, bazı şeylerin kötü zannedildiğini oysa bu sonucun âlem hakkındaki yanlış bilgilerinden kaynaklandığı yönünde olacaktır.

²⁸⁵ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7,s. 87

²⁸⁶ Molla Sadra, *Mefatih-ul Gayb*, s.293

²⁸⁷ Kutbuttin Şirazi, *Şerh-i Hikmet-i İşrak*, Mefahit Ferhengi yay., Tahran,1383, s.499

2.3.2.2. Göreceli Olarak Kötülük

Epistemolojik olarak konuşulması gereken konulardan birisi de göreceli, diğer adıyla nisbî kötülük konusudur. Nicelik, nitelik, zaman, mekân ve ahlâk gibi birçok alanda söz konusu olan görecelilik, âlemde değişmez ve genel kuralların olup olmadığı konusunda tartışma odağı olmuştur. Zira bir şey bazılarına göre ağır bazılarına göre hafif, bazılarına göre büyük bazılarına göre küçük, bazılarına göre güzel bazılarına göre çirkin, olabiliyorsa, acaba aynı durum iyilik ve kötülük kavramları içinde düşünülebilir mi? Başka bir ifadeyle bir varlık birisi için iyilik, aynı anda başka birisi için kötülük olabilir mi? Bu soruya olumlu cevap veren Sadrâ, tabiat da mutlak iyilik olabilecek bir varlığın olamayacağını bu yüzden tüm maddî varlıkların bazı varlıklar için kötü olabileceğini veya kötülük doğurabileceğini ifade eder. Sadrâ bu alanda “İzafî Kötülüklerin Miktarı ve Göreceli Oluşu” başlığı altında bu konudaki açıklamalarına yer vermiştir.²⁸⁸ Bu bağlamda öncelikle bilimsel olarak göreceliğin tanımı, oluşum koşullarının belirlenmesi ve İslam düşünürlerinin bu konudaki görüşlerinin beyan edilmesi konumuzun anlaşılması açısından faydalı olacaktır.

Görecelilik anlam olarak bir hal veya sıfatı başka bir şeyle mukayese ederek bir şeye isnad etmektir. Mesela büyük bir elmayla büyük bir dağ tasavvur edilebilir fakat elmanın büyüklüğü kendi cinsinden olan şeyler ile mukayese sonucunda ortaya çıkmaktadır dağın büyüklüğü ise kendi cinsinden olanlarla belirlenir. Fakat o büyük elma dağ ile kıyaslandığında çok küçük kalacaktır. Bu durumda görecelik; zaman ve mekânların değişmesiyle değişebilen özelliklere denmektedir.²⁸⁹

Görecelik konusunda önem arzeden konulardan birisi de onun kullanılış şeklidir. Zira görecelik bazen gerçeklik karşısında kullanılmakta, bazen de mutlaklık karşısında kullanılmaktadır.²⁹⁰ Bu iki kullanım arasındaki fark şöyledir:

Gerçeklik karşısında görecelik: Varlıklara verilen sıfatlar gerçek ve görelî olmak üzere iki kısma ayrılır. Eğer bir varlığın kötü olması başka bir varlık dikkate alınarak veriliyorsa buna mukayeseli veya göreceli kötülük denir. Mesela kurt koyun için kötüdür fakat ağaçlar için kötü değildir.

²⁸⁸ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7,s. 94

²⁸⁹ Murtaza Mutahhari, age., c.4, s. 77

²⁹⁰ Murtaza Mutahhari, age., c.4, s. 157

Mutlaklık karşısında görecelik: Bazen görece kavramı, mutlaklık karşısında kullanılmaktadır. Burada mutlak iyilik ya da mutlak kötülük tasavvur edilmeden bir şeyin iyi ya da kötü olması bulunduğu şartlara bağlıdır dememiz gerekecektir. Ahlâkî konularda mutlak iyilik ve kötülük olmadığını savunan kimseler göreceliği mutlaklık karşısında kullanmışlardır. Bu tanıma binaen bir söz ya da davranış bazı şartlarda iyidir fakat aynı şey bazen kötü sayılabilmektedir. İbn Arabî'nin söylediği gibi doğru bir söz her zaman iyi değildir. Zira bazen gıybet etme, söz taşıma veya iki insanın arasını bozmada da doğru söz kullanılmaktadır. Fakat bu onun iyi olduğunu göstermez.²⁹¹ Bu bakış açısıyla Tanrı'dan başka hiçbir şey mutlak iyi veya kötü değildir zira şartlara mahkûm olmayan tek bir varlık varsa oda Tanrı'dır.²⁹²

Genelde görecelik mutlaklık karşısında kullanılsa da iyilik ve kötülük konusunda gerçeklik karşısında kullanılmalıdır. Bu durumda bütün varlıklar zatî olarak iyilik olmalarına rağmen bazı varlıklar ile mukayese edildiklerinde kötü sayılacaklardır. Sadrâ, kötülüklerin bağımsız bir varlığa sahip olmadığını ileri sürerek iki varlığın birbirine karşı olan konumundan dolayı ortaya çıkan arızî bir kavram olduğunu savunmaktadır. Birçok olayın aynı anda farklı insanlar için hem iyilik hem de kötülük olması veya gımurun çiftçi için iyi testi yapan için kötü sayılması gibi birçok örnek verilebilir. Bu konuya İlahî kitaptan örnekler getirmek mümkündür. Zira bazı ayetlerde Kur'an'ı Kerim'in müminler için şifa ve rahmet vesilesi olarak beyan edilmesine rağmen zalimler için hüsrân ve zarar vesilesi olduğu gerçektir; "Kur'an'da müminler için şifa ve rahmet olan şeyleri indirmektedir. Oysa o, zalimlere hüsrândan başka bir şey vermez (arttırmaz)."²⁹³

Hiç şüphesiz Kuran gerçekte bütünüyle hem varlık olarak ve hem de hidayet vesilesi olarak iyilikten başka bir şey değildir. Ancak zalimler için hüsrân ve kötü sayılmaktadır. Bu durumu göz önünde bulundurarak bir zalimin kuran kötülüktür demesi Kur'an ayetleri ile ilgili değildir zalimlerle mukayese ile ilgilidir.

²⁹¹ Topuz, Şükrü, **İbn Arabi Metafizikinde Kötülük Problemi**, İstanbul Ün. Sos.Bilimler Doktora Tezi,2019, s.81

²⁹² Murtaza Mutahhari, age., c.1, s.155

²⁹³ isra suresi 82. ayet

Bu konuyu İbn Sînâ şöyle açıklar: "Hiçbir fiil varlık olarak zatî kötülük sayılmaz ve her zaman fail için kemal ve yetkinliktir. Ancak bazen başka birisi ile mukayese edildiği zaman kötülük sayılabilirler. Mesela zalim birisi mazlum birisinin hakkını gasp ederek haksızlık yapabilir. Bu eylem zalim için iyiliktir mazlum için ise kötülük sayılmaktadır. Burada dikkat ettiğimiz zaman galebe, talep, gazap, hırs gibi özelliklerin hepsi yetkinlik olarak iyilik sayılmaktadır. Bu haksızlığı gören kimse için ise kötü sayılmaktadır. Öyleyse burada zatî kötülük yoktur ve kötülük sayılan her şeyin göreceli kötülük olduğunu görmekteyiz. Yine aynı şekilde ateş bazıları için iyilik vesilesi olarak kullanılmasına rağmen yanarak ölen kimse için kötülük sayılacaktır fakat ateşin bir insanın ölümüne sebep olması onu zatî kötülük yapmaz sadece ölen şahısa karşı göreceli kötülük olduğunu gösterir.²⁹⁴

Bu konuyu ele alan başka bir düşünür Behmenyar'ın öğrencisi Lukerî'dir. O, idrak edilen her şeyin varlık olduğunu ve zatî kötülük sayılmayacağını, sadece idrak olduğu için ele alınırsa iyilik ve yetkinlik olduğunu vurgulayarak, kötülük olarak addedilmesi için başka bir şeyle mukayese edilmesi gerektiğini ancak o surette kötülük sayılabileceğini beyan etmiş ve şu örneği vermiştir; insanın bedenindeki sıcaklığın yükselmesi varlık ve idrak olma yönüyle iyiliktir. Ancak eğer bu sıcaklık insanın tabiatına aykırı olur ve onda var olan bir yetkinliği yokluğa çevirirse o zaman göreceli olarak kötülük sayılacaktır.²⁹⁵ Bu doğrultuda; ölüm herkes için kötülük sayılmamaktadır diyen Mir Damad, mümin insanın ölümü onun için iyilik ve berekettir, diyerek göreceli kötülük halkasını genişletmiştir. Doğal olarak kâfirler ve münafıklar için aynı şey (ölüm) kötü sayılacaktır.²⁹⁶

İbn Arabî bu konuyu farklı şekillerde ele almaktadır. Ona göre bütün var olanların varlık ve yokluk yönleri bulunmaktadır. Başka bir deyimle göreceli olarak ele alındığı zaman ne mutlak iyidir ve ne de mutlak kötüdür. Bir şey aklen, örfen ve hukukî olarak iyi olduğu halde başka bir yönüyle de aklen, örfen ve hukukî olarak kötü olabilir. Buna örnek olarak zina fiilini göstermektedir. Zina şehvet gücü olma hasebi ile iyilik fakat

²⁹⁴ İbn Sina, **El-Necat minel gark fi bahr-il zelalat**, s.677

²⁹⁵ Lukerî, Ebul Abbas, **Beyan-ul Hak bi Ziman-u Sıdk**, Temeddün İslami yay. Tahran, 1373, s.370

²⁹⁶ Mir Damad, el-Kabasat, s.53

nesillerin kesilmesi ve fitnelerin başlangıcı olama hasebi ile kötülüktür²⁹⁷ İbn Arabî, soyut ve somut olan bütün nesnelerde bu kurama dayalı olarak mutlak iyilik ve kötülüklerin olmadığını, şartlara göre iyilik ve kötülüklerin değişebileceğini vurgulamaktadır. Bu doğrultuda ahlâkî doğruluğun, sadakatin mutlak iyiliği olamayacağı gibi yalanın da mutlak kötülüğü olmayacaktır. Buna insanın büyük bir acıdan kurtulmak için başka bir acıya tahammül etmesini örnek göstererek ilaçların acısını kötü olmasına rağmen bazıları için lezzet verici olduğunu, sebebinin ise daha büyük acılardan kurtarması olduğunu beyan etmiştir. Göreceli kötülük ilkesinin maddî ve manevî çemberini genişleterek ahiret hayatına yayan İbn Arabî, cehennemin bazıları için iyi olabileceğini ve mutlak kötü olmadığını vurgulamaktadır.²⁹⁸ Ancak bu farklılığın Tanrı'nın kudreti dışında olmadığını ve ister sevilen şeyler olsun ister sevilmeyen şeyler, göreceli kötülüklerde bulunan bütün tarafların Tanrı'nın sıfatlarının yansıması olduğunu ifade etmektedir.²⁹⁹

Mutahharî göreceliliğin mutlaklık karşısında kullanılmasını doğru bulmayarak, varlık âleminde hiçbir sabit iyilik ve kötülük olmayacağını iddia ederek varlık âleminde bütün varlıklar iyiliktir. Bu bağlamda görecelik gerçeklik karşısında kullanılmalıdır. Yani yılanın zehiri gerçek bir sıfat olarak kullanılarak iyilik vesilesi sayılmaktadır ama bu zehir bir insana veya canlıya isabet ettiği zaman gerçeklik karşısında göreceli kötülük konumunu almaktadır.³⁰⁰

Sadrâ, görecelik kavramını bir teodise yöntemi olarak mutlaklık karşısında değil, gerçeklik karşısında kullanmaktadır. Daha öncede söylendiği gibi bütün varlıklar zatî iyilik olmalarına rağmen başka bir varlık ile kıyaslandığında kötü sayılabilirler. Ancak varlıklar iki kısımdan oluşmaktadırlar: Bir kısım varlıklar hem kendileri ve hem de başkaları için iyilikten başka bir şey sağlamazlar. Bazı varlıklar ise kendileri için iyi olsalar da başkaları için kötü olabilirler.³⁰¹ Bu yüzden Zorunlu Varlık gibi salt iyilik olan varlıkta göreceli kötülük tasavvuru mümkün değildir. Zira göreceli kötülük mahiyetten kaynaklanır ancak Zorunlu Varlığın mahiyeti yoktur.

²⁹⁷ Muhammet Davut Kayseri Rumi, **Şerh-i Fusus-ul Hikem**, Şirket-i İntişarat-ı İlmi, 1375, s. 565

²⁹⁸ Topuz, Şükrü, age, s.76

²⁹⁹ İbn Arabî, **Fusus el-Hikem**, el-Zehra yay.1370h., s.79

³⁰⁰ Murtaza Mutahhari, age., c.1, s.155

³⁰¹ Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, c.7,s.59

Göreceli kötülükler kısmına yırtıcı hayvanlar, insana zarar veren zehirli hayvanlar, hastalıklar, doğal afetler... gibi kötülükler girebilirler. Bunlar kendileri için iyilik sıfatını alsalar da bazı canlılara zarar verdikleri için göreceli kötülükler sayılacaklardır. Aynı şekilde zina, hırsızlık, adam öldürme... gibi ahlâkî kötülükler de insanın aklî yönü nazara alınmasa yetkinlik ve kemal sayılacaklardır. Fakat akıl ile kıyaslandıkları zaman kötü sıfatlar arasına gireceklerdir.³⁰² Sadrâ, özellikle ahlâkî kötülüklerle göreceli kötülük demesinin nedenini, insanı daha büyük iyiliklerden alıkoyması³⁰³ olarak açıklamaktadır. Şüphesiz o iyilik insanın kemal derecesidir. Bir başka eserinde insanın kendi zararına olan birşeyi seçmesini sefahet (ahmaklık) olduğunu vurgulayarak insanların iradeleri ile göreceli kötülüklerden kurtulabileceklerini ifade etmektedir.³⁰⁴ Bütün bunlar gösteriyor ki Sadrâ, göreceli kötülükler terimini mutlaklık karşısında değil gerçeklik karşısında kullanmaktadır.

2.3.2.3. Cüz’i Olarak Kötülük

Molla Sadrâ'nın teodise yöntemlerinden birisi cüz’i kötülük yöntemidir. Madde âleminde var olan kötülük örneklerinin aslında kısır ve sınırlı bakıştan kaynaklandığını ve genel bakışla ele alındığı zaman durumun farklı olacağını bu yöntemde işleyen filozof, birçok örneklendirmeye iddiasını temellendirmektedir. Bazı şeyler cüz’i (tekil) olarak düşünüldüğü zaman kötülük, ancak küllî (tümel) olarak dikkate alındığı zaman iyilik sayılmaktadır. Filozof; ateş ile evi yanan kimseye işaret ederek şöyle devam eder, bu örnekte, ateş, tekil veya bireysel bakıldığında zarar ve ziyandır fakat küllî ve genel bakıldığında aynı ateş hem insanlar için ve hem de tabiat için faydalı ve iyiliktir. Bu konuda Kur'an'ı Kerim'den şu ayeti örnek verebiliriz "Bir şey hoşunuza gitmediği halde sizin için iyilik olabilir. Bir şey de hoşunuza gittiği halde sizin için kötülük olabilir. Allah bilir ve siz bilmezsiniz"³⁰⁵ İbn Sînâ, âlemde mutlak kötülük olmadığını tek tek kötülüklerin ortaya çıkışını şöyle izah etmektedir. "Güneşin dünyaya yakınlığı ve uzaklığı ile mevsimler ortaya çıkar ve bundan bütün bitkiler ve hayvanlar faydalanırlar. Fakat bazen güneşin dünyaya yaklaşması neticesinde havalar ısınarak çölde kalan bir insanın susuzluktan ölmesine sebep olabilir, bu kötülük cüz’i kötülük küllî iyilikten

³⁰² Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7, s. 105

³⁰³ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.6, s.375

³⁰⁴ Molla Sadra, *Mefatih-ul Gayb*, s.205

³⁰⁵ Bakara 216

ortaya çıkmıştır. Buna başaka bir örnek olarak "ölümü" verebiliriz zira eğer ölüm olmasaydı ve insanlar hep yaşasaydı yenilik olmazdı ve dünya da yaşanacak yer bulunmazdı işte bu yüzden cüz'i fesatlarda küllî silahlar bulunmaktadır."³⁰⁶

İbn Sînâ'nın öğrencilerinden Behmenyar, tabiatın bazen insanın zararına olsa da genel olarak kâmil ve eksiksiz olduğunu ama bazı insanlara zarar verdiği için kötülük sayıldığını söyler. "Tabiatta olan bazı türler insana zarar vermektedir, oysa o tür kendi zatında kâmildir fakat bu zarardan dolayı kötülük sayılmaktadır."³⁰⁷

Sühreverdî, aynı şekilde âlemde bulunan kötülüklerin bireysel bakışlardan kaynaklandığını, ancak tümel bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde kötülük zannedilen şeyin aslında iyilik olduğunu ifade eder. "Bazı şeyler şahıslar dikkate alındığı zaman kötülük zannedilse de küllî düzen dikkate alındığı zaman onun iyilik olduğu anlaşılacaktır"³⁰⁸

İhvân-Sâfâ'ya göre, evrendeki varlık ve olaylara, tek tek ve parçalar halinde değil, tümel bir perspektiften bakmalı, olaylar âlemin küllî nizamı içinde düşünülmeli ve değerlendirilmelidir. Bu açıdan bakıldığında ise, evrendeki kötülüklerin, izafî ve arızî olduğu, asıl ve hâkim olanınsa iyilikler olduğu görülecektir³⁰⁹

Bazı Müslüman araştırmacılar, Davit Hume ve John Leslie Mackie gibi âlemde kötülüklerin varlığını Tanrı'nın varlığı ile çelişkili olduğunu savunan batılı düşünürlerin olayları cüz'i olarak ele aldıklarını ve bu yüzden küllî olarak iyilik olan şeyleri kötülük olarak algıladıklarını vurgulamışlardır. Oysa varlık âlemine genel bakışla küllî iyiliklerin var olması için cüz'i kötülüklerin kaçınılmaz olduğunu ve bunun da Tanrı'nın varlığı ile bir çelişki oluşturmadığını savunmuşlardır.³¹⁰

Sadrâ, âlemde kötülüklerin cüz'i bakıştan kaynaklandığını şöyle açıklamaktadır; "Eğer tabiatın küllî düzenine bakılırsa (bu kötülük zannedilen şeyler bütünüyle) iyilik sayılacaktır. Zira bunların hepsi varlık olmaları sebebi ile zatlarında iyiliktirler. Genel düzende bunlara ihtiyaç vardır her ne kadar bazı varlıklar için zarar sayılsa da birçok

³⁰⁶ İbn Sina, **Resail-i İbn sina**, İstanbul Edebiyat Fakültesi yayınları, İstanbul 1953, c.2, s.53

³⁰⁷ Behmenyar bin Merziban, **el-Tahsil**, Tahran ünv. Yayınları, Tahran,1375 h., s.661

³⁰⁸ Şeyh İsrak, **Mecmueyi Musennifatı Sühreverdî**, telvihat, ,c.1, s.467

³⁰⁹ Yaran, age, s.134

³¹⁰ Talibi, Muhammet Cevat, age., s. 258

canlı onlardan faydalanmaktadır. Eğer bu tür kötülükler az zararlarından dolayı yaratılmasaydılar bu surette büyük kötülük ve kötülükler ortaya çıkardı.³¹¹ Bu doğrultuda; "Cüz'i olarak bazı şahıslar için kötülük sayılacak şeyler âlemin küllî düzeninde iyilikten başka bir şey değildir."³¹²

Yaratılış âleminin maddî âlemden çok daha büyük olduğunu vurgulayan Sadrâ "üç büyük âlemden sadece madde âleminde kötülüklerin var olduğunu ve o kötülüklerin de iyiliklere nispetle çok cüz'i olduklarını vurgulayarak hatta madde âleminin kötülük olması bile bütün âlem ile kıyaslandığı zaman cüz'i sayılabileceğini beyan eder.³¹³ Bu konuyu örneklendiren filozof, dış dünyadan insanın kişisel özelliklerine yönelerek insan ve hayvanda ortak olan şehvet ve gazap gibi özelliklerin her ne kadar bazı yerlerde kötülüklerin ve yoklukların ortaya çıkmasına sebebiyet verse de kötülük sayılamayacağını açıklamış ve asıl kötülük olan şeyin bu özellikleri kontrolsüz ve yersiz kullanma olduğunu beyan etmiştir. "Şehvet ve gazap gibi yırtıcı hayvanların nefesine ait olan veya kötü huy denebilecek özelliklerin hiçbirisi kötülük değildir. Bu kötü huyların kötülük sayılmasının nedeni bazı zayıf iradeye sahip olan canlıların bu özellikleri yanlış kullanmalarından kaynaklanmaktadır."³¹⁴

Sadrâ bu teodiseyi "en iyi âlemi" bireysel kötülüklerden dolayı kötü kabul edenlere karşı şu açıklamayı getirmektedir: "Eğer insanın âleme bakışı genel olursa o zaman varlık âleminin bütünüyle nur ve azamet olduğunu anlayacaktır. Çünkü yaratılan varlıklar İlahî yaratıcıdan varlık bulmuşlardır. Bazı varlıklara halk dilinde kötü dense de biz onlara cüz'i kötülük adını koyduk. Onların ortaya çıkış nedeni maddenin yetersizliği ve mahiyetler arası çatışma olduğundan madde âleminde cüz'i kötülüklerin olmamasını arzu etmek aslında maddenin olmamasını arzu etmek demektir ki bu aklen imkânsızdır."³¹⁵

Tabatabaî el-Mizan tefsirinde "Sana ne iyilik gelirse Allah'tandır, sana ne kötülük dokunursa kendindendir"³¹⁶ ayetini şöyle tefsir etmektedir: "Allah'tan taraf insanlara

³¹¹ Molla Sadra, **Mefatih-ul Gayb**, s.294

³¹² Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, c.7, s.71

³¹³ Molla Sadra, **Mefatih-ul Gayb**, s.296

³¹⁴ Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, c.7, s.62

³¹⁵ Molla Sadra, **Mefatih-ul Gayb**, s.295

³¹⁶ Nisa 79

bahşedilen bazı nimetlerin bazen zarar vesilesi olması o şeyin genel anlamda kötü olduğu manasına gelmez. Zira tekil olarak kötü olan şeyler diğer varlıklar için iyilik ve faydalı olabilir.³¹⁷ Aynı müfessir "Ona bir kötülük dokunduğu zaman ümitsiz olur"³¹⁸ ayetinin açıklamasında "Kötülükler Allah'a isnad edilmemiştir, ölüm, fakirlik gibi zararlar, âlemin tümü göz önünde bulundurulduğu zaman iyiliktir, öyle bir iyilik ki hiçbir şey onun yerini dolduramaz"³¹⁹ demektedir.

Bir varlık bir bütünün parçası ise ve o bütün ile kimlik kazanıyorsa onu tek başına ele almak hakikatini anlamamaktır. Çünkü onun gerçek kimliği o şey bütünüyle ele alındığı zaman ortaya çıkacaktır. Bu durumda insan bedenini oluşturan bir azanın asıl kimliği bütün beden nazara alındığı zaman ortaya çıkacaktır. Eğer bu organ tikel bir şekilde ele alınırsa bu onun eksik veya yanlış tanınmasına sebep olacaktır. Bu doğrultuda, âlemi bir resme benzeten Mutahharî, resimdeki çizgiler, renkler ve şekiller hakkında hüküm verilmesi için o resmin bütünüyle görülmesi gerektiğini belirterek yaratılış âleminde bazı şeylerin kötü olmasının tikel bakıştan kaynaklandığını ve bütün âlemin aynı anda görülmesi durumunda o kötü zannedilen şeylerin bir bütünün parçaları olarak gerekli olduğunu, sonuç olarak her şeyin bulunduğu konumda iyi ve iyilik olduğunu vurgulamıştır. Ona göre, varlık âleminde her şeyin güzel olmasını beklemek güzelliğin ortadan kalkmasını istemek ve her şeyin iyilik olmasını arzu etmek iyiliklerin yok olmasını dilemek anlamına geleceğinden âlemde görülen farklılıkların güzellikleri ve iyilikleri ortaya çıkardığı ilkesine değinmiştir.³²⁰

2.3.2.4. İkinci Niyet Olarak Kötülük

Şimdiye kadar yapılan teodiselerde kötülüklerin yokluksallığı veya arızî oldukları üzerinde durulmasının bir tek sebebi vardı, o da Tanrı'nın âlemde varlığı inkâr edilemeyen kötülüklerin yaratıcısı olmadığını ispatlamaktı. Oysaki bu teodiseler yeni bir itirazın ortaya çıkmasına neden olarak âlemde gelişen kötülüklerin İlahî kudret dışında kontrolsüz bir şekilde geliştiği yönündedir. Buna göre, eğer âlemde kötülük varsa ve Tanrı bunları yaratmadıysa iki ihtimal dışına çıkamayız, ya Tanrı'dan başka birisi onları yarattı ya da Tanrı'nın kontrolü dışında gerçekleşti. Epicurus'un, (M.Ö.341-270) eğer Tanrı yaratmadıysa bu kötülükler nereden

³¹⁷ Tabatabai, Muhammet Hüseyin, **el-Mizan Fi Tefsir-ul Kuran**, terc., musevi, c.2, s.217

³¹⁸ İsrâ 83

³¹⁹ Tabatabai, Muhammet Hüseyin, **el-Mizan Fi Tefsir-ul Kuran**, terc., musevi, c.13, s.256

³²⁰ Murtaza Mutahhari, age., c.1, s. 167

geldi³²¹ sorusuna benzer bir soru ile İslam filozoflarının karşısına çıkmıştır. Fakat kötülüklerin hem Tanrı tarafından yaratıldığını redderek hem de onun kontrolü dışında olmadığını belirten düşünürler bu itiraza ikinci niyet teodisesi ile yanıt vermişlerdir.

Bu doğrultuda, âlemde gerçekleşen hiçbir olay ve eylem Tanrı'nın iradesi ve kudreti dışında değildir, hatta kötülükler bile İlahî iradenin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Fakat bu irade doğrudan yaratılış ile ilgili olan birinci irade değildir. Çünkü kötülük yokluk olduğundan ilk iradenin muhatabı olamaz ve ilk iradenin muhatabı sadece varlıklar olabilirler. Varlıklar iyilik ve iyiliğe eşit olduklarından dolayısıyla ilk irade iyiliğe muhatap olmak zorundadır. Bu doğrultuda maddenin oluşumunda mahiyetlerin çatışması ile varlıklar arasında ortaya çıkabilecek kötülükler İlahî kudretin ikinci iradesi olarak maddenin zaruretiyle ortaya çıkmıştır. Bunun anlamı, kötülükler yaratılmasa da ortaya çıkışları İlahî kudretin dışında gerçekleşmemiştir. Bu teodise yöntemine ikinci irade veya ikinci kasıt adını koyan filozoflar aslında ikinci irade kavramını bir mecaz olarak kullanmaktadırlar. Yani varlıkların varlık bulmasıyla zorunlu olarak gerçekleşen şeylerin iradeye ihtiyacı olamaz. Augustine'ci teodiseye metafiziksel olarak bakıldığında, Tanrı'nın yarattığı evren içerisinde kötülüğün statüsü "gerekli" ya da "birincil" olarak değil, "göreceli" veya "ikincil" olarak tasvir edilmektedir.³²² Bu konuda İbn Sînâ'nın ilk irade açıklaması şöyledir: "Varlık nuruyla karanlıkları ve yoklukları ortadan kaldıran Zorunlu Varlık için kötülüklerin ne kaza ne de kader âleminde (mücerret ve madde âleminde) bir konumları yoktur. Bu yüzden bütün iyilikler ilk niyet ile oluşmakta, kötülükler ise ikinci niyet olarak ilk niyetin gerekliliği olarak ortaya çıkmaktadırlar."³²³

İşrâkî ekole mensup olan Yakut Eherî, Tanrı'nın eylemlerinin her zaman iyilik üzere ilk niyetle gerçekleştiğini ve kötülüklerin ta'biî olarak ikinci niyet ile Tanrı'nın eylemlerine girdiğini, düalistlerin iddia ettiği gibi ikinci failin ve yaratıcının söz konusu olmadığını belirtmiştir. Delil olarak "çünkü iyilik zatîdir ve Allah ondan razıdır ve kötülükler arızîdir ve Allah onların oluşmasından razı değildir," tabirini kullanmaktadır. Bu alanda akla gelebilecek, "Nasıl olurda Allah bir şeyi irade eder ama ondan razı

³²¹ Manafov.age. s.35

³²² Smart, **Philosophers and Religious Truth**, s. 154 aktaran Manafov, age.82

³²³ İbn Sina, **Resail-i İbn Sina**, Bidar yay., Kum, 1400, s.325

olmaz?" sorusuna, Kuran-ı Kerim'den şu ayeti örnek göstermektedir;³²⁴ "Allah, sizden mustağnidir ve kullarının kâfir oluşuna da razı olmaz ve şükrederseniz sizlerden razı olur."³²⁵ Her ne kadar inkârcıların bu eylemleri İlahî rıza dışında olsa da İlahî irade dışında değildir. Bu da demek oluyor ki Allah'ın ayeti kerimede razı olmadığını beyan ettiği şey imanın yanında zorunlu olarak ortaya çıkan ve ikinci niyet adı verilen küfürdür. Bu delile ek olarak Hz. İbrahim'in Kuran-ı Kerimdeki; "hastalandığım zaman bana şifa veren odur"³²⁶ sözüne işaret ederek hastalık kötülük olarak Allah'a isnat edilmediğini aksi olan şifanın iyilik olarak Allah'a isnat edildiği vurgulanmıştır. Burada dikkate alınacak nokta, şifa eyleminin iyilik olmasından dolayı ilk niyet olarak faile ihtiyaç duyması ve hastalığın ikinci niyet olarak faile ihtiyaç duyulmadan ortaya çıktığı yönündedir.³²⁷

Bu konuya işaret eden Mir Damat, ilk niyet teodisesinin asıl teorisyeninin Aristo olduğuna dikkatleri çekerek, varlık âlemine hâkim olan genel iyilik ve güzellikler ilkesinin esas olduğunu ve bazı tikel kötülüklerin genel nizama ait olmadan arızî şekilde ortaya çıktığını beyan etmektedir. Bu doğrultuda ortaya çıkan kötülüklerin sınırsız bağışlama, merhamet ve mutlak iyilik olan Tanrı'ya ilk inayet olarak isnat edilmesinin doğru olmadığını, Tanrı'nın bu doğrultuda rızayetine bulunmadığını fakat küllî nizam için gerekli ve zaruri olduğunu açıklamıştır.³²⁸ Güneşin ışıklarını yansıtarak gölgeyi yaratması gibi, iyiliklerin yaratılmasıyla birlikte kötülüklerin boy göstermesi kaçınılmazdır. Zira güneş ışıklarını gölgelerin yaratıcısı olarak düşünürsek ışıklar ilk niyetle ve gölgeler de ikinci niyetle yaratılan şeyler olarak ele alınmalıdır.

Molla Sadrâ, tabîî kötülükleri teodise etmede bu yöntemi birkaç yerde kullanmaktadır. *Mehatih-ul Gayb* kitabında varlıkların ilk niyet olarak yaratıldığını ve bununla birlikte kötülüklerin ikinci niyet olarak zaruret sonucu oluştuğunu, o da kendisinden önceki filozoflar gibi kabul etmektedir. Her ne kadar ikinci niyet olarak ortaya çıkan kötülüklerin aslında öncelik ve sonralık olarak ele alınması gerektiğini, bu durumda rahmetin ve iyiliklerin Allah'ın sıfatlarında var olduğunu, kötülüklerin ise

³²⁴Yakut Eheri, *el-Ektab-ul katiyye evil Belegetu Fi-l Hukm*, s.160

³²⁵ Zümer 7

³²⁶ Şuara 80

³²⁷ Yakut Eheri, *el-Ektab-ul katiyye evil Belegetu Fi-l Hukm*, s.160

³²⁸ Mir Damat, *el-Kabasat*, s.435

zorunlu olarak sonradan ortaya çıktığını şu Kudsi hadis ile temellendirmiştir; "Benim rahmetim gazabımı geçmiştir."³²⁹ Bu konuda Kur'an'dan örnekler getiren Sadrâ, "Rabbiniz, rahmet etmeyi kendisine gerekli kılmıştır."³³⁰ "Sadece, iyilik senin elindendir"³³¹ ayetlerine dayanarak Tanrı'nın ilk niyetle kötülük yaratmayacağını belirtmektedir. Bu ayetler ile çeliştiği zannedilen bir ayeti örnek göstererek açıklama yapan Sadrâ, "Her şey (iyilik ve kötülük) Allah'ın indindendir"³³² ayetiyle, konuyu ele almıştır. Bütün iyilik ve kötülüklerin Tanrı'dan olduğunu iddia eden kimselere şöyle yanıt vermiştir: Ayette dikkat edilmesi gereken husus, "her şey" kavramı iyilik ve kötülükleri tümüyle kapsadığından direk Tanrı'ya isnat edilmemiş yerine 'ind' yani taraf kelimesi kullanılmıştır. Fakat eğer sadece iyilikler söz konusu olsaydı doğrudan Tanrı'nın zatına isnat edilebilirdi. Bu da gösteriyor ki kötülükler ikinci niyet ya da kaçınılmaz sonuç olarak ele alınmıştır.³³³

Sadrâ kötülüklerin Tanrı'nın zatından olmadığını delillendirmek için yine Kuran-ı Kerim'de "Yaratılanların kötülüklerinden Allah'a sığınırım"³³⁴ ayetini delil göstererek yaratılan varlıkların maddî olması hasebi ile kötülüklerinin kaçınılmaz olduğunu ve bu durumun Tanrı'nın iradesi dışında olmadığını ve ikinci niyet ile ortaya çıktığını belirtmiştir.³³⁵

Sadrâ, insan bedeninde görülebilecek bütün kötülükler için aynı yöntemi kullanarak, canlıların fiziksel olarak karşılaştıkları ve adına kötü ve kötülük dedikleri ağrı, sızı ve ölüm gibi şeyler yaratılışın ilk niyeti olarak kast edilmeyen şeylerdir. Zira genel kural olarak bütün bitki ve hayvanların oluşumu aşamasında onları yetkinliğe ulaştıran şeyler Allah'ın ilk iradesi ve ilk inayeti sayılmaktadır. Ancak bunların karşısındaki kötülük sayılan ve yaratılıştan sonra varlığın fesat ve bozuluşuna sebep olan şeyler ilk niyet ve ilk irade dışında olan şeylerdir ve onların ortaya çıkışı arızî ve tabiiyet şeklindedir.³³⁶ Bu teodise yöntemiyle idrakî kötülükler gibi yeryüzünden ve

³²⁹ Feyz kaşani, Muhsin, **el-Esfa fi Tefsir-ul Kuran**, Tebliğat İslami yay., Kum,1418, c.2, s.1184

³³⁰ En'am 54

³³¹ A'li imran 26

³³² Nisa 78

³³³ Molla Sadra, **Mefatih-ul Gayb**, s. 297

³³⁴ Felak 2

³³⁵ Molla Sadra, **Mefatih-ul Gayb**, s.297

³³⁶ Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, c.7 s 96

gökyüzünden kaynaklanan irade dışı kötülükleri de yorumladığını görmekteyiz.³³⁷ Fakat iradî eylemler için insanın tekâmülüne sebep olan şeyler ilk iradeye uygun yapılan eylemlerdir. Bu alanda yapılacak ahlâkî kötülükler veya günah sayılan fiiller, ilk irade dışında ikinci irade olarak ortaya çıkan zorunlu sonuçlar olacaktır.

2.3.2.5. Uyumsuz İdrak (İdrak-ı Münafî) Olarak Kötülük

Molla Sadrâ'nın birkaç yerde teodise yöntemi olarak kullandığı uyumsuz idrak metodu, canlıların bedenlerinde ve ruhlarında hissedilen acılar, hüznler, gam ve kederler gibi idrakî kötülükler için kullanılmaktadır. Acıların dünya hayatına sınırlı olmadığını göz önünde bulunduran filozof, dünyada olduğu gibi ahiret hayatında da fiziksel ve ruhsal acıların söz konusu olduğunun farkındadır. Bu acıların en belirgin örneği olarak kabir azabı, kıyamet sahnesinde yaşanacak acılar, sırat köprüsünden geçiş, cehennem ateşi vb.... gibi sıralanabilir.

Ateist düşünce yapısının teolojik inançlara yönelik doğuracağı en belirgin eleştiri şeklinin şöyle olduğunu söyleyebiliriz: Canlılar yaşamları boyunca birçok hadiseyle karşı karşıya kalmaktadırlar. Bu hadiseler neticesinde bedene ve ruha gelebilecek darbeler onların acı ve ıstırap çekmesine neden olmaktadır. Oysa Tanrı, canlıları acı çekmeyecekleri şekilde yaratabilir ve onların bu kötülükler karşısında korunaklı hale getirebilirdi. Fakat ne dünyada ve ne de öldükten sonra acıların bitmesi yerine gittikçe büyümesi İlahî adaletin savunulması yönünde öne sürülen teodiselerin geçersiz olduğunu göstermektedir.

Molla Sadrâ'nın bu konuda iki yönlü teodise yaptığını söylemek yerinde olacaktır. İlk olarak acıların mahiyetine yönelik tanımlama ile yapılan teodise ve ikinc olarak acıların yararlarına veya canlılara kazandırdığı faydalara yönelik açıklamalarla yapılan teodisedir.

Uyumsuz idrak, aslında ilk kısım olan acıların mahiyetini açıklayarak öne sürülen teodisenin diğer bir adıdır. Bu bağlamda Sadrâ'nın uyumsuz idrak teodisesine göre bedende idrak edilen acıların ister fiziksel olsun ister ruhsal, temelinde yokluk yatmaktadır ve uyumsuz idrak ise o yoklukların idrak boyutunda ortaya çıkışıdır. İdrak-ı münafînin idrak-ı muvafık karşısında karşıt kavram olarak kullanıldığını ve anlam

³³⁷ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7,s. 94

olarak uyumsuz idrak ve uyumlu idrak şeklinde yorumlandığını söyleyebiliriz. “Uyumlu idrak insanın zevk ve lezzet aldığı tabiatına uygun şeylerin idrakına dendiği gibi zıddı olarak insanın tabiatına uygun olmayan ve nefret ettiği şeylerin idrakına da uyumsuz idrak denmektedir.”³³⁸

Molla Sadrâ’dan önce yaşamış filozofların eserlerinde yer yer uyumsuz idrak kavramına rastlansa da onu teodise kalıbına sokan yine Sadrâ olmuştur. Bu konuda ilk olarak Fârâbî bu konuyu “Beden ve ruh için hem lezzet ve hemde acı verici şeyler vardır. Lezzet veren şeyler insanın tabiatına uygun olan, acı veren şeyler ise insan tabiatına ters olan ve sevilmeyen şeylerdir. Her biri zatî ve arızî olmak üzere iki şekilde tasvur edilebilir. Bu yüzden acı veren zatî yokluklar uyumsuz idraklardır. Fakat acı veren arızî yokluklar uyumlu lezzetlerin olmayışıdır”³³⁹ şeklinde özetlemiştir.

İbn Sînâ, Fârâbîyi takip ederek “Dokunma duyusu uyumlu ve sevecen şeylerin kazanılması, uyumsuz ve sevilmeyen şeylerin uzaklaştırılması içindir. Uyumsuz idrakın nedeni iyiliklerin olmayışı ve yoklukların ortaya çıkışıdır”³⁴⁰ derken, Fahrettin Razî uyumsuz idrakın yokluktan kaynaklandığını kabul etmese de acıların uyumsuz idrak olduğunu kabul ederek şu ifadeyi kullanmaktadır: “Meşhur olan görüş şudur ki; lezzet uyumlu idrak, fakat acı uyumsuz idraktır. Bu yüzden uyumlu idrakı idrak edici için iyilik ve kemal, uyumsuzluğu ise idrak edici için afet ve kötülüktür. Ancak bu kavramların değiştirilerek şöyle yazılması gerekmektedir; lezzet idrak edicinin iyilik ve kemal olan şeye ulaşması, acı ise idrak edicinin hayır ve kemal olmayan şeye ulaşmasıdır.”³⁴¹

Acıların uyumsuz idrak olduğunu beyan eden filozoflar arasında Eherî, Behmenyar ve Kutbuddin Razî de yer almaktadır. Bir farkla ki; Eherî acıyı idrakın ta kendisi olarak,³⁴² Behmenyar idrakı üstün kuvve’lerden ve acıyı ise idrakı takip eden

³³⁸ Cemil, Selibe, age,609

³³⁹ Farani, **Fusul-un Muntezietun**, s.56

³⁴⁰ İbn Sina, **El-Şifa**,(İlahîyat), s.415

³⁴¹ Fahrettin Razi, **Şerh-i İşarat**, c.2 s.88

³⁴² Eher, age, s.237

şey olarak algılamış,³⁴³ Kutbuttın Razî ise lezzet ve acıları idraktan sonra gelen halet olarak açıklamıştır.³⁴⁴

Uyumsuz idrak konusunu, fikirleri üzerinde yoğunlaşacağımız Sadrâ'dan şöyle takip edebiliriz. Filozoflar arasında acının uyumsuz idrak oluşu çok da yadsınacak bir görüş değildir. Ancak uyumsuz idrakın ortaya çıkış kaynağı asıl tartışma konusu olarak Sadrâ'nın teodise yöntemi haline gelmiştir. Sadrâ uyumsuz idrakın yokluktan kaynaklandığına ve hissedilen acıların aslında yokluğun idrakı olduğuna dikkatleri çekerek bu düşüncesini üç öncül önermeye bina etmiştir.

a) İdrak ile huzurî bilginin bütünlüğü: İnsan ruhu yokluktan kaynaklanan uyumsuz acıları huzurî ilim ile idrak etmektedir. Zira insanın elinin kopmasıyla ortaya çıkan yokluğu huzurî ilimle idrak edilmektedir.

b) Bigi ile bilinen şeylerin bütünlüğü: Bilgi ruhun bir parçası olduğundan bilinen şey de ruh ile bütünlük içine girmektedir. Yani elin kesilmesiyle elde edilen bilgi ruh ile bütünlük içindedir.

c)Varlık ile mahiyetin bütünlüğü: Her şeyin varlık ile mahiyeti ayrılmaz bir bütünlük içindedir. Bu durumda idrakın mahiyeti idrak ile aynı olacağından yokluğun idrakı da yoklukla aynı şey olacaktır.

Bu mukaddimeyi dikkate alarak Sadrâ'nın şu açıklaması daha iyi anlaşılacaktır. “Sonuç olarak zatında kötü sayılan acılar yokluğun fertleridir. Hiç şüphesiz adına kötü denilen yokluk, bir şeyin yokluğundan ortaya çıkan yokluktur mutlak yokluk değildir. Filozofların iddiası olarak bilinen bütün kötülükler yokluktur kuramı, acılar içinde geçerli sayılacaktır.”³⁴⁵

Sadrâ, uyumsuz idrakların yokluk olduğu konusunda ileri sürdüğü delilin yeterli olarak anlaşılır olmadığına farkındadır, bu yüzden konuyu farklı bir boyutta ele alarak daha elle tutulur şekilde şöyle ifade etmektedir: “Acılar, sızılar ve ıstıraplar yokluk sınıfındadırlar. Bu yoklukların idrak ile hissedilen şekli şöyledir: Nefsin kuvveleri bedende akıcıdır. Bu kuvveler bedende olan biten bütün değişimleri hissederler. Bu

³⁴³ Behmenyar, age,560

³⁴⁴ Kutebttin Razi, *El-Muhakemat*, Neşr-ul Belağə yay., Kum, 1375, c.3, s336

³⁴⁵ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7, s.65

kuvveler dokunma, koklama, tatma ve mizacın dengesini, bütünlüğü koruma gibi hisleri idrak eden cevherlerdir. Bu yüzden ister artma şeklinde olsun ister eksilme; nefis, kuvveleri aracılığıyla o noktalara ulaşarak onlardan etkilenir” ve bedene ait bir parçanın kopmasıyla birlikte beden yetkinliğinin eksildiğini anlar ve acı çeker bu yokluk ona varlıkmış gibi görünür.³⁴⁶ Nefsteki durum da bu şekildedir. Onun yokluktan hiss ettiği idraka uyumsuz idrak denir. Bu eksilmeler acı, ıstırap, sızı şeklinde oluşunca nefis ile olan bütünlüğünden dolayı nefste eksilme olmuş gibi acı çekmektedir.

Bedende ortaya çıkan yokluklar ruh tarafından idrak edilmesiyle ortaya çıkan acılar yokluklardan kaynaklanacaktır. Peki, yokluk acı çekme ve sıtırap sebebi olabilir mi? Ya da Fahrettin Razi’nin söylemine göre, sadece varlıklar eser ve etki sahibidirler, yokluklar ise var olunmuş olmadıkları için hiçbir eser ve etki sahibi olamazlar,³⁴⁷ şeklinde öne sürdüğü tenkide karşı Sadrâ, âdem-i meleke yoluyla yanıtlamaya çalışmıştır. O, acıların mutlak yokluk olmadığını, bir melekeden yokluğu olduğu için bir nebze varlık sahibi olduğunu şu cümlelerle ifade etmiştir. Uyumsuz idrak ile hissedilen yokluklar bir kısım ispatı olan melekelerin yokluğudur bu yüzden bütünüyle etkisiz değildir.³⁴⁸

Cehennem azabı içinde aynı yöntemi kullanan Sadrâ, öldükten sonra çekilen acıların aslında uyumsuz idrak olduklarını öne sürerek cehennemdeki azabın aslında yoklukların nefste müşahede edilmesi olarak ifade etmiştir.

Sadrâ’ya göre cehennem madde âlemi türündendir. Bu yüzden oradaki yaşantıyı dünyaya benzeterek şu açıklamaya yapar “Dikkatli bak, görmez misin dünyada bir organın kopmasıyla dokunma duyusunda şiddetli acı ortaya çıkmaktadır. Bu olay yokluk olmasına rağmen nefis tarafından müşahede edilmektedir. Bu yokluk varlık olarak görüldüğünden kötülük gerçeklik kazanmaktadır. Oysa dokunma duyusunun hissettiği şey uyumsuz idrak hissidir.³⁴⁹ Bu durumda ortaya çıkan sonuç; cehennem bir mekân veya diyarın adı değil de insan ruhunda var olan eksikliklerin ve yoklukların idrakı konumundadır. Bu yüzden Allah’ın cehennemi yaratmasıyla ilgili şüpheler geçersizdir.

³⁴⁶ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7, s.66

³⁴⁷ Fahrettin Razi, *el-Mebahis-ul Meştikeyyeti fi İlmi ilâhîyat*, c.1 s.515

³⁴⁸ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7, s.65

³⁴⁹ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.9, s.362

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ZORUNLU VARLIK BOYUTUNDA KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Molla Sadrâ âlemde ki bütün varlıkları Zorunlu Varlık ve Mümkün varlık olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Zorunlu Varlığın bir tek örneğinin olduğunu ve birden fazla tasavvur edilemeyeceğini, O'nun dışında olan bütün varlıkların mümkün varlık sınıfına girdiğini belirtmiştir. Bu yüzden ele alınacak bütün felsefî konuların bu iki başlıkta incelenmesi gerekmektedir.

İslam filozoflarının büyük bir ciddiyet ile üzerinde durdukları kötülük probleminin en büyük sebebi Zorunlu Varlığın ispatı ile direk ilişkili olmasıdır. Bazı inkârcı filozoflar, âlemde kötü ve kötülüklerin varlığını Zorunlu Varlığın olmadığına delil göstererek eğer kötülük var ise Tanrı yoktur, olsa bile mutlak kudrete sahip değildir iddiasında bulunmuş; eğer Tanrı olsaydı kötülükleri engellerdi ve âlemde kötülük olmazdı, şeklinde çeşitli şüpheler ortaya atmışlardır. Onlar bu iddialarını mantıksal kalıpta ve müte'ellih düşünürlerin kabul ettikleri önermeler ile şöyle beyan etmişlerdir: "Âlemde bütün vücudumuz ile hissettiğimiz, inkâr edilemeyen kötülükler vardır. Âlemin yaratıcısı salt iyiliktir. Bu durumda iki önermeden birisi yanlıştır yani ya âlemde kötülük denen bir şey yoktur ya da âlemin salt iyilik olan yaratıcısı yoktur. Bu iki önermeden âlemde kötülüklerin olmadığını söyleyemeyeceğimize göre salt iyilik olan yaratıcının olmadığını kabul etmemiz gerekecektir."³⁵⁰

Bu inkârcı tutum karşısında da bazı düşünürler varlık âleminde bulunan kötülüklerin Tanrı'nın varlığı ile çelişmediğini ve bu iki hakikatin birlikte kabul edilmesi gerektiğini öne sürerek buna uygun deliller ile Tanrı'nın âlemin yaratıcısı olarak var olduğunu ve O'nun da mutlak iyilik olduğunu öne sürmüşlerdir.³⁵¹

Yıllarca İlahîyat felsefesinin en önemli ve güçlü şüphelerinden sayılabilecek ve asırlar boyu zihinleri meşgul etmiş olan bu problem inkârcıların kalesi ve İlahîyatçılarında cevap vermesi gereken en önemli şüphe odağı olarak kayda geçmiştir.

³⁵⁰ Karameliki, age.s.10

³⁵¹ Sühreverdî, **Mecmuayı Musennifatı Şeyhi İsrâk**, c.3 s.39 ve Molla Sadra, **Mecmuaye Resail-i Tis-e**, s.179

Bu doğrultuda büyük çabalar gösteren filozoflardan en önemlisi Molla Sadrâ'dır. O her iki önermeyi de kabul ederek³⁵² mantıksal bir çözüm üretme yoluna gitmiş ve bu konuyu başarı ile çözüme ulaştırdığını iddia ederek şöyle söylemiştir. "Bunu bil ki burada (kötülük konusunda) cevabı zor bir şüphe bulunmaktadır. Bu şüphe şimdiye kadar yanıt bulmamıştır ve Allah'ın izniyle burada yanıt bulacaktır"³⁵³

Molla Sadrâ, Zorunlu Varlık boyutunda ele aldığı kötülük problemini İbn Sînâ gibi "inayet" sıfatı bünyesinde incelemiştir. Filozof bu doğrultuda varlık âleminde kötülüklerin inkâr edilemez bir gerçek olduğunu kabul ettiği halde Zorunlu Varlığın bu kötülükleri yaratmadığını temel alarak ortaya çıkabilecek çelişkileri çözme çabasına girmiştir. Bu yüzden ilk olarak konunun işleniş şeklinin incelenmesi filozofun bu alandaki bakışının anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

İnayet Sıfatı: İnayet kavramı lugatta, teveccüh, kast, ilgi, hedef, garaz, hikmet anlamlarında kullanılmıştır.³⁵⁴ Yani varlıkların yaratılış hedefi, gayesi ve hikmeti bu sıfat vesilesi ile belirlenmektedir, başka bir deyimle varlık âlemindeki varlıkların var oluş hedefi, onları yaratan yaratıcının inayet sıfatı ile anlaşılabilir. Bu doğrultuda yaratılan varlıkların mevcut olma hasebi ile kemal ve yetkinlik sahibi olduklarını ve kötülüklerin varlık olmadıkları için bu yetkinliğe sahip olamayacaklarını açıklamış ve bu bağlamda ulvî varlıkların kötülük yaratmasının mümkün olamayacağını delillerle vurgulamıştır. Filozofumuz hem Zorunlu Varlığın hem de O'nun makam ve varlık mertebesine yakın olan akıl ve melek gibi varlıkların kötülük yaratmayacaklarını iddia ederek kötülük yaratmanın inayet (hikmet) sıfatına aykırı olduğunu beyan etmiş ve bu konuyu şöyle açıklamıştır. "Hiç şüphesiz Zorunlu Varlık hakikat olma yönüyle eksiksiz ve bütün varlıkların üstündedir. Aynı şekilde Allah'ın yakın melekelerinden bir kısmı ve mukaddes akıllar,³⁵⁵ İlahî kimliğe bağlılıkları nedeni bile eksiksiz bir zat'a sahiptirler"³⁵⁶ Bu cümle ile Sadrâ hem Zorunlu Varlık boyutunda ve hem de o makama yakın varlıklar boyutunda salt iyilik iddiasını kabul ederek o varlıkların kötülükleri yaratmadığını

³⁵² 1.önerme alemde şerler vardır ve bu şerler inkâr edilemez bir varlığa sahiptir 2.önerme Zorunlu vücut salt hayırdır ve şerleri yaratması mümkün değildir.

³⁵³ Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, c.7, s.62

³⁵⁴ Mehیار, Rıza, **Ferheng Ebcedi**, c.1, s.596

³⁵⁵ Sadra birçok yerde melekleri ve akılları aynı vücut olarak ele almıştır. Daha fazal bilgi için bkz: Hamdi Onay, "**Molla Sadra Felsefesinde Akıl ve Melek Özdeşliği**", Tarih okulu dergisi, c.15, sayı,56, s. 704

³⁵⁶ Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, c.7, s.55

dolaylı olarak açıklamıştır. Delil olarak kötü ve kötülüklerin inayet sıfatı ile çatıştığı için yetkinliğe sahip varlıkların varlık yapıları ile uyuşmadığını beyan etmiştir.

Sadrâ'nın dikkatle üzerinde durduğu Zorunlu Varlığa ait inayet sıfatını seçme sebebi şudur; Bütün fiil ve eylemlerde garaz ve hedef o şeyin var olma sebebidir. Salt iyilik olan varlıklar başka bir deyimle bütün yetkinlikleri fiiliyata dönüşen varlıklar varlık mertebeleri bakımından iyilik olduklarından onun muhalifi olan bir şeyi irade edemezler. Kötülüklerin yaratılışı o varlıkların varlık mertebeleri ile uyumlu olmadığından kötülük yaratmaları mümkün değildir.

Bu konunun açılmasında; "Onlar (Zorunlu Varlık, melekler ve kudsî akıllar) yaratılış âleminde kendi varlık mertebelerinden aşağı olabilecek garaz ve hedefe sahip hiçbir fiil ve eylemi yapmazlar. Bunula birlikte, yetkin varlıklar kendi yarattıkları hiçbir mahlûktan yetkinlik almazlar. Zira kendi yarattığı varlıktan yetkinlik almak demek onların (Zorunlu Varlık, melekler, kudsî akıllar) kâmil olmadıkları anlamına gelecektir ve bu da imkânsızdır. Sonuç olarak ulvî sebeplerin fiil ve eylemlerinde, daha üstün iyilik ve daha kâmil nura ulaşmak dışında başka bir hedef ve garazları yoktur."³⁵⁷

Sözü yaratılışın hedefine taşıyan Sadrâ, en büyük hedef olarak Zorunlu Varlığın kendisini (zatını) göstermektedir. O en büyük iyilik olduğu için bütün varlıkların ulaşma gayesidir. Bu durumda varlıkların yaratılış gayesi olarak onlara bahşedilen iyilikler ve rahmetler bütün calılarda yetkinlik ve fayda şeklinde bize yansımaktadır. Bu iyilikler hurma-üzüm gibi yiyeceklerde bir şekilde, arı-örümcek gibi hayvanlarda farklı bir şekilde kendisini göstermektedir. Bu açıdan bakıldığında zaman varlıkları yaratılış hedefleri gereği yetkinlik ve kemale doğru hareket ettiklerini ve Tanrı'nın kötülükleri yaratmadığını, inayet sıfatının açılımı olarak şöyle izah etmektedir. "Bu durumda bilinmelidir ki daha önce de söylediğimiz gibi inayet sıfatının anlamı, ilk olarak en üstün iyilik olarak Tanrı'nın kendisine ilim sahibi olmasıdır. İkinci olarak kendisi kendi zatında var olan iyilik ve takamülün sebebi olmasıdır ve üçüncü olarak bu (varlıklara verdiği) iyilik ve kemalden razı olmasıdır."³⁵⁸

³⁵⁷ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7, s. 55

³⁵⁸ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7, s. 55

Sadrâ'nın Zorunlu Varlığa isnat ettiği inayet sıfatı içerisinde bulunan özellikleri (Zorunlu Varlığın kendi yetkinliğine olan ilmi ve o yetkinliklerin sebebinin kendisi oluşu ve bu yetkinliklere razı olmasını) beyan etmesinin sebebinin şu şekilde yorumlamak mümkündür; Eğer Zorunlu Varlığın kötü ve kötülükleri yarattığını kabul edersek bunu üç sebepten dolayı yapacaktır; ya varlıkların maslahat ve hayırlarına karşı yeterince ilmi yoktur, ya ilmi var olmasına rağmen kötülüklerin yaratılmasında başka sebepler yer almaktadır, ya da bu kötülüklerin varlığına razı olarak onlara göz yumacaktır. Tanrı konusunda her üç ihtimalin geçersizliğinden Zorunlu Varlığın kendine olan ilmi bütün varlıkların iyilik ve maslahatına karşı bilgi sahibi olması demektir ve kendi yetkinliklerinin sebebi oluşu varlık âleminde ondan başka bir sebebin var olmaması anlamına gelecektir. Dolayısıyla kötülüklerin varlığında ikinci bir yaratıcı tasavvuru geçersizdir. Son olarak O, bütün iyiliklere ve maslahatlara razıdır ve asla iyilik olmayan şeylerin varlığına rızayet gösteremez. Bunun anlamı hem iyiliklere ve hemde kötülüklerle aynı anda rızayet göstermesi ve garazların çakışması anlamına geleceğinden geçersizdir.

Sonuç olarak filozof, inayetin anlamını şöyle açıklar "Bilinmelidir ki, inayet sıfatı ilk olarak Allah'ın kendisine karşı ilim sahibi olması, kendi zatının sebebi olması ve mümkün olduğunca bütün iyiliklerin varlığına razı olması demektir. İşte bu İnayetin genel olarak tanımıdır.³⁵⁹

Zorunlu Varlığın bütün sıfatları gibi ilim, sebeplik ve rızalık sıfatlarını da zatı ile bir bütün olarak kabul eden Sadrâ'nın izahı şöyledir; "Onun zatı en hayırlı düzene olan bilginin kendisidir. O, hayır düzeninin oluşmasında tek sebeptir ve yine O, en yetkin hayır düzeninin oluşmasında rızalığın kendisidir. İşte bu İlâhî iradedir. Öyleyse O'nun zatı kendi başına en hayırlı düzenin suretidir. Zira hakkın varlığı sınırsız olduğundan haddi ve hududu yoktur işte böyle olduğundan en hayırlı düzeni en mümkün olduğu şekilde taakkul edebilir. Sonuç olarak, varlıklar O'nun bu taakkulünden sadır olmaya ve feyiz bulmaya başlarlar. Bu durumda en yetkin şekliyle ortaya çıkarlar. İşte bunun adı inayettir."³⁶⁰

³⁵⁹ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7, s. 55

³⁶⁰ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7, s.58

Sadrâ'nın açıklamasında görülen en belirgin vurgular; Tanrı'nın inayet sıfatını delil göstererek kötülüklerin yaratılmasının İlahî hedefe aykırı olduğu ve bu konuda Zorunlu Varlıkta bulunan ilim, sebep ve rıza yetkinliğinin en yüksek seviyede olmasından dolayı kötülüklerin Onun tarafından yaratılamayacağı yönündedir.

Kötülük probleminin Zorunlu Varlık boyutunda incelenmesi bu konuda yapılacak teodisenin üç hayat aşamasına yönelik üç ihtimal çerçevesinde incelenmesine bağlıdır: İlk aşama yaratılış başlangıcında kötülük problemi, ikinci aşama yaratılışın tedavümünde kötülük problemi ve üçüncü aşama öldükten sonraki hayatta kötülük problemidir. Tanrı'nın varlık âlemi ile olan irtibatının bu üç aşamada tasavvur edilmesi doğal olarak kötülük konusunun bu aşamalarda incelenmesini gerektirecektir. Bu yüzden her aşamada ortaya atılan şüpheler Hikmetü'l-Müte'âliye ekolüne uygun şekilde cevaplandırılmaya çalışılacaktır.

İlk olarak yaratılışın başlangıcı ile ilgili ele alınacak en güzel âlem (Nizam-ı ahsen) şüphesi, şeytanın neden yaratıldığı ve iki İlah inancına sahip olan düalizm şüphesidir. İkinci olarak yaratılışın tedavümü aşamasıdır: Bilindiği üzere hayatın akışında bazı kötülükler ortaya çıkmaktadır. Hayatın devamını sağlayan kimse olarak Tanrı'nın bu kötülüklerin ortaya çıkmasındaki rolü nedir? Bu soru bünyesinde kötülüklerin kaza ve kadere dâhil oluşu ile kötülüksüz âlem şüphesi incelenecektir. Sonuncu olarak ölümden sonra ortaya çıkabilecek kötülükler ele alınmıştır. Yani bütün dini kaynaklarda öldükten sonra bazı insanların cehenneme gideceği beyan edilmiştir. Cehennemin azap ve işkence yurdu olduğunu göz önünde bulundurursak, mutlak iyilik olan Tanrı'nın cehennemi yaratma nedeni ve bu alanda yapılan teodiseler incelenecektir.

3.1. Yaratılışın Başlangıcında Kötülük İddiası ve Teodise

Tanrı'nın mutlak iyi ve iyilik olmasının yanı sıra yaratılışın başında da kötülük yaratmayacağını beyan eden Sadrâ, varlık âlemindeki kötülüklerin Tanrı tarafından yaratılmış varlıklar olmadıklarını açıklamaktadır. Sadrâ, kötülüklerin yokluk olduğunu ve Tanrı'dan kaynaklanmadığını var olmuşların yapısı hakkında yaptığı analizde izah etmektedir. O, yaratılmış mümkün varlıkların hem varlık mertebelerinin eksik olması hasebi ile hem de mahiyet sahibi olmaları hasebi ile iki tür yokluğa sahip olduklarını, bu

bağlamda varlık boyutunda kabul edilen kötülöklere metafizik kötölöklere diğere bir adıyla “şerr-i sabık” ve mahiyet boyutundaki kötölöklere de “şerr-i lahik” yani sonradan oluşın kötölöklere ismini koymuştur. Ne metafizik kötölöklere ve ne de fizikî kötölöklere Tanrı tarafından yaratılamadığını belirten Sadrâ, “varlık hiyerarşisi” ilkesi doğrultusuna ele alınacak metafizik kötölöklere varlıkların varlık mertebelerindeki eksiklikten kaynaklandığını açıklamıştır. Bu doğrultuda Sadrâyâ göre, bütün varlıklar varlık olma yönüyle bir bütündür. Aralarındaki fark sadece mertebe farkıdır. Bu durumda varlık mertebesinin en yüksek noktası Zorunlu Varlığa aittir. O, salt varlıktır ve asla onda yokluk yoktur. Buna paralel olarak, varlık mertebesinin en aşağı noktası maddedir. Onun salt kuvve olmasından dolayı hiçbir fiiliyeti yoktur. Bu iki nokta arasında bulunan varlıkların varlık mertebeleri Zorunlu Varlık ile ölçölür. Yani varlık mertebesi Zorunlu Varlığa yaklaştıkça artar ve O’ndan uzaklaştıkça azalır. Bunun anlamı, Zorunlu Varlıktan uzaklaştıkça varlık mertebesindeki yokluk çoğalır ve O’na yaklaştıkça varlık mertebesindeki yokluk azalır. Bu durumda Tanrı’ya yakın olan varlıkların kötölök oranları düşüktür ve Tanrı’dan uzaklaşınların kötölök oranı yüksektir. Bu bazı varlıkların eksik yaratıldığı anlamına gelmemektedir. Çünkü Zorunlu Varlık bütün varlıkların kendi mertebelerindeki varlık kapasitelerini doldurmuştur. Eksiklik onların kapasitelerinin yetersizliğinden kaynaklanmaktadır. Bu bakış açısını esas alan Sadrâ, bu konuyu şöyle açıklamaktadır; “Zorunlu Varlık mutlak varlıktır ve O’nda hiçbir eksiklik yoktur. O, salt nur ve aydınlıktır. O, bütün yetkinliklerin en yüksek mertebesinde. Bu yüzden bütün mümkün varlıklar kendi tabiatlarında bulunan imkân ve eksiklik nedeniyle ve tabiatlarında bulunan tekâmöl arzusundan dolayı büyük bir istek ve aşk ile O’na (Zorunlu Varlık) ulaşma arzusu içerisinde. Yani Zorunlu Varlık dışında bulunan şeyler eksiklik ve muhtaçlıktan yoksun değildirler. Bu durumda hiçbir yaratılmış (malöl) bütün yönleriyle salt iyilik olamaz aksine onda kötölök varlık mertebesi ile birlikte. Bu birliktelik o varlığın eksiklik miktarına göre. Bu eksikliğin ölçüsü ise sınırsız mutlak varlık mertebesine sahip olan Zorunlu Varlık ile ölçölür.”³⁶¹

Sadrâ’nın bu açıklamasından yola çıkarak yaratılışın başlangıcından beri bütün varlıkların metafizik kötölöklere sahip olduğunu iddia ettiğini görmekteyiz. Bu

³⁶¹ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7,s.58

durumda âlemin yaratıcısı olan Zorunlu Varlık dışında bütün mümkün varlıklar ilk yaratıldıkları andan itibaren yokluk içindedirler. Yokluk kötülük olduğundan ilk var oluşla birlikte bu birliktelik başlamaktadır. Buna metafizik kötülük denmesinin sebebi de budur. Bu açıklamadan yola çıkarak şöyle diyebiliriz: Varlıklar var oluş ile birlikte kötülük ve yoklukları kendileri ile birlikte taşırlar. Fakat bu kötülük ve yokluklar onların varlıklarının bir parçası değildir. Aslında onların yetersizlikleri kötü ve kötülük diye adlandırılmıştır. Bu da çok önemli bir problemi ortaya çıkarmaktadır. Öyleyse bu âlem eksik ve kötülükler ile yoğrulmuş bir âlem olduğundan “en güzel âlem” değildir ve yaratıcı bu âlemi en iyi âlem şeklinde yaratmamıştır. Bu da yaratıcının aciz olduğunu göstermektedir. Sadrâ, bu probleme yanıt olarak âlemin en güzel âlem olduğunu savunmuş ve bunu delilleri ile ispatlama yoluna girmiştir.

3.1.1. En Güzel Âlem (Nizam-ı Ahsen) Tartışması

Kötülük probleminin mihver konularından biride "Niza-ı Ahsen" ya da "en güzel âlem" tartışmasıdır. Bu bağlamda varlık âleminin en üstün ve en eksiksiz şekilde yaratıldığını savunanlar ile bu görüşe karşı olarak âlemin hiçte iddia edildiği gibi eksiksiz ve güzel olmadığını savunanlar arasında en can alıcı problem tabiatta görülen kötülüklerdir. Bu doğrultuda en yetkin âlem iddiası ile bu kötülüklerin birlikte ele alınması durumunda şu soruların ortaya çıkması kaçınılmaz olacaktır. Acaba bu âlem içinde barındırdığı bütün bu kötülüklere rağmen en yetkin âlem olabilir mi? Ya da bu âlemi yaratan mutlak güce sahip olan Tanrı bu âlemden daha üstün, daha güzel ve daha eksiksiz bir âlem yaratamaz mıydı? Buna benzer sorular geçmiş ve günümüzdeki düşünürleri iki kısma ayırmıştır. Konuya iyimser olarak yaklaşan Plorinos, Augustinus, Spinoza, Leibniz, John Hick, Plantinga gibi batı filozofları, İslam âlemindeki düşünürler gibi yaşadığımız bu âlemin en yetkin âlem olduğunu çeşitli şekillerde savunmuş ve var olan kötülükleri bu doğrultuda yorumlamışlardır.

Fakan kötümser bakışa sahip diyebileceğimiz David Hume, John Mackie, William Rowe gibi düşünürler, sınırsız kudrete sahip olan Tanrı inancı ile kötülüklerin varlığının çeliştiğini öne sürerek bu âlemin en üstün ve en yetkin âlem olabileceğini reddetmişlerdir.³⁶²

³⁶² Talibi çari, Muhammet Cevat, **Berahini Kamil Buden Cihan-ı Mevcut Der Hell Mes'eleyi Şer**, Ayin Hikmet Dergisi, yıl 1394, sayı 25, s.60

Bu iki farklı bakış açısı arasında Molla Sadrâ'nın görüşünün diğer İslam filozofları gibi iyimser yönde olduğunu söyleyebiliriz. Zira o, varlık âleminin en yetkin şekilde yaratıldığını savunarak bu âlemden daha üstün bir âlemin düşünülmemeyeceğini benimsemiştir.

Hikmetü'l-Müte'âliye ekolünde geniş yer verilen en güzel âlem iddiasının anlaşılması ve aklî dayanaklarının belirlenmesi için konuyu; en güzel âlem'in kavramsal tanımı, Molla Sadrâ'nın bu konu hakkında öne sürdüğü delillerin açıklanması ve bu görüşe muhalif olanların sorularına cevap ünvanındaki açıklamalarını ele alarak incelemeye çalışacağız.

Kavram olarak "Nizam", inci gibi dağınık tanelerin düzenli bir şekilde ipe dizilmesine denir³⁶³ "Ahsen" kelimesi ise güzel anlamına gelen "hüs" den gelir ve daha güzel anlamında kullanılmaktadır.³⁶⁴ Bu durumda "Nizam-ı Ahsen" sözlük anlamı olarak; en güzel diziliş, en üstün düzen, en kâmil sistem anlamlarına gelecektir. İbn Sînâ bu tanımı çağrıştıran cümlesinde "İnayet sıfatı, ilk varlık ve ilim sahibinin (Tanrı) ilmiyle bütün herşeyi kapsaması demektir ve zorunlu olarak bütün herşeyi bilen en güzel âlemi yaratacaktır. Yaratılan yaratıcının ilmine uygun bir şekilde nizam-ı ahsen olacaktır"³⁶⁵ derken, Sühreverdî bu âlemin en yetkin âlem olduğunu şöyle izah etmektedir; "Bu nizamdan daha yetkin ve eksiksiz bir nizam asla tasavvur edilemez."³⁶⁶ Bu konuda Molla Sadrâ'nın üstadı Mir Damat ise; "Bulunduğumuz bu varlık âleminde daha üstün bir âlem ve hatta bu âleme eşit bir âlemin düşünülmesi mümkün olmadığı gibi zatında var olması imkânsızdır"³⁶⁷ düşüncesini savunarak bu âlemden daha üstün bir âleminin aklî imkânsızlığını vurgulamıştır.

Sadrâ, bu konuya kesinlik kazandırarak İslam düşünürleri tarafından bu konuda hiçbir şüphenin olmadığını şöyle vurgulamaktadır: "Bu âlem mümkün olabilecek en üstün âlemdir; öyle ki bu âlemden daha üstün bir âlem tasavvur etmek bile mümkün

³⁶³ Tureyhi, Fahrettin, **Mecme-ul Bahreyn**, c.6, s. 176

³⁶⁴ Ferahidi, Halil bin Ahmet, **Kitab-ul Ayn**, Hicret yay. Kum, 1410, c.3 s.143

³⁶⁵ İbn Sina, **El-İşarat ve-l Tenbihat**, Neşr-ul Belağa, Kum,1375 h.

³⁶⁶ Şeyh İşrak, **Mecmüeyi Musennifatı Sühreverdî**, Telvihat, ,c.1,s.472

³⁶⁷ Mir Damat, **El-kebasat**, age, s.425

değildir. Zira bu konu bütün hâkim ve mütekellimler tarafından kabul edilmiş bir görüştür."³⁶⁸

Nizam-ı Ahsen'in Delilleri: Genel olarak bakıldığında en güzel âlem iddiasının, yaratıcının sınırsız ilim, kudret ve inayet sıfatları ve bununla birlikte âlemde bulunan kötülüklerin doğru yorumlanması gibi konularla yakından ilgili olduğu görülmektedir. Öyleki en güzel âlem probleminin çözüm bulması bu konuların açıklanmasına bağlıdır.

Filozofumuz *Esfar* kitabının 7. cildinin 9. ve 10. bölümlerini bu konuya ayırmış ve bu âlemin en üstün âlem olduğunu ve hatta bu âlemden daha yetkin bir âlemin tasavvur bile edilemeyeceğini sebepten sonuca (limmi) ve sonuçtan sebebe (inni) deliller ile temellendirmiştir. Bu konunun öneminden olsa gerek, Molla Sadrâ'nın diğer düşünörlere nazaran en güzel âlemi ispatlama yönünde daha fazla çaba sarfettiğini söyleyebiliriz. Öncelikle varlığın asıl oluşu ilkesini esas alarak âlemin en üstün âlem olmasının gerekliliğini savunan Sadrâ, bununla birlikte yaratıcının yetkin sıfatlarını delil göstermiş ve âlemin de o sıfatlar gibi eksiksiz olması gerektiğini öne sürerek şu açıklamayı yapmıştır. "Âlemlerin Rabbi olan Zorunlu Varlık bütün eksikliklerden münezzehtir. O, varlık hiyerarşisinde en yüksek mertebeye sahiptir. Onun dışında var olan her şey aslında onun nurunun yansımasıdır. O, salt varlık olduğundan ne yaratıcısı vardır ne de ondan başka bağımsız varlık bulunmaktadır. Bu durumda ondan sadır olan her şey O'nun öz hakikatinden sadır olduğu için bu âlem en üstün âlem olarak sadır olacaktır."³⁶⁹

a) Varlığın Asilliği İlkesi ile En güzel Âlem Örtüşmesi

Sadrâ felsefesinin temelini oluşturan varlığın asıl oluşu ilkesi en güzel âlemi ispatlama açısından o kadar önemlidir ki çağımız düşünörllerinden olan Cevat Amulî, varlık âleminin en üstün âlem olduğunu sadece bu ilke çerçevesinde ispatlamanın mümkün olduğunu beyan eder. Hatta mahiyetin asıl olduğuna inanan kimselerin bile bu konuya gelince varlığın asıl oluşunu kabul etmek zorunda kaldıklarını, sadece bu surette bulunduğumuz âleminin en üstün âlem olduğunu ispatlamalarının mümkün olabileceğini söylemiştir. Amulî, varlığın asıl oluşu ilkesi bünyesinde ele alınan konulardan olan, varlık âleminin tek bir hakikat oluşu, bölünmez bütönlüğe sahip oluşu, varlıkların teşkiki (mertebeli) oluşu, bu mertebeler arasında hiçbir boşluğun

³⁶⁸ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7, s.91

³⁶⁹ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7,s. 107

bulunmayışı, her çokluğun vahdete dönüşü vb. gibi ilkeleri de dikkate alarak varlık âleminde adım atan her şeyin varlık hiyerarşisi arasında bulunan sebep sonuç ilişkisinden dolayı en yetkin varlık hangisi ise onun yaratılması gerektiğini belirterek bu doğrultuda en güzel âlem ilkesinin Sadrâ'nın düşünceleriyle nasıl örtüştüğünü açıklamaktadır.³⁷⁰ Nitekim Sadrâ konuya Zorunlu Varlığın kemal ve yetkinliğinin en üstün ve sınırsız şekilde olduğunu ve varlığın eşittir Zorunlu Varlık olduğunu açıklayarak şöyle söylemiştir: O, varlığın tümüdür. O'nun dışında hiçbir varlık olamaz. Bu yüzden de hiçbir sebebe muhtaç değildir. Bu durumda bütün varlıklar, Onun varlığından varlık bulmuştur ve bütün varlıkların hedefi, kaynağı, sureti ve maddesi O'dur. Zorunlu Varlık bütün cevherlerin cerheridir, dolayısıyla bütün yaratılanları dışarıdan bir etken olmadan zatından yaratmıştır. Bu yaratılanlar Ona hiçbir yekinklik sağlamazlar. O, bütün eksikliklerden beridir. Varlıklara failiyet veren O'nun zatının yansımasıdır. Bu yansıma tek kaynaktan ortaya çıkmaktadır. Yani var olanlarda bulunan eylem ve zat ayrılığı gibi iki farklı kaynağa sahip değildir. Varlığın suretleri onun zatı ile bütünlük içinde olduğu için kendisinden başkasına olan bilgisi en üstün şekildedir. Öyleyse varlıklar ontolojik yapılarından önce İlahî ilim aşamasında soyut bir yapıya sahiptiler, nitekim İlahî varlığa sahip olan bir varlık olabildiğinin en güzel ve üstün yapısına sahip olacaktır. Eşyalar tertip ile var olurlar ve tedbirleri en üstün tedbirlerdir. Bu en güzel diziliş, hilalin ucunda faal akıl ile başlar gittikçe yükselerek en az eksikliğe sahip olan felekî nefislere ulaşır ve daha sonra tekrar inerek en aşağı ve eksik varlıklara yetişerek hilalin son nokrasına varır. Daha sonra madde, hareket ve değişim ile yeni türlerin suretleri oluşmaya başlar bununla gittikçe maddede artış olur. Sonuç olarak bütün âlem, varlık olarak Tanrı ile başlar, Tanrı ile biter. Bir halkanın başlangıç noktası ile bitiş noktasının aynı olmasının yanında o noktaya gelene kadar her kısmının noktadan oluşması gibi, var olan her şey de O'nun zatından başlar, zatında devam eder ve zatında biter. Hiç şüphesiz O'nun zatı her şeyden daha azametli, tüm eksikliklerden münezzeh ve O'nu kimse vasıflandıramaz."³⁷¹

Burada Sadrâ, varlık âleminin en üstün âlem olmasının temelinde yaratıcının en üstün varlık mertebesinde oluşu, varlığın eşittir yaratıcı oluşu, bu yüzden varlığın asıl oluşu gibi konuları öne sürerek varlık âleminin kaçınılmaz olarak en üstün şekilde

³⁷⁰ Cevat Amuli, **Rehig Mehtum**, c.3, s.619

³⁷¹ Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, c.7, s.106

yaratıldığını vurgulamıştır. Molla Sadrâ bu konuyu çeşitli deliller çerçevesinde ele alarak şöyle açıklar.

b) Varlık Hiyerarşisinin Gereği Olarak En Güzel Âlem

Sebepten sonuca doğru ilk olarak ele alınması gereken konu; yaratılıştaki en yüksek seviyede yer alan varlıkların, varlık mertebesi yönünden en kâmil özelliklere sahip olmalarıdır ve bir sonraki metebenin sebebi olmaları hasebi ile sonradan gelecek varlıkların da onlar gibi yetkin ve en yüksek seviyede var olmalarına sebep olacaktır. Bu iddianın ispatı için birkaç mukaddimeyi kabul etmemiz gerekmektedir.

İlk olarak; bu mertebede bulunan varlıklar bütün yokluklardan beri olmalarının yanı sıra türleri tek bir örnekle sınırlıdır. Onlar için çokluk tasavvur etmek imkânsızdır çünkü çokluğun kaynağı ilinektir ve ilinekler sadece maddî varlıklarda bulunurlar ve mücerret varlıkların ilinekten yoksun olmaları onların en yüksek varlık mertebesi olan salt fiiliyet olarak var olmalarını gerektirir. Bunun anlamı, bir varlıktan iki tür olmadığı için karşılaştırma yoluyla birini diğerine üstün saymak mümkün olmayacaktır. Bu mücerret varlıklar, türlerinin tek örneği olduklarından en yüksek yetkinliğe sahiptirler.³⁷²

İkinci olarak; İmkân-ı eşref ilkesi doğrultusunda mutlak lütuf sahibi olan yaratıcı en üstün varlık dururken, daha aşağı seviyede olan varlığın, varlığı yaratması mümkün değildir, Onun bağışlama ve lütuf sıfatı her zaman en üstün olan varlığın yaratılmasını gerektirir. Bu yüzden yaratıcı ilk olarak en üstün varlıklar olan faal akıllar, mükerrem suretler, yüce melekler ve nurları yaratmıştır. Daha sonra bu yüce varlıklardan aşağı olan misal ve madde âlemini yaratmıştır. Onların arasında sıralamanın en güzeli belirlenmiştir. Çünkü onların sıralaması akılların sıralamasına eşdeğer olduğundan eksiklik, güçsüzlük ve yetersizlik barındırmazlar.³⁷³

Sonuç olarak tüm varlıklar oluşum esnasında olabileceğinin en üstün örneğini sergilerler çünkü en üstün örnek varken daha aşağı örneklerin oluşması mümkün değildir. Bu konuya en şerif olan varlığın oluşum esnasındaki önceliği denir. Hem en şerif olan varlığın hem de daha aşağı seviyede olan varlığın bir anda oluşması mümkün olmadığından, bir tam sebepten ancak bir tam sonuç ortaya çıkacaktır. Bu durumda

³⁷² Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7, s.108

³⁷³ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7,s. 108

Tanrı, tam sebep olarak hem âlim hem kadir ve hem de razı olduğu için ondan aralıksız bir şekilde sadır olacak her şey en üsütün ve en şerif şekilde sadır olacaktır. Ondan sadır olan ilk varlık bütün âlemin yaratılışının başında yer alan ilk akıldır. Daha sonra diğer akıllar silsilesi ve en son akıldan sonra felekî nefisler, misal âlemi ve en son tabiat âlemidir. Her âlem bir önceki âlemin tam sebebi olduğundan her alt aşama olabildiğinin en üstün ve en şerefli varlığı olacaktır. Molla Hadi Sebzevarî Menzume kitabında; Alt mertebedeki mümkün varlık oluşacağı zaman en eşref olan mümkün ön plana çıkar,"³⁷⁴ derken varlık âleminde bulunan bütün varlıkların yapıları en güzel yapı, şekilleri en güzel şekil, hareketleri en güzel hareket olacağını beyan etmektedir. Bu doğrultuda Sadrâ'nın bu konuyu açıklamadaki hedefi varlık hiyerarşisinde üst mertebede bulunan ulvî varlıkların alt mertebedeki varlıkları yaratması esas alınarak, yaratılan varlığın tek olması en yetkin seviyede yaratıldığıнын delili olarak beyan edilmiştir. Bu durum mücerret âlem için geçerli olduğu için madde âlemi içinde geçerli olacaktır.³⁷⁵

c) Allah'ın İnayet Sıfatının Gereği Olarak En Güzel Âlem

Sadrâ'ya göre varlık âlemi Allah'ın ilim ve inayet sıfatlarının tecellisidir. Bu yüzden Tanrı'nın ilmi ve inyeti eksiksiz olarak bu âlemde kendini göstermektedir. İlahî ilim kaynağının tecelli ettiği ilk aşama olarak bilinen inayet sıfatı, Tanrı'nın varlıkları yaratmadan önce onlara olan bilgisi ve âlemdeki konumlarına olan eksiksiz ilminin göstergesi olduğunu belirterek el-Mebde ve el-Mead kitabında bu konuyu şöyle izah etmektedir. "Tanrı bütün varlıkların başlangıcı ve hedefidir. Tanrı'dan başka bütün sebepler ve yaratıcılar fiillerinde ve eylemlerinde Tanrı'ya bağlıdır, bu yüzden hem sonuç olarak ortaya çıkan varlıklar en üstün seviyede olacaklardır ve hem de onları var eden hedefi en üstün seviyede var edecektir. Çünkü yaratılışta Tanrı, hedefin ta kendisidir. Varlıklar Tanrı'nın inayetinden türedikleri için O'nun sıfatlarına, özelliklerine ve yetkinliklerine layık şekillerde varlık bulmuşlardır. Bu yüzden yaratılışta asla eksiklik ve noksanlık yoktur."³⁷⁶ Aynı konuyu *Esrar-ul Ayat* kitabında ele alan Sadrâ, bütün varlıkların karanlık kaynağı olan heyuladan çıkışlarının en

³⁷⁴ Sebzevari, Hadi, *Şerh-i Menzume*, Nab Yayınları, Tahran, 1369, c.3 ,s.728

³⁷⁵ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7, s.108

³⁷⁶ Molla Sadra, *el-Mebde ve el-Mead*, s.194

mükemmel şekliyle olduğunu "Gaybın anahtarları O'nun elindedir"³⁷⁷ ayetinin tefsirinde beyan etmiştir.³⁷⁸

d) Tüme Varım Delilinin Gereği Olarak En Güzel Âlem

En güzel âlem kuramını ispatlamak için varlıkları sonuçtan sebebe doğru ele almanın ilk mukaddimesi tabiatta bulunan varlıkların tesadüf, şans, gereksiz istek doğrultusunda şuursuz ve iradesiz tabiat tarafından oluşmadığını kabul etmektir. Zira varlıklar bağımsız bir şekilde incelendiği zaman onu icad eden yaratıcının eşsiz ilim ve kudret sahibi olduğu açık bir şekilde görülmektedir. Bu varlıkların en üstün özelliklere sahip olduklarını reddetmek mümkün değildir. Sadrâ'ya göre, eğer bütün varlıkları, onları var eden sebepleri ile ele alırsan aklın ile bu karanlık kuyudan çıkmış sayılırsın. Allah'a ve melekût âlemine doğru yol almış olursun. Âlemdeki eşsiz sıralamayı keşf edersin. İlahî kudretin şaşırtıcı eserlerini ve bunların oluşum kaynağını tanırırsın. Bütün varlıkların en mükemmel ve eşsiz şekilde olduğunu ve bir eksik bulamadığını anlarsın.³⁷⁹

Sadrâ'nın en güzel âlem iddiasını ispatlamada kullandığı tüme varım yöntemlerinden birisi de şöyledir: Âlem bir bütün olarak ele alındığı zaman gerçek birliğe sahiptir. Bu birlik ve bütünlük tuğlaları üst üste koyarak bir bütün olan evi oluşturmak askerlerin yan yana gelerek orduyu oluşturmasına benzer. Zira buradaki parçaların veya fertlerin arasında görünmeyen bir bağ oluşmuştur ve bu bağ neticesinde bir bütün meydana gelmiştir. Aslında sebep sonucun her şeyidir ve sonuç ile sebep arasındaki bağ zatîdir. Eğer âlemin bütün her şeyi ile bir tek kimliğe sahip olduğunu kabul edersek bu âleme eşit veya bu âlemden daha üstün başka bir âlem tasavvur etmek mümkün değildir. Bu durumda ikinci âlem ya bu âlemin aynısı olacaktır ya da farklı olacaktır, her iki ihtimalde geçersizdir. Çünkü birincisi zaten bu âlemin kendisi olacaktır. İkinci ihtimal ise başka âlemde var olacak cevher ve arazların bu âlemdeki cevher ve arazlar dışında olması mümkün değildir. Sonuç olarak, bu âlemin vahdeti bütün varlıkların vahdetini kapsayan vahdettir. Yani âlemde var olan bütün hareketler, yenilenmeler, oluşumlar bir bütün içerisinde gerçekleşmektedir.³⁸⁰ Bu yüzden âlem salt

³⁷⁷ En'an 59

³⁷⁸ Molla Sadra, **Esrar-ul Ayat**, Encümeni Hkmet ve Felsefe yay., Tahran, 1360, s. 49

³⁷⁹ Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, c.7, s.113

³⁸⁰ Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, c.7, s.108

varlık olan Allah'u tealanın yansımasıdır kötülükler varlık âlemine giremezler çünkü kötülük yokluktur.

e) Gazzâlî'ye Göre En Güzel Âlem:

Âlemin eksiksiz ve olabildiğinin en üstünü olduğunu savunan düşünürlerden birisi de Gazzâlî'dir. Sadrâ, bu konuda Gazzâlî'nin öne sürdüğü delili beğenmiş ve iddiasını ispatlamak için eserinde nakletmiştir. Gazzâlî'ye göre, âlemin en yetkin âlem olmaması imkânsızdır. Çünkü bu âlemden daha kâmil ve üstün bir âlem düşünülebilmesi durumunda iki ihtimal dışına çıkılamaz ya Tanrı o âlemi biliyordu ya da bilmiyordu. İkinci şık imkânsızdır. Zira Tanrı'nın ilmi sınırsızdır ve bütün her şeyi kapsamıştır. Bu durumda birinci ihtimal olan âlemi biliyordu ama yaratmadı denilirse bunun cevabında ya gücü yetmediği için ya da istemediği için yaratmadı ihtimalleri karşımıza çıkacaktır. Aynı şekilde bu ihtimallerin ilki imkânsızdır. Zira Tanrı sınırsız kudret sahibidir ve ikinci ihtimal de imkânsızdır. Çünkü Tanrı kullarına ihsan ve lütuf etme konusunda asla cimri değildir. Tanrı sınırsız rahmet ve lütuf sahibidir.³⁸¹

En güzel âlem ilkesinin batı dünyasında da birçok taraftarının olduğunu söyleyebiliriz Gazzâlî'nin istidlaline benzer olarak Laibniz'in İlahî adalet görüşünde Tanrı'nın iyilikseverlik, ilim ve kudret sıfatlarının sınırsız olduğunu ve bu sıfatları dikkate alarak yaratacağı şeylerin en iyisini yaratacağını beyan etmektedir. Ona göre Tanrı'nın en iyi varlığı yaratmaması durumunda O'nun iyiliksever olmadığını, ya da en iyi olanı bilmemesi durumunda cahil olduğu ve eğer yaratamıyorsa güçsüz olduğu sonucuna varırız. Bunlar Tanrı için kabul edilemeyeceği için bu âlem en yetkin âlem olacaktır.³⁸²

Sorulara cevaplar

Molla Sadrâ'nın bu açıklaması karşısında en güzel âlem ilkesini reddedenlerin sorusu tekrarlanacaktır. Eğer bu âlem Tanrı tarafından en düzgün ve en kâmil bir şekilde yaratıldıysa neden bu kadar hastalık, fakirlik, deprem ve sel gibi insanların kötü ve kötülük diye adlandırdığı olaylar gerçekleşmektedir? Bu âlemden daha eksiksiz ve üstün bir âlem yaratmak Tanrı için mümkün değilmiydi? Gibi sorulara ek olarak kötülük probleminin ateistik açıdan önde gelen savunucularından Mc Closkey'nin

³⁸¹ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7 s.56

³⁸² Leibniz, Gottfried Wilhelm .(1985) *Theodicy*, trans. E. M. Huggard, BiblioBazaar, Kindle Edition aktaran, iskenderi Damene, Berresiyi meseleyi şer ez didngah Laibniz, İlahiyat Tatbiki Dergisi, yıl 1393, sayı 12, s.30

insanlığın çok büyük bir kısmının yetersiz beslenmesi ve barınması ile yeterli tıp ve sağlık hizmetlerinden yoksun olması nedeniyle, şu anda fiziksel kötülüklerin fiziksel iyilikler üzerine galip geldiğini varsaymak, makul olmayan bir zanda bulunmak değildir.”³⁸³ Sözüyle bu âlemde kötülüklerin iyiliklerden daha fazla olduğunu vurgulayarak en güzel âlem kuramını eleştirmiştir.

Fakat Sadrâ’nın, bu konudaki açıklamaları aslında sonradan gelecek olan karşı görüşlere cevap niteliği taşımaktadır. Öyle ki ateistlerin söz konusu iddialarının âleme bakışlarındaki dikkatsizlik sonucunda ortaya çıktığını belirterek en güzel âlem ilkesine karşı nerelerde hata yapıldığını farklı yorumlar ile açıklamıştır, onları şu şekilde özetleyebiliriz

1-En Güzel Âlem’in Yanlış Tasavvur Edilmesi

İlk olarak en güzel âlem şüphesinin ortaya çıkmasına sebep olan husus, bu âlemde idrak edilen kötülüklerin nereden kaynaklandığının bilinmemesidir. En güzel âlem ilkesi âlemin varlık boyutu ile kötülükler ise yokluk boyutu ile ilgilidir. Bu durumda varlık âleminin en yetkin şekilde yaratılmasının kötülükler ile ilişkisi yoktur. Başka bir deyimle varlık âleminin en yetkin şekilde yaratılmış olması demek; bulunduğu varlık mertebesinde sahip olması gereken bütün yetkinliklerin kuvve veya fiilî olarak ona verilmesi demektir, bu da en güzel âlemde kötülük olmayacak anlamına gelememektedir. Zira birçok yerde varlıkların metafiziksel veya fiziksel yokluk içerebileceğini, kötülüklerin kaynağının yokluk olduğunu ve tabiatta bulunan her varlığın yokluk kısmı varlık diye algılandığından dolayı kötülükleri varlık âlemine isnat edildiği beyan edilmişti. Sadrâ bu konuda: Varlık salt iyiliktir, yokluk salt kötülüktür ve bir şeyin varlığı ne kadar kâmil ve tam olursa hayrı ve iyiliği daha alt seviyedeki varlıklara nisbetle o denli şiddetli ve yüksek olur. Dolayısıyla tüm yönleri ile iyiliklerin en üstünü, hiç yokluk bulunmayan tek varlık Zorunlu Varlıktır. Bu da demek olur ki; O’na yaklaştıkça iyilikler artarak çoğalır ve uzaklaştıkça bu iyilikler azalır, bu süreç en alt seviyeye yani heyulaya kadar devam eder.”³⁸⁴ O’nun en belirgin sıfatlarından birisi

³⁸³ Yaran, age, s. 65

³⁸⁴ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.1,s.241

en güzel âlemin ne olduğunu bilmesi ve her şeyi zatının gerektirdiği şekilde yerli yerinde yaratmasıdır.³⁸⁵

2-En Güzel Âlemde Maddenin Yetersizliği

En güzel âlem iddiasına karşı tenkitte bulununlar bu kavramın tanımında hataya düşmüşlerdir. Zira en güzel âlem demek, kâmil ve eksiksiz anlamında değildir, olabildiğince kâmil ve eksiksiz anlamındadır. Madde âleminde bulunan mahiyetler arası tezahüm ve çatışma dikkate alınırsa bir miktar kötülüğün ortaya çıkışı zarurî olacaktır. Bunun asıl nedeni, madde âlemine ait varlıkların sınırlı ve yetersiz oluşudur. Bu durumda eğer madde âlemine ait varlıkların sınırsız olmalarını beklersek o zaman maddî âlemin özelliklerini taşımayan ve niceliği olmayan farklı bir âlem beklentimiz olacaktır. Fakat maddî âlemin varlığını kabul etmek durumunda bu âlemin zatî özelliklerinden olan çatışma ve taaruz kaçınılmaz olarak kabul edilecektir.³⁸⁶ Öyleyse madde âlemi kötülüksüz değildir ve maddî varlığı kötülüksüz olarak arzu etmek aslında onun olmamasını istemektir. Ateşin bazı yerlerde yakmasını bazı yerlerde yakmamasını arzu etmek bazı yerlerde ateşin ateş olmamasını arzu etmektir.³⁸⁷ Bu beklenti yersiz olacaktır çünkü varlıklar bulundukları varlık mertebelerinde sahip oldukları kapasitenin en iyisi, en üstünü en kâmil en efdal olarak varlık bulmuşlardır.³⁸⁸ Bu doğrultuda maddî varlıklar arasındaki çatışma sonucunda ortaya çıkacak yokluk en güzel âlem ilkesine hiçbir hâlel getirmeyecektir. Sadrâ bu konuyu şöyle ifade etmektedir: “Mahiyetler varlıklara tabi oldukları için onunla var olurlar bu yüzden ayrı bir yaratıcıya ihtiyaç duymazlar, bunlar arasında ortaya çıkan çatışma birisinin tebah olması ile sonuçlanacaktır. Bu çatışmalar da mahiyetlerin tabiatından kaynaklandığı için bir sebebe ihtiaç duymamaktadırlar. Buna örnek olarak ateşi verebiliriz. O bir şeyi yaktığı zaman aslında iki mahiyet arası çatışma meydana gelmiştir ve biri sahip olduğu özellikleri kaybetmiştir. Bu örnekte iki maddenin farklı yetkinliği söz konusudur ve aralarında çıkan yokluk maddenin gereğidir. Nitekim âlem sahip olduğu düzen ve içinde bulunan birçok kötülük ile en üstün ve yetkin düzendir.³⁸⁹ Bu konuda Fârâbî konuyu şu

³⁸⁵ Seyyit Cafer Seccadi, *Ferheng-i İstilahat Felsefi Molla Sadra*, s.212

³⁸⁶ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.4,s. 223

³⁸⁷ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7,s. 78

³⁸⁸ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7,s. 91

³⁸⁹ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.6,s.372

şekilde açıklamaktadır: İlk yaratıcı ilim, kudret ve hikmet açısından eksiksiz ve tamdır. Bütün fiillerinde kâmindir. Hiç şüphesiz hiçbir fiilinde eksik yoktur. Onda hiçbir acizlik ve noksanlık düşünülemez. Tabiat âleminde görülen afetler ve belalar maddenin zorunlu özelliklerindendir. Bu yüzden Madde eksiksiz bir nizam-ı kabul etmekten acizdir.³⁹⁰ Sadrâ'ya göre ise konu şöyledir: Varlık mahiyetin ortaya çıkış sebebidir. Varlık olmadan mahiyetin hiçbir oluşumu yoktur bu yüzden mahiyet beraberinde başka bir şeyi oluşturamaz yani kendi varlığı başkasına bağlıdır. Birçok düşünür bu dakik konudan gafil olmuşlardır."³⁹¹ Bu durumda mahiyet madde âleminin bir gereği olduğundan onu maddeden soyutlamak imkânsızdır. Madde âleminin en üstün düzene sahip olması bu mahiyetler ile mümkün olduğundan çatışma sonucu ortaya çıkacak yokluklar en güzel âlemin bir gerekliliği olacaktır.³⁹²

3- En Güzel Âleme Cüz'i Bakış

Âlemin en üstün ve en mükemmel seviyede yaratılmadığını iddia edenlerin, varlıkları cüz'i bakış ile incelediklerini söyleyebiliriz. Onlar bu yanlış bakış sonucunda bazı varlıkların yetersiz, eksik ve hatta gereksiz bulacaklardır. Oysa eğer bütün âlem bir resim gibi bütün olarak ele alınırsa küçük parçaları birbirlerinin tamamlayıcısı olarak her varlığın olması gereken yerde ve konumda olduğu görülecektir. İşte o zaman en güzel âlem ilkesi, gerçek anlamıyla idrak edilecektir.³⁹³ Bu konunun ispatı için Şeyh-ul İshrak: "Eğer âlemde bulunan kötülükler bireyler bağlamında dikkate alınırsa kötü, fakat âlemin geneli nazara alındığında onun latif ve güzel olduğu görülecektir"³⁹⁴ diye ifade etmektedir.

Molla Sadrâ, âlemin gerçek bir birlik ve bütünlük içerisinde olduğunu ve bu açıdan bakıldığında kollektif bir yapı içerisinde olan bu âlemden daha üstün bir âlemin tasavvur bile edilemeyeceğini öne sürerek şöyle izah etmektedir; "Varlık âleminde hiçbir şey boşuna veya tesadüf eseri olarak ortaya çıkmamıştır. Dikkatle bakıldığında tabiatın genelinde (küllî bir bakışla) her şeyin belirlenmiş bir fitrat üzere hesaplı ve hedefli bir şekilde yaratıldığı anlaşılacaktır. Karşı karşıya kaldığımız bütün tabiat

³⁹⁰ İbn Sina, **el-Talikat**, s.62

³⁹¹ Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, Terc. Hacevi, h.ş.; c.1 s.43

³⁹² Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, c.5,s. 114

³⁹³ Murtaza Mutahhari, age., c.1, s.168

³⁹⁴ Sühreverdî, Şahabuddin, **Mecmueyi Musennifatı Sühreverdî**, Telvihât, c. 1, s.79

kuralları ister taşı bıraktığın zaman yere düşmesi gibi tabiatına uygun olsun, ya da yukarı fırlatılması gibi tabiatlarının aksine olsun ya da bunların dışında hayvanların iradî hareketleri gibi olsun, bütünüyle yerine ve mekanına uygun bir şekilde yaratılmıştır.³⁹⁵

Sadrâ başka bir eserinde âlemin bütünlüğü hakkında şu cümleleri kullanmaktadır: Âlem gerçek bir bütündür. Fakat bu bütünlükle birlikte bazı varlıklar birbirinden daha üstün ve yüce olabilirler. Buna, bütün hayvanlar arasında nutk ve düşünce özelliği ile büyüklük ve azamet sahibi olan insan örnek verilebilir."³⁹⁶ Filozofun genel bakış konusundaki çabaları birçok eserinde farklı açıklamalar ile görülmektedir. Ona göre, en güzel âlem ilkesini anlamak için mutlaka âlemi genel olarak bir bütün halinde ele almak gerekmektedir. Ona göre âlem genel yapısı ile ele alındığında olabildiğinin en iyisi ve tasavvur edilenin en üstünüdür. Bunun anlamı, âlemin tamamı tek bir bütünlük içerisinde tasavvur edilirse artık bu âlemden daha üstün ve hatta bu âlemin ayarında bir âlem düşünmek mümkün değildir.³⁹⁷

Sonuç olarak, Âlem genel anlamda ele alındığında en üstün nizama sahip olduğu ve ondan daha üstün bir nizamın düşünülmemeyeceği anlaşılır. Fakat cüz'i bakışlar ile bu âlemin en üstün âlem olmadığını savunanlar kötü zannettikleri şeylerin genel olarak kötü olmadıklarını görecektir.

4-En güzel Âlem ve Göreceli Kötülük

Yaratılış âleminde kötü olmadığı halde kötü olarak algılanan şeyler bazılarını "en güzel âlem" iddiasını inkâr etmeye yönlendirmiştir. Zira âlemde karşılaştığımız hadiseler bazıları için kötü sayılsa da birçokları için iyilik ve bereket vesilesi sayılmaktadır. Mesela yeşil otların hayvanlar tarafından yenilmesi o bitkiler için kötü sayılsada onun süte, ete ve yüne dönüşmesi diğer canlıların yaşam kaynağı olma açısından iyiliktir. Bu konuya ölüm, sel, deprem gibi birçok örnek verilebilir. Bu durumda sadece kötü sayılan yönünü görerek "en güzel âlem" kanununu sorgulamak uygun olmayacaktır. Bunlar olmadan hayatın ne hale gelebileceğini düşünersek o

³⁹⁵ Molla Sadra, **el-Mebde ve el-Mead**, s.207

³⁹⁶ Molla Sadra, **Esrar-ul Ayat**, s.24

³⁹⁷ Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, c.7, s.114

zaman bize sağladığı faydaların ne kadar önemli olduğunu anlarız. Bazen hayvanî özelliklerden sayılan şehvet ve gazap başkalarına zarar vermeye neden olabilir. Bu nefsi özellikler birçok iyiliklerin kazanılma vesilesidir. Ancak birçok yerde eğer insanı tekâmüle götürecektir bu iki özellik uygun şekilde kullanılmazsa pişmanlık ve hüsrana vesile olacaktır. Filozofumuz insan ve hayvanlarda ortak özellik olan nefsanî özellikler hakkında şunları ifade etmektedir: Şehvet ve gazap ile ilgili kötü huylar yırtıcı hayvanlar için kötü sayılmadıkları gibi kemal yetkinlik sıfatları arasında yer almaktadırlar. Bu özelliklerin kötü sayılmasının nedeni bazı insanlarda bulunan nefis ve irade zaafı sonucunda ifrat ve tefrit yapılarak bu özelliklerin kontrol edilmemesidir.³⁹⁸

3.1.2. Şeytanın Varlığı Tartışması

Yaratılışın başlangıcında kötülüklerin var olup olmadığı ile ilgili ortaya atılan şüphelerden birisi de şeytanın varlığıdır. Hiç şüphesiz insanların kötülük ve kötülük yapmasında şeytandan gelen vesveselerin etkisi fazlasıyla büyüktür. Bu durumda sınırsız ilim ve hikmet sahibi olan Tanrı'nın sınırsız ilmiyle şeytanın fiillerini bildiği halde yaratılışın başlangıcında onu yaratması ilk baştan beri kötülüklerin var olduğunu kabul etmekle birlikte Tanrı'nın kötülük yaratmadığına dair iddiaları da geçersiz kılacaktır.

Bu konuda Molla Sadrâ'nın teodisesine geçmeden önce şeytan kavramının anlamının bilinmesi faydalı olacaktır. Şeytan kavramı arapça bir kavram olarak iki farklı köke dayandırılmaktadır. Bazıları şeytan kelimesinin "ş-t-n" kökünden geldiğini ve bazıları da "ş-y-t-n" den geldiğini iddia etmektedirler. Büyük lügatçı olan Rağıb İsfahanî şeytan kelimesinin uzaklaşmak anlamında olan "ş-t-n" den geldiğini vurgularken³⁹⁹ El-Tahkik, uzun ipe "şeten" ve toplu hali "eştan" örneklerini getirerek, Tanrı'nın rahmetinden uzaklaştırılma sonucunda verilen isme şeytan denildiğini beyan etmiştir. Bu yüzden Tanrı'ya isyan ederek O'nun rahmetinden uzaklaşan insan ve cinlere şeytan denmektedir. Buna paralel olarak kendi evinden uzak olan kimselere de "şetente" yani "evinden uzaklaştın" şeklinde hitap edilmektedir. Uzun ipe de "ştn" denmesinin sebebi birbirinden uzak olan iki şey için kullanılmasıdır. Şeytan'ın diğer bir anlamı da düşman, hasım, kin ve nefret anlamındadır. Bu da şeytanın insana

³⁹⁸ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7, s.67

³⁹⁹ Rağıb, *isfehâni*, age, S.454

karşı beslediği kin ve nefretten alınmıştır.⁴⁰⁰ Bu iki anlama teveccüh edilirse uzun arzulara sahip olan kimselere niçin "niyyet-ul şetun" dendiği anlaşılabacaktır. Burada söz konusu olan tanım; Bir varlık olarak Hz. Âdem'in yaratılması ile İlahî emirlere muhalefet ederek cennetten kovulan ve bu yüzden insanları hakikat yolundan saptırmak için vesvese ile kötülükleri yaymaya çalışan kimseye verilen isimdir.⁴⁰¹

Bu kavram Kura'an'da 88 defa toplu ve müfred olmak üzere kullanılmıştır. Bazı ayetlerde cin⁴⁰² anlamına gelen bu kavram birçok yerde saptırıcı⁴⁰³, düşman,⁴⁰⁴ hilekâr,⁴⁰⁵ vesvese eden,⁴⁰⁶ yanıltan,⁴⁰⁷ korkutan,⁴⁰⁸ nankör⁴⁰⁹ gibi olumsuz ve kötü sayılan özellikler ile tanımlanmıştır. Düalizm gibi bazı batıl inançların yeryüzünde bulunan kötülükleri Tanrı'ya yakıştıramadıkları için şeytana isnad etmişler ve bu vesileyle Tanrı'nın karşısında bir güç kaynağı olarak göstermişlerdir.⁴¹⁰

Şeytanın insanlar üzerindeki etkisi inkâr edilemeyecek kadar çoktur. İnsanların fiziksel boyutundan ziyade tevehhüm ve hayal âlemine sızarak fikirlerini etkileyen vesveselerde bulunarak onları Tanrı'nın razı olmadığı fiillere teşvik etmektedir.⁴¹¹ Öyleki bu güç sayesinde Hz. Âdem'in cennetten kovulmasına neden olmuş ve kıyamete kadar bu görevi sürdüreceğini şu ayette ilan etmiştir. "Beni azdırdığın için, mutlaka onlar sapsınlar diye senin doğru yolunun üsütüne oturacağım dedi. Sonra önlerinden, arkalarından, sağlarından, sollarından onlara sokulacağım ve çoğunu sana şükredenlerden bulamayacaksın dedi."⁴¹²

İbn Arabî, şeytanın insanoğluna, Tanrı'nın emir ve yasaklarına karşı gelmeyi süsleyip güzel gösterdiğini söylemektedir. Bu kadim düşmanlığın altında yatan sebep

⁴⁰⁰ Mustefevi, Hasan, **El-Tahkik fi Kelimat-ul Kur'an-ul Kerim**, Bongahı tercüme, Tahran, 1360 h., c.6 s.60

⁴⁰¹ Bu konuda bkz. Bakara 30 - 37

⁴⁰² Enbiya 82

⁴⁰³ Bakara 36

⁴⁰⁴ Bakara 168

⁴⁰⁵ Bakara 268

⁴⁰⁶ Hac 53

⁴⁰⁷ İsra 64

⁴⁰⁸ A'li imran 175

⁴⁰⁹ İsra 27

⁴¹⁰ Murtaza bin Daiyi Razi, **Tebşire tul Evam fi Marifeti Makalat ul- Enam**, Esatir yay., Tahran, 1364, s.14

⁴¹¹ Nas 5

⁴¹² Araf 16-17

ise, şeytanın dünyaya cezalandırılma amacıyla indirilmiş olmasıdır. Çünkü şeytanın indirildiği bu dünya aslında onun vatanı değildir. Kendisinin yeryüzüne indirilerek cezalandırılmasına neden olduğu için insanoğluna düşmandır. Bundan dolayı da şeytan, insanoğluna tekrar diriltilecekleri güne kadar sürekli vesvese vermesi için Tanrı'dan dilekte bulunmuş Tanrı da onun bu dileğini kabul etmiştir.⁴¹³

Molla Sadrâ, şeytanın hakikatini şöyle tanımlamaktadır: Şeytan, nefsanî cevher olarak kötülüklerin faili, itikat ve inançtaki hataların kaynağı, günah ve isyan eylemlerine sebep olan kimsedir. Bunun yanında vesvese, hile, hakikatı olmayan hurafelerin de kaynağıdır. Onun en büyük hedefi hakikat karşısında batıl inançlar ortaya çıkarmaktır.⁴¹⁴ Sadrâ, kötülük probleminin başlangıcını şeytana dayandırarak adını “şeytanın şüphesi” koymuştur. Bu bağlamda melekler ile İblis arasında geçen konuşmada ilk olarak problem şeytan tarafından şöyle öne sürülmüştür; “Allah benim yarattıkları kullar arasında en sapık, doğru yoldan en uzak ve en kötü kimse olduğumu bildiği halde neden beni yarattı?”⁴¹⁵ Hikmet sahibi olan melekler şeytanın hedefinden haberdar oldukları için tek bir cümleyle bütün şüpheyere yanıt veririler “Allah yaptıklarından sorguya çekilmez”⁴¹⁶ Sadrâ bu cevabı “hikmetli burhan” adıyla adlandırır.⁴¹⁷ Şeytanın meleklerle sorduğu sorunun insanlar arasında şu kalıba büründüğünü söyleyebiliriz. Hikmet sahibi olan Tanrı hiçbir zaman hedefsiz ve faydasız bir şey yaratmayacağı gibi yarattığı her şey iyilik ve hikmet üzere olacaktır, bu durumda böyle zararlı ve insanları kötülüklerle teşvik eden varlığın yaratılma hikmeti ne olabilir?

Molla Sadrâ *Mefatih-ul Gayb* kitabının bir bölümünü bu konuya ayırarak "Şeytanın Yaratılış Hikmeti" başlığı altında şu açıklamayı yapmıştır: Yaratılış âleminde vücut bulan her varlık Allah'ın hikmet ve maslahatı üzere yaratılmıştır. Bir şeyin hikmetsiz yaratılması demek o şeyin gereksiz olduğu anlamına geleceğinden bunu Allah'a isnat etmek mümkün değildir. Allah'ın fiillerinde faydasız ve kötü şeyler bulmak imkânsızdır. Şeytan konusuna gelince, insanoğlu meleklerin gaybi ilhamlarından faydalandığı gibi şeytanın vesveselerinden de o denli faydalanmaktadır.

⁴¹³ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C.XI, s. 319 aktaran Şükrü TOPUZ, age.,s. 52

⁴¹⁴ Molla Sadra, *Mefatih-ul Gayb*, s.192

⁴¹⁵ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7,s. 85

⁴¹⁶ Enbiya 23

⁴¹⁷ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7,s. 86

Bu yüzden şeytanın var oluşunu insanların tekamüle ermesi bakımından hikmet ve maslahat gereği olduğunu söylemek mümkündür. Bu bakış açısıyla bakıldığı zaman Tanrı'nın bütün fiillerinde bir hikmet değil hikmetlerin var olduğunu iddia etmek daha doğru olacaktır. İnsanın sınırlı bilgisi göz önüne alınırsa İlahî fiiller karşısında hem hikmetlerin ayrıntılı bir şekilde bilinmemesi hemde bazı yerlerde yanlış tespitlerde bulunmaları o şeyin hikmesiz yaratıldığı anlamına gelmeyecektir. Bu doğrultuda hakikat yolundan çıkmış, asılsız düşünceleriyle şüpheler icat neden şeytan ve maddeci taraftarları Tanrı'yı inkâr etmeselerdi hikmet irfan ve hakikat ehli olan velilerin ve İlahî davetçi olan peygamberlerin gelmesine gerek kalmayacaktı. Onlar (peygamberler) inkârcılar karşısında hakikat dinini savunmak için geldiler, âlemin yaratıcısı olarak Tanrı'yı insanlara tanıtarak İlahî hikmetleri gün yüzüne çıkardılar ve bu vesile ile insanlar tevhidi ve hakikat sırlarını tanıdılar. Şeytanî vesveselerin, inançların yanı sıra ahlâkın düzeltilmesindeki etkisi de büyüktür. Zira başkalarının ayıplarını araştıranlar günahkâr kimselerin genelde yaptığı gybet, dedikodu, çekiştirme, ayıplarını ortaya çıkarma ve yayma gibi fiillerinden kokma ve çekinme olmasaydı ve bütün insanlar birbirlerinin hatalarını gizleseydi hiçkimse kötü bir şey yapmaktan kendisini alıkoymazdı. Yani birçok yerde günahlardan uzak durmanın asıl nedeni insanlar yanında rezil olma korkusudur. Bu yüzden nice kötü ruha sahip insanlar vardır ki başkaları onların düşmanlıklarından bir dostun dostluğundan daha fazla fayda elde etmektedir. Çünkü dostluklar bizim nefsimizle olan eksiklikleri ve ayıpları bize göstermezler fakat düşmanlarımız bize ayıplarımızı açık ve şeffaf bir şekilde gösterirler. Görülüyor ki Şeytan'ın amelleri birçok yerde bize büyük faydalar sağlamaktadırlar. Bunun yanında zalim kimseler tarafından yapılan zulüm ve haksızlıklar insanları Tanrı'ya sığınmaya ve O'nun velilerine yönelmeye teşvik etmektedir. Kısacası şeytanî vesveseler birçok yerde dünya ehlinden ayrılma ve yaptıkları kötü amellerden nefret ederek Tanrı'ya yönelme vesilesi olduğu gibi müminlerin dünyadaki maddîyattan uzaklaşarak mana ve melekût âlemine yönelmelerine sebep olmaktadır.⁴¹⁸

Şeytan'ın yaratılış hikmeti konusunda ikinci bir delil de şudur; Tanrı, şeytanı zatında kötü olan bir varlık olarak yaratmadı. Tanrı, aslında İblisi cin taifesine ait olan bir varlık olarak yarattı.⁴¹⁹ İblis ibadetlerinden dolayı Tanrı yanında makam sahibi oldu.

⁴¹⁸ Molla Sadra, **Mefatih-ul Gayb**, s.166

⁴¹⁹ kehf 50

Fakat kendi iradesi ile Tanrı'ya isyan etti ve yolunu değiştirdi. Bu yüzden ilk yaratılışı kötü olmadığı gibi diğer varlıklar gibi iyilik üzere yaratılmıştır. Daha önce de söylediğimiz gibi âlemde hiçbir şey zatında batıl, gereksiz ve kötü olarak yaratılmamıştır, şayet sonradan kötü olduysa bu onun ikinci maksadı ve sonraki özelliğidir⁴²⁰

Başka bir yerde Sadrâ şeytanın varlığı konusunda İlahî sıfatları nazara alarak şöyle söylemektedir, "Allah'ın gazap ve kahhar sıfatları olduğu gibi lütuf ve rahmet sıfatları da vardır. Doğal olarak Allah'ın her bir sıfatının bir tecellisi olmalıdır. Bu durumda melekler Allah'ın lütuf ve rahmet sıfatının ve şeytanlar da O'nun kahhar ve gazap sıfatlarının tecellisidir."⁴²¹ Bu bağlamda varlık âleminin tekâmüle erişmesi için her iki sığata da ihtiyaç vardır. Şeytan Allah'ın gazap sıfatının mazharı olduğundan varlık âleminin bir kemalidir ve varlık âleminin kemali olan şeyler gerekli ve zarurîdir öyleyse şeytanın varlığı zarurîdir.

Sadrâ'ya göre âlemde salt kötölük veya kötülüğü iyiliğinden daha fazla olan hiçbir varlık yoktur ve şeytan da bu kuraldan istisna değildir, her ne kadar onda kötölükler görölse de sebep olduğu iyilikler kötölüklerinden daha çoktur. Bu durumda az kötölüklerden dolayı çok iyilikleri terk etmek çok kötölüklere sebep olacaktır.⁴²²

Sonuç olarak, Sadrâ fesefesinde şeytanın yaratılışındaki görüşü şu şekilde özetleyebiliriz; Şeytanın kötölükleri onun faydasından daha fazla değildir.⁴²³ Onun varlığı birçok iyilikleri beraberinde getirmektedir, öyleki onsuz o iyiliklere ulaşmak mümkün değildir. Tabiatla bulunan diğer varlıklarda olduğu gibi şeytan da âlemin genel düzenine bakıldığı zaman iyiliktir, ancak cüz'i olarak bakıldığı zaman kötü görülebilir. Küllî düzen ile cüz'i düzen arasında aklın tercih ettiği şey küllî düzen olacaktır. Bu düşünce basit bir şekilde şöyle örneklendirilebilir; insan bedeninde bir organ veya uzuv kangren olduğu zaman bütün bedeni kurtarmak için o uzuv kesilip atılır. Bu fiil cüz'i olarak kötü sayılsa da genel olarak bakıldığı zaman iyilik sayılmaktadır.⁴²⁴

⁴²⁰ Tabatabai, Muhammet Hüseyin, **El-Mizan**, Defteri intişaratı İslami, Kum,1417 h.c.7 s.297

⁴²¹ Molla Sadra, **Mefatih-ul Gayb**, s.239, s.167

⁴²² Molla Sadra, **Mefatih-ul Gayb**, s.198

⁴²³ Molla Sadra, **Mefatih-ul Gayb**, s.199

⁴²⁴ Molla Sadra, **Mefatih-ul Gayb**, s.199

Şeytanın insanlara kazandırdığı iyiliklerin kötülüklerden daha fazla olduğunu savunan diğer bir düşünür İbn Arabî'dir. O bu konuda şöyle açıklama yapmaktadır. "Buraya kadar anlattıklarımızdan şeytanın mutlak anlamda kötü bir varlık olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. İbn Arabî, var olan her şeyde bir yönüyle fayda diğer bir yönüyle de zarar olduğunu inancındadır. Bu durum şeytan için de geçerlidir. Şeytan da mutlak anlamda kötü bir varlık değildir. İbn Arabî'ye göre, şeytan, her ne kadar insanoğluna düşmanlık ederek vesvese verip günah işlemesi için dürtse bile aslında farkında olmaksızın insanların iyiliklerinin artışı için çalışmaktadır. Yani İbn Arabî'ye göre şeytanın dürtmesiyle gerçekleşen günahı işlerken îmânı akılda tutmak, kıyamet günü, günah sahibinin bağışlanmasını sağlar. Bundan dolayı, düşünürümüze göre şayet şeytan, böyle bir bilinçle günah işleyen bir kulun ahirette Tanrı tarafından özel bir şekilde mutlu edileceğini bilseydi hiçbir şekilde insanı günah işlemesi için dürtmezdi."⁴²⁵

3.1.3. Düalizm Tartışması

Âlemin oluşumundan itibaren açık bir şekilde kendisini gösteren kötülükler, insanları onların kaynağını araştırmaya yönlendirmiştir. Bazıları bu kötülüklerin oluşumunu mutlak iyilik olan Tanrı'ya yakıştıramadıkları için inkâra yönelerek âlemin hikmet sahibi mutlak iyilik olan bir yaratıcısının olmadığını ileri sürmüşlerdir. Bazıları ise Tanrı'nın varlığını inkâr edemedikleri için hem iyiliğin hemde kötülüğün bir varlıktan sadır olamayacağını bu yüzden âlemdeki kötülüklerin başka bir yaratıcı tarafında yaratıldığını iddia ederek düalizme yönelmişlerdir. Onlar bu çabaları ile Tanrı'yı kötülüklerin yaratıcısı olmaktan münezzeh etmek isterken O'nun sınırsız kudretini ve saltanatını sınırlayarak karşısında başka bir yaratıcı ortaya koymuşlardır.

Bu açıklama ile düalizmin ne anlama geldiğini anlamak daha kolay olacaktır. "İslam felsefesi ve kelam ilminde "seneviyyet" adıyla bilinen bu inanç, iki İlahı tapınmak ve âlemin iki yaratıcısı olduğuna inanmak, yani varlıkları iyilik ve kötülük olmak üzere iki kaynağa isnat etmektir."⁴²⁶ Bu inanç türü birçok felsefî akımda, hatta dinî öğretilerde söz konusu olsada Zerdüştlük'te belirgin bir şekilde görülmektedir. Onlar; karanlık-nur, iyilik-kötülük gibi farklı isimler altında âlemin iyi ve kötü olmak

⁴²⁵ İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C.III, s. 154. Aktaran Topuz, age.,53

⁴²⁶ Seccadi, Seyit Cafer, Ferheng Mearif İslami, Daneşgah yay., Tahran,1373, c.1, s.619

üzere iki yaratıcısı olduğunu beyan etmişlerdir.⁴²⁷ Öğretiye göre, âlem iyilik ve kötülüğün, üstünlük kazanmak için mücâdele edip durduğu bir sahnedir. Bir tarafta akıllı ruh olan Ahura Mazda ile ona yardım eden iyi fikir, doğru kanun, asil hükümet, mukaddes karakter, sıhhat ve ebedîyet ve ona karşı Angra Mainyu, yâni yalan şeytanı ile yardımcıları bulunmaktadır. İnsan, bu iki ordunun ortasında duran bir varlıktır ve bu ordulardan birine katılmak zorundadır⁴²⁸

Yunan filozoflarından bu görüşü savunan ilk düşünürün Anaksagoras (m.ö.500-428) olduğu söylenmektedir. O âlemin yaratılışında ve idaresinde aklın yanı sıra maddenin de etkili olduğunu öne sürerek iki güç kaynağı olduğunu ifade etmiştir.⁴²⁹ Açıkça söylemek gerekirse bazı İlahî dinlerinde düalizm öğretisinin güçlü etkisinde kaldığını ve ondan etkilendiğini söyleyebiliriz. Buna örnek olarak Markionizm'i verebiliriz. Marcion adında milattan sonra 2. yy. da yaşamış Hristiyan keşişin Zerdüştlükten ekilenerek ortaya attığı iki İlah düşüncesidir. Bu düşünceye göre Tevratın İlahı kötülüklerin İlahı ve İncilin İlahı iyilik ve güzelliklerin İlahıdır. Aynı öğreti doğrultusunda hareket eden, Deysaniyyedir. Kurucusunun İbn Amir Deysan olduğu bilinen kimse, milattan sonra 3. yy. da yaşamış, Zerdüştlükten ekilenerek Hristiyanlığa düalizm inancını sokmuştur. Ona göre iyilik, lezzet ve güzel koku nurdan, kötülük, zarar, kötü kokular ise karanlıktan kaynaklanmaktadır.⁴³⁰

İslam'ın düalizm inancını kabul etmediğini kesin bir dille söyleyebiliriz. Fakat İslam bünyesinde bulunan bazı kalamî akımların düalizm seline kapılarak tevhit bağlamında olmasa da cüz'i konularda iki etken inancına yakalandıklarını söylemek mümkündür. Genelde insanın iradî ve ahlâkî kötülüklerinden Tanrı'yı beri ve münezzeh kılmak için kadercilik inancını savunan ve kötülük konusuna cevap bulamadıkları için farkında olmadan da olsa insanın kendi eylemlerinde Tanrı'ya bağımsız, tam etken olduğunu öne süren kimseler cüz'i de olsa düalizme düşmüşlerdir. Kutbud-din Şirazî onlar hakkında şöyle söylemektedir; "Kötülükler arızî olarak faile isnat edilebilir. Onlar için ikinci bir yaratıcıya gerek yoktur. Ancak bazı Mecusîler ve aynı şekilde İslam

⁴²⁷ Hatemi Ahmet, **Ferhengi ilm Kelam**, Seba yay., Tahran, 1370, s.89

⁴²⁸ Haluk Hacaloğlu, **Zerdüş: Ahura Mazda**, İstanbul, Ruh ve Madde Yayınları, 1995, s. 44, aktaran Manafov age.,52

⁴²⁹ Seccadi, Seyit Cafer, **Ferheng Mearif İslami**, s.619

⁴³⁰ Karameliki, age., s.265

âleminin mecusîleri sayılan kaderciler (Mütezeile) kötülükler için ayrı bir yaratıcı ortaya atmışlardır. Bu konuda kaderciler ile Mecusîlerin tek farkı, kaderciler kötülüklerin yaratıcısı olarak insanı kabul ederler fakat Mecusîler ise başka bir yaratıcıyı.⁴³¹

Açıkça anlaşıldığı üzere düalizmin ortaya çıkmasında en kilit konu âlemde var olan kötü ve kötülük probleminin yorumlanma şeklidir. Düalizmin antik dinlere sızmasının sebebi de budur. Zira âlemin yaratılışındaki kötülükleri inkâr edemeyen Doğu ve Batı düşünürleri kötülüklerin varlığını Tanrı'ya isnat etmemek için daha büyük bir hataya düşerek düalizme yönelmişlerdir.

Onların bu iddialarının altında yatan şey felsefedeki "Tam bir sebepten sadece bir sonuç çıkabilir"⁴³² veya "Tanrı salt iyiliktir ve salt iyilik olan şeyden iyilikten başka bir şey sadır olamaz"⁴³³ ilkeleri olsa gerek. Buradaki "Bir sebep"ten kast edilen şey bütün yönleri ile hakikatinde tek olan ve bölünmesi mümkün olmayan basit varlıklardır. Bu özelliklere sahip olan Tanrı'dan başkası değildir. Bu durumda O'ndan iyilikten başka bir şeyin sadır olamayacağı aklî olarak kabul gördüğünden, iyilik ve kötülük gibi iki zıt şeyin bir İlahtan sadır olması mümkün olmayacaktır.

İslamın temel kaynağı olan İlahî kitap Kuran'da tek bir yaratıcı olduğunu beyan eden birçok ayet bulunmaktadır. Buna örnek olarak açık bir dille hem karanlıkların ve hemde aydınlıkların Tanrı'dan olduğu konusunda şu ayete işaret edebiliriz "Bütün övgüler gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlıkları var eden Allah'a mahsustur."⁴³⁴ Ya da ölümü kötü bilindiği halde yaratanın Allah olduğu konusunda "O, amel bakımından hanginizin daha iyi olacağını denemek için ölümü ve hayatı yarattı"⁴³⁵ Buna benzer, iyi ve kötü zannedilen şeylerin Allah tarafından yaratıldığını belirten birçok ayet bulunmaktadır.⁴³⁶

Bir taraftan Kur'an-ı Kerim, âlemde tek yaratıcı, tek İlah ve tek etken olduğunu açıklarken aslında bütün İlahî dinlerin görüşlerini beyan etmiş ve bu konuda hiçbir şek

⁴³¹ Şirazi, Kutbud-din, **Şerh-i Hikmet-i işrak**, Encümen-i Asar-ı Mefahiri ferhengi, Tahran,1383, s.497

⁴³² Şerhrezuri, Şemsettin, **Resailu-ş Şeceretil İlahîyye fi ulum el-hekail-ul Rebbaniyye**, Hikmet ve Felsefe Müessesesi, Tahran, 1383.s.333

⁴³³ Muhammed'i, Ali, **Şerh Keşf-ul Murad**, Daru-l fikr, Kum,1378.s.87

⁴³⁴ En'am 1

⁴³⁵ Mülk 2

⁴³⁶ Secde 7 ve Taha 50

ve şüpheye yer bırakmamıştır. Diğer taraftan, kesin akıl ilkesi doğrultusunda Allah'tan, iyilikten başka bir şeyin sadır olamayacağını vurgulayarak hiçbir itiraza mahal bırakmamıştır. Akıl ve nakil çatışması gibi görünen bu tartışma İslam teolog ve filozoflarını cevap vermek konusunda harekete geçirmiştir. Sorunu çözemedikleri için düalizmi seçen kimseler naklî delillerden vazgeçmeyi insanlar tarafından daha kolay kabul edilir gördükleri için iki sudur kaynağı görüşünü tercih etmişlerdir. Ancak düalizmi kesin bir dille reddeden filozofumuz bunun şirk olduğunu öne sürerek aklî ve naklî delillerin çakışmadığını, aslında birbirlerini tamamladıklarını belirtmiştir.

Molla Sadrâ'nın Düalistlere Karşı Cevabı

Molla Sadrâ'nın geniş ve derinlemesine ele aldığı kötülük probleminin asıl muhataplarından sayabileceğimiz genel olarak Gnostiklere, özel olarak düalistlere karşı üç farklı cevap verdiğini söylemek mümkündür. İlk olarak iyilik ve kötülük konusuna girmeden iki İlah inancının aklî dayanaklara ters düştüğünü ispatlamış, ikinci olarak kötülüğün yokluksallığını temel alarak cevap geliştirmiş ve son olarak Kur'an ayetleri ile akıl arasındaki çelişki gibi görünen ayetleri yorumlamıştır.

1-Âlemin Sadece Bir Yaratıcısı Olabilir

a) Sıddıklar Burhanı: Tanrı'nın aklî olarak varlığını ve birliğini ispatlayan en önemli delildir, bütün önermelerinin kesin ve şüphesiz olmasından dolayı sıddıklar (doğrular) burhanı diye meşhur olan bu delil birçok teolog ve filozof tarafından da farklı şekillerde kullanılmıştır. Sadrâ, bu delilde kötülük konusuna girmeden düalizmin temelini oluşturan iki yaratıcı veya iki İlah iddiasını çürütme çabasıdadır. Bu delilin önermeleri en basit şekliyle şöyledir.

- 1- Varlık âleminde bulunan varlıklar iki kısım dışında değildir. Ya başkasına ihtiyacı olan ya da başkasına ihtiyacı olmayan varlıklardır.
- 2- Başkasına ihtiyacı olmayan Zorunlu Varlık ve başkasına ihtiyacı olan ise mümkün varlıktır.
- 3- Başkasına ihtiyacı olan Zorunlu Varlık olamaz öyleyse başkasına ihtiyacı olmayan Zorunlu Varlık olmalıdır.
- 4- Aynı anda iki tane Zorunlu Varlık olması imkânsızdır. Zira bu durumda birisinin yaratılmış olası gerekecektir.

- 5- Sonuç olarak Zorunlu Varlık bir tanedir ve bütün varlıklar O'na muhtaçtır ve O, başka bir şeye muhtaç değildir.⁴³⁷

Sadrâ bu kısımda varlığı Mümkün varlık ve Zorunlu Varlık olmak üzere iki kısma ayırarak “ihtiyaç” eksenli olarak sınır belirlemiştir. İki varlığın mutaç olmaması demek ikisinin başkası tarafından yaratılmamış olması demektir. İki mutlak güç ve iki sınırsız varlık aklen imkânsızdır. Bu yüzden mutlaka birisinin yaratılmış olması gerekmektedir. Özet olarak açıkladığımız bu delilde iyilik ve kötülükler için birbirinden bağımsız iki yaratıcı ve iki İlah farz etmek aklî olarak geçersizdir. Bu delil çerçevesinde kötülükler varlık olarak bile farz edilseler iki İlah ve iki yaratıcının tasavvur edilmesi aklî temellere aykırıdır.

2-Kötülük Yokluktur ve Yokluk Bir Yaratıcıya İsnat Edilemez:

Düalistlerin karşısında ikinci olarak öne sürülen en önemli delil yokluksallık delilidir. Başını Platon'un çektiği ve önemli bir çözüm yolu olarak İslam düşünürlerinin üzerinde durarak geliştirdikleri ve iki İlah inancına verilebilecek en iyi cevap olarak tarihe geçen şu kuramdır. "Kötülükler yokluktur ve yokluk varlık olmadığından bir yaratıcıya isnat edilemez"⁴³⁸ Bu nazariyye inanan teolog ve filozoflara düalizm karşısında önemli bir kurtuluş kapısı aralamıştır. Bu görüşe göre kötülükler yaratıldıkları için değil yaratılmadıkları için kötüdürler.⁴³⁹ İbn Rüşd bu cevabı teodisesinde kullanarak “Var olan kötülüğü Tanrı ile ilişkilendirmemek adına başka bir ilkesel varlıkla ilişkilendirmeye yönelmek, felsefî açıdan daha vahim sonuçlar doğuracaktır. Bu durum, İlk İlke'nin tekli varlığını kuşku hâle getirecek ve iki ilkeli bir yaklaşımı gerekli kılacaktır. Dolayısıyla bizatîhi hayrı ve iyilikle birlikte vaki olan kötülükleri İlk İlke ile ilişkilendirmek en tutarlı yol olarak görünmektedir⁴⁴⁰

⁴³⁷ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.6, s.13

⁴³⁸ Muhakkık Sebzevari, *Esrar-ul hikem*, Metbuat dini, 1383, Kum, s.66 ve Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.3, s. 58

⁴³⁹ Molla Sadra, *Mecmueye Resaili Felsefiye Sadr-ul Müteellihin*, Hikmet yay. Tahran, 1375, s. 276

⁴⁴⁰ İbn Rüşd (1986). *Tehâfüt et-Tehâfüt*. (Çev. K. Işık, M. Dağ). Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, aktaran Mehmet Murat Karakaya, *İbn Rüşd Felsefesinde Kötülük*, Beytulhikme Int J Phil 9 (2) 2019, Doi: 10.18491/beytulhikme.1461, s.509

Düalizm bünyesinde şirke kapılmamak için kötülüklerin yokluk olduğunu ispatlamaktan başka çare olmadığını bilen Sadrâ, kötülüklerin mevcut olmadığı konusunda Kutbuddin-i Şirazî'nin ilk olarak beyan ettiği şu delili öne sürmektedir. Eğer kötülük varlık olsaydı ya kendisi için kötülük olurdu ya da başkası için. Fakat kendisi için kötülük olması mümkün değildir. Zira kendisi için kötülük olması demek kendisinin mevcut olmaması demektir. Çünkü bir şeyin varlığı, ne o şeyin zatının ne de yetkinliklerinin yok olması demektir. Eğer bir varlığın yetkinliği yok oluyorsa bu artık kötülüktür ve kötülük varlık değildir. Yine aynı şekilde başkası için kötülük olması mümkün değildir zira başkası için kötülük olması demek ya onun zatının ya da yetkinliklerinin yok olması demektir ve eğer yokluk getirmez ise demek ki kötülük değildir.⁴⁴¹ Bu delili bulduğumuz konuya uyarlamak istediğimiz zaman şöyle söylememiz gerekecektir: Düalizmde iki yaratıcı vardır ve bu iki yaratıcıdan birisi iyilikleri yaratan diğeri ise kötülükleri yaratan İlahdır. Bu durumda kötülükleri yaratan İlah bu kötülükleri ya o kötülüklerin kendisi için yaratmıştır ya da başkaları için yaratmıştır. Bu durumda kendisi için yaratması mümkün değildir zira yaratılan şey varlık olacaktır ve varlık kötülük değildir. İkinci tez olarak eğer başkası için kötülük yaratıldıysa, bu kötülük ya o şeyin zatının yok olması anlamındadır ya da yetkinliğinin yok olması anlamındadır. Her iki farziye yokluk olduğundan yaratıcıya ihtiyacı yoktur.

3-Ayetler Arasındaki Çelişkinin Yorumlanması

Sadrâ'nın getirdiği ilk ayet “Sana ne iyilik gelirse Allah'tandır, sana ne kötülük geldiyse kendindendir...”⁴⁴² Bir sonraki ayette “Onlara bir iyilik gelirse, Bu Allah'tandır derler. Bir kötülüğe uğrarlarsa bu, senin tarafındandır derler. De ki: Hepsi Allah'tandır...”⁴⁴³ Bu ayetlerin iki zıt anlamı olduğunu düşünen kimseler Sadrâ'nın deyimiyle hayret ve cehalet arasında kalmışlardır ve bu zıtlığı çözen kimseler muhlis olarak katıksız tevhide ulaşmışlardır. Sadrâ'nın bu iki ayet arasındaki çelişkiyi yorumlamadaki izahı özet olarak şöyledir: “Varlıkların Allah'a olan nisbeti aynı değildir. Her birinin varlık mertbesi farklı olduğundan Allah'ı tesbih, tenzih ve hamd şekilleri değişmektedir. Fakat her birinin sahip oldukları yetkinlikler Allah'ın güzel isimlerinin yansımasından ibarettir. Bu yüzden her varlığın farklılığı Allah'ın güzel

⁴⁴¹ Molla Sadra, **Mefatih-ul Gayb**, s.198

⁴⁴² Nisa 79

⁴⁴³ Nisa 78

isimlerinin farklılığından kaynaklanmaktadır. Fakat kötülükler ve eksiklikler varlıkların kabiliyet ve istidatlarından kaynaklanmaktadır. Onlar arasındaki çatışma varlık hakikatinin en zayıf noktasında olmalarından ortaya çıkmaktadır. Varlık zatî olarak bütünüyle iyilik, kemal ve selametliktir. Bu yüzden Hakka isnat edilmelidir. Fakat bütün kötülükler, afetler, eksiklikler yaratılanlara isnat edilmektedir. Sadrâ buna şöyle örneklendirme yapmaktadır: “Allah’tan sadece nur ve varlık sadır olur fakat bu nur varlıkların özelliklerinden dolayı kötülüğe ve karanlığa dönüşmektedir. Güneşin ışığında olduğu gibi, zira güneşin görevi varlıklara ışıklarını yansıtmaktır ve bu vesileyle canlılara hayat vermektedir. Eğer varlıkların kabiliyeti uygun olursa bu ışık onun tekâmülüne neden olacaktır. Ancak aynı nur bazı varlıklara yansıdığı zaman onlarda bulunan bazı maddelerden dolayı kokmalarına ve bozularak fasit olmasına neden olacaktır.”⁴⁴⁴

Bu yüzden Hızır ile Musa’nın yolculuğunda geminin delinmesini kendisine ve onların zalim hükümdardan kurtulmalarını ise Allah’a isnad ederek şöyle söylemektedir: “Gemiye gelince, denizde çalışan birkaç yoksula aitti; onu kusurlu kılmak istedim...” çocuğa gelince... Rablerinin onlara temizlikçe ondan daha hayırlısını, merhametçe daha yakın olanını vermesini diledi”⁴⁴⁵

Sadrâ’nın ısrarla üzerinde durduğu ve Kadercilerin çözemediği konu şudur: kötülüklerin ister insanların iradî eylemlerinde olsun isterse irade dışı gerçekleşen kötülüklerinde olsun varlık mertebelerindeki eksiklikten kaynaklandığı ve bu yüzden kendilerine isnad edilmesi gerektiğini ispatlamaktır. Fakat ince bir nokta olarak ele alabileceğimiz ayrıntı şudur ki: kötülüklerin varlıklara isnat edilmesi onları fail, yaratıcı, ya da tam sebep olarak kabul etmekten ziyade varlık mertebelerinin kaçınılmaz sonucu olarak algılamaktır.⁴⁴⁶

Kötülük probleminin Epikuros’tan (mö.270) başlayarak Hume ile devam eden; eğer Tanrı kötülüğü yaratmadıysa bu kadar kötülük nereden geldi? Sorusuna Sadrâ hem teolog hem filozof ve hem de bir müfessir olarak ele aldığı teodisede çelişkileri kendi

⁴⁴⁴ Molla Sadra, **Tefsir-ul Kur’ani kerim**, Bidar yay., Tahran,1373, c.1, s. 39

⁴⁴⁵ Kehf 79-81

⁴⁴⁶ Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, c.2,s. 355

düşüncesine uygun olarak yanıtlayarak yaratılışın başlangıcında Tanrı'nın hiçbir kötülük yaratmadığını savunmuştur.

3.2. Yaratılışın Tedavümünde Kötülük İddiası ve Teodise

Âlemde kötülük konusunda zihinleri meşgul eden ve asıl tartışma alanı olarak ele alınması gereken kısım bu kısımdır. Âlemin ilk yaratılmasında, kötülükler yaratılmadı ve her şey ilk hedef olan iyilik üzere yaratıldı kuramını ispatladıktan sonra, neden yaratılışın devamında kötülükler ortaya çıktı ya da neden Tanrı bu kötülüklerin oluşmasına izin verdi? Sorusu ortaya çıkacaktır. Buna felsefî olarak "şerri lahik" yani sonradan gelen kötülük adı verilmektedir. Bu kavram, varlığın sahip olması gereken bir özelliğin ona verildikten sonra ondan alınması anlamındadır. Gören insanın kör olması, bir canlının hayatını kaybetmesi ya da güzel bir meyvenin çürüyerek güzel tadını ve kokusunu yitirmesi, bu tür kötülöklere verilebilecek örneklerdir.

Problemin bu yönünü “Allah’ın Kaza ve Kaderine Kötölüklerin Dâhil Oluş Şekli” başlığı altında ele alan filozoflara örnek olarak İbn Sînâ Şifa adlı yapıtında,⁴⁴⁷ Lekerî *Beyan-ul Hak* kitabında,⁴⁴⁸ Mir Damat *Kabaset* kitabında,⁴⁴⁹ Fahrettin Nîşaburi *Şerh-un Necat* kitabında,⁴⁵⁰ Behmenyar *El-Tahsil* kitabında⁴⁵¹ ve filozofumuz Sadrâ üç önemli kitabı olan *Şevahid*,⁴⁵² *Esfar*⁴⁵³ ve *Resil Tis-e*⁴⁵⁴ ktaplarında ele almışlardır.

Kötölük probleminin en alevli ve çekişmeli alanı olarak boy gösteren ve Tanrı’ya karşı, eğer O istemeseydi bu kadar kötölük olmazdı, şeklinde itiraz zemini hazırlayan konu görüldüğü gibi filozoflar tarafından bu bölümde teodise edilmiştir. Sadrâ’nın zaman olarak en son dönemde yaşamış olması bu görüşlerden fazlasıyla istifade etmesine ve kendi görüşlerinin önceki filozofların açıklamalarına bina etmesine neden olmuştur.

⁴⁴⁷ İbn Sina, *El-şifa* (İlahîyat), s.415

⁴⁴⁸ Lukeri, Ebul Abbas, *Beyan-ul Hak bi Ziman-u Sıdk*, s.369

⁴⁴⁹ Mir Damat, *el-Kabaset*, s.407

⁴⁵⁰ Fahrettin Esferayini Nîşaburi, *Şerhi Kitab-u Necat li İbn Sina*, İlahîyat Kısmı, Mefahir Ferhengi yay. Tahran, 1383, s.445

⁴⁵¹ İbn merziban, Behmenyar, *El-Tahsil*, s.657

⁴⁵² Molla Sadra, *Şevahid-ul rububiyye fi menahic-il sulukiyye*, s.148148

⁴⁵³ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7, s. 55

⁴⁵⁴ Molla Sadra, *Mecmuaye Resail-i Tis-e*, s. 172

3.2.1. Kötülüklerin Kaza ve Kadere Dâhil Oluşu Tartışması

Yaratılışın tedavümünde kötülüklerin ortaya çıkmasını Zorunlu Varlık boyutunda incelemeye alan Sadrâ, ilk olarak kötülüklerin nasıl varlık âlemine sızdığını mevzu bahis etmiş, ikinci olarak bu sızmada o kötülüklerle yardımcı olan etkenlerin neler olduğunu felsefî bir bakışla ele alarak ortaya çıkan kötülüklerin birçok faydasına işaret etmiştir. Bütün kötülükleri ister iradî olsun ister irade dışı, zafî ve arızî olmak üzere iki kısımda tasavvur eden filozof bu konuyu kötülüklerin kaza ve kadere dâhil oluşu konusunda kullanmıştır.⁴⁵⁵ Bu bağlamda kaza ve kaderin felsefî tanımını bilmek konumuzun anlaşılması açısından büyük önem taşımaktadır.

Sadrâ'ya Göre Kaza ve Kaderin Tanımı

Kaza ve kaderin felsefedeki tanımı ile Kelamdaki tanımı birbirinden çok farklıdır. Felsefede iki farklı âlemin adı olan kaza ve kader, kelamda tamamen insana ait olan ve onun başına gelmiş ve gelecek olan olaylara yönelik bir kavramdır.⁴⁵⁶ Hayatın tedavümünde kötülüklerin ortaya çıkışını yorumlamak için ilk adım olarak Sadrâ'nın Kaza ve kadere yönelik tanımı incelenmelidir. Ona göre; İlahî Kaza âlemi bütün varlıkların aklî suretler ile soyut şekilde var oldukları, Kader âlemi ise, aklî suretlerin miktara bürünerek cisimleşmesi belirli bir fiziksel şekil almasıdır.⁴⁵⁷ Bu durumda Sadrâ'ya göre kaza ve kaderin felsefî olarak açılımı; soyut âlem ve somut âlem olacaktır. Bu durumda soyut âlem mahiyeti olmayan varlıkların barındığı âlem, somut âlem ise mahiyet ile vucut bulmuş varlıkların âlemi olacaktır. Varlık mertebesi bakımından konuya bakarsak alacağımız sonuç hiç şüphesiz kader âleminin kaza âlemine nispet daha aşağı ve daha yetersiz seviyede olacaktır.

Elbette kaza ve kader âlemini soyut ve somut varlıkların bulunduğu âlemler olarak ele alan tek filozof Sadrâ değildir. Zira Ondan önce Sühreverdî, ve Nasıruddin Tusî'de aynı yorumu yapmaktadırlar. Bu alandan Tusî şöyle açıklama yapmaktadır: "Bütün küllî ve cüz'î varlıkların sınırsız suretleri, aklî oldukları için akıl âleminde

⁴⁵⁵ Molla Sadra, **Mecmuaye Resail-i Tis-e**, s. 172

⁴⁵⁶ Hz. Ali'den gelen bir rivayette; sakın eylemlerinizde Allah'tan bağımsız olduğunuzu zannetmeyin çünkü bu inançta Allahın aciz olduğu yatmaktadır. Sakın bütün amellerinizin Allahtan olduğunu zannetmeyin çünkü bunda Allah'ın zalim olduğu inancı yatmaktadır...Tebersi, **El-İhticac**, el-murtaza yay. Tahran, 1. Baskı, c.2 s.315

⁴⁵⁷ Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, c.7, s. 74

bulunmaktadırlar. Bunu bil ki kaza âlemi; bütün varlıkların akıl âleminde genel bir şekilde bulunması demektir. Kader ise kaza âlemindeki varlıkların dış dünyadaki madde âleminde şekillenmesi anlamındadır. Kur'an-ı Kerim'de bu konu şu şekilde beyan edilmiştir: "Hazineleri bizim katımızda olmayan hiçbir şey yoktur; ancak biz onu belirlenmiş bir miktar olarak indiririz"⁴⁵⁸ Aklî cevherler kaza ve kader âleminde iki farklı yönlerle bulunmaktadırlar...⁴⁵⁹ Burada hazinelerden kastedilen âlem kaza âlemi ve miktar olarak indirilen âlem ise kader âlemi olarak belirlenmiştir.

Sühreverdî konuya şöyle izah etmektedir: Tanrı'nın ilminde kazanın olması haktır, kader ise İlahî ilimde olanların açığa çıkarak varlık bulmasıdır."⁴⁶⁰ Başka bir eserinde "Eğer bu âlemde Tanrı'nın İlahî rahmetinin eserlerini iyi incelersen esrarengiz şeylerle karşılaşacaksın. Bu İlahî rahmetin bir bitişi olmadığından sınırsız suretleri kabul eden bir heyula olmalıdır ve yine İlahî feyzin devamı için yeni bir kabul edicinin olması gerekir. Bu vesile ile ezelde de ebedde de rahmet yağmuru başladı ve her varlık kendi kapasitesince feyiz aldı ve eğer karıncanın kapasitesi insan olmaya yetseydi insan olurdu"⁴⁶¹ Bu açıklamalar kaza ve kader âlemlerinin birbirlerini tamamlar nitelikte soyut varlıkların somut varlıklara dönüşme aşamalarına işaret etmektedir. Sadrâ, kaza ve kader âleminin tanımını yaptıktan sonra o âlemde bulunan varlıkların özelliklerine şöyle işaret etmektedir. Kötülükler, İlahî kaza âleminde bulunmazlar, çünkü İlahî kaza âlemi madde ve maddenin özelliklerinden beridir. Bu doğrultuda aklî ateşte, aklî suda, aklî insanda ve aynı şekilde aklî suretlerin hiçbirinde kötülük yoktur. Yani İlahî kaza âleminde bulunan bütün aklî suretler salt iyiliktir.⁴⁶² Kader âleminde ise durum farklıdır. Zira bu âlemde maddenin suretleri kabul ederek cisim haline gelmesi, şekil alması ve miktar bulması onu çarpışma ve çatışmanın kaynağı haline getirmiştir. Neden diye sorulursa; Maddenin dayanağı ve temeli "imkân" (ihtiyaç) olduğundan somut varlıkları soyut varlıklardan ayıran en belirgin özelliğin sadece ihtiyaç diye tanımlayacağımız "imkân" olduğunu söyleyebiliriz.⁴⁶³ Bu durumda varlıkların heyulası salt kuvvedir.

⁴⁵⁸ Hicr 21

⁴⁵⁹ Nesir-ud Din Tusi, *Şerh-ul İşarat ve Tenbihat ve el-Muhakemat*, Neşr-ul Belağa, Kum,1375.c.3 s.317

⁴⁶⁰ Sühreverdî, *Mecmuayı musennifatı Sühreverdî*, c.3 s.60

⁴⁶¹ Şeyh İşrak, *Mecmueyi Musennifatı Sühreverdî*, c.1,s.76

⁴⁶² Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7, s. 74

⁴⁶³ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7, s. 74

Kuvve ise onların çatışma kaynağı olarak kötülüklerin ortaya çıkış sebebidir ve bundan kaçış yoktur."⁴⁶⁴

Sadrâ, kader âlemini aslında kaza âleminin bir yansıması olarak ele aldığından cevaplama çabasında olduğu ilk soru: Salt iyilik olan kaza âleminden türeyen varlıklara kötülükler ne şekilde dâhil olmuştur? Sorusudur. Sadrâ sorunun cevabında madde âlemine geçiş yapan varlıklara kötülüklerin iki şekilde dâhil olabileceğini tasavvur ederek şöyle açıklama yapmaktadır: "Bunu bil ki; kötülükler maddeye iki şekilde dâhil olabilir

a) Ya bir şeyin ilk oluşun anında bir engelin ona gelecek suretleri engellemesiyle kötülük ortaya çıkar. Öyle ki madde ilk sureti kabul edeceği zaman ister insan olsun ister hayvan veya bitki, madde ona verilen sureti gerektiği gibi kabul edemez. Bununla eksiklik, çirkinlik veya kötülük ortaya çıkar. Bu kötülük failin yeterli suret vermediği anlamına gelememelidir. Burada asıl etken infial olarak madde tarafından suretin en güzel şekilde kabul edilmemesidir. **b)** Ya da cisimin oluşumundan sonra bir sebebin gelip sahip olduğu yetkinliği ondan almasıyla ortaya çıkar"⁴⁶⁵ Bu kısım iki şekilde tasavvur edilebilir.

1- Varlık oluşuktan sonra tekâmül evrelerini geçirme aşamasında bir engelin ortaya çıkarak tekâmüle ulaşmasını engellemesi şeklindedir. Bu kısma bir dağın gölgesinde kalan ağacın güneş ışıklarından mahrum kalmasından dolayı meyve vermemesi örnek verilebilir.

2- Ya da varlık tekâmüle ulaştıktan sonra başka bir varlık aracılığı ile o yetkinliğin ondan alınması şeklindedir. Yetişmiş meyvenin aşırı soğuktan dolayı bozulması gibi Sadrâ'nın kaza âleminde bulunan aklî suretlerin kader âlemine geçiş şekillerini inceleyerek bu kötülüklerin ne şekilde kader âlemine girebileceklerini belirlemesi daha sonra gelecek önemli bir soruya mukaddime ünvanı taşımaktadır. Zira Sadrâ ikinci olarak cevaplamaya çalıştığı soru kaza âleminden kader âlemine sızan kötülüklerin hangi nedenden dolayı ortaya çıktığı yolundadır. Başak bir deyimle İlahî kaza âleminde kötülük olmamasına rağmen kader âleminde kötülüklerin görülmesinin asıl nedeni veya nedenleri nelerdir?

⁴⁶⁴ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7,s.72

⁴⁶⁵ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7,s.67

Bu sorunun cevabında Sadrâ, kader âlemini kaza âleminden ayıran özelliklere dikkatleri çekmektedir. İki âlem arasındaki ortak nokta hiç şüphesiz varlık yönleridir. Yani hem soyut âlem hemde somut âlem varlık olama yönleriyle ortaktır. Kaza âleminde kötülük olmadığını bildiğimizden kader âlemini kaza âleminde ayıran özellikler aynı zamanda kötülüklerin ortaya çıkış nedeni de sayılacaktır. Sadrâ, kader âleminde bulunan ve kötülüklerin ortaya çıkış nedenini olan özellikleri şöyle sınırlamıştır:

- 1- **Madde:** Kaza âleminde bulunan varlıklar aklî suretlerde bulundukları için onlarda hiçbir kötülük görülmez. Zira onlar da madde ve maddenin özellikleri yoktur. Madde de bulunan heyula bütün kötülüklerin ve eksikliklerin kaynağıdır.⁴⁶⁶
- 2- **İmkân:** Kaza âleminde olmayan özelliklerden biriside imkândır. İmkân varlık ile yokluk arasında hareket neticesinde başka bir varlık tarafından oluşa geçiştir. Bu durumda kader âleminde bulunan varlıklar kaza âleminden sadır olmaları imkân da bulunan eksiklikler ile mümkündür onlarada bulunan varlık yönleriyle değildir⁴⁶⁷
- 3- **Miktar:** Kaza âleminde miktar yoktur. Bütün kötülükler miktar olan âlemde görülmektedir. Kaza âleminin suretleri cisimleşerek belirli bir boy ve miktar bulurlar. Bu miktar bulan cisimler sürtüşme ve çekişmeden yoksun değildirler. Bu çekişmeler onların parçalanmasına, ayrılmasına ve yok olmalarına neden olmaktadır.⁴⁶⁸

Bu üç özellik mahiyetin özellikleri olduklarından onlarda mahiyet gibi itibarî veya gölgeseldir. Bunun anlamı, eksiklik kaynağı olan şeylerin bağımsız bir vücuda sahip olmamalarıdır.

Sonuç olarak kötü ve kötülükler, kader âleminde bulunan maddenin doğal sonucu olarak ortaya çıkarak somut varlıkların yetersizliklerinin bir eseri olarak kendini göstermektedir. Bu durumda eksiklikleri kader âleminin kaçınılmaz bir özelliği olarak gören Sadrâ, daha sonra Tanrı'nın kötülük yaratmadığını ispatlamak yerine kötülüklerin varlık olmadıkları için yaratılamayacağını mihver konusu olarak ele almıştır.

⁴⁶⁶ Molla Sadra, *Şevahid-ul rububiyye fi menahic-il sulukiyye*, s.148

⁴⁶⁷ Molla Sadra, *Mecmuaye Resail-i Tis-e*, s.172

⁴⁶⁸ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7, s. 74

Sadrâ'nın son olarak kötülüklerin İlahî Kaza âlemine dâhil oluş şekli hakkında ele aldığı konu, bu kötülüklerin kazandırdığı faydalara yönelik olarak kader âlemindeki kötülüklerin bile faydasız olmadığı ve kötü olmalarına rağmen birçok faydalarının olduğunu ispatlama yönündedir.

Tanrı'nın inayet sıfatının gereği olarak sınırsız türleri yaratmak için kader âleminde değişim olmalıdır. Bu değişimin ortaya çıkış nedeni sürtüşme, diğer adıyla varlıklar arasındaki zıtlıktır. Zira eğer fesat olmasaydı oluş ve bozuluş da olmazdı. Bu durumda bitkisel, hayvansal ve akıl sahibi insanlar gibi sayısız suretlere sahip varlıklar oluşmazdı. Öyleyse İlahî feyzin akışı ve İlahî tekâmüle doğru hareket eden seyr-i suluk yolcularının Tanrı'ya giden yolda ilerlemeleri bu zıtlıklara bağlıdır. Bu yüzden, Kuran-ı Kerim'de "Yaratmaya ilk başladığımız gibi (varlıkları) tekrar geri çevireceğiz" şeklinde geçmektedir.⁴⁶⁹

Sadrâ, kader âleminde en kötü şey olarak bilinen ölüme bile faydalar ekleyerek, onun sevilmeyen şey olmasın rağmen İlahî kaza ve kader âleminde birçok yararının olduğunu şu cümlelerle açıklamaktadır.

Kötülük türlerinin en kötüsü olarak bilinen ölümden bile hem ölen kimse için ve hem de geride kalanlar için birçok yarar bulunmaktadır. Öncelikle geride kalanlar için eğer ölüm olmasaydı mekân daralır, yemek içmek azalır ve hatta nefes alacak feza bulunmazdı. Ölen kimse için ölümün faydası, dünyadaki sıkıntılardan kurtularak İlahî rahmete kavuşmak olarak sayılabilir⁴⁷⁰

Sonuç olarak; kötülük probleminin ortaya çıkış sebebi Allah'ın failliği konusundaki yanlış tasavvurlardır. İnsanlar bütün iyi ve kötü şeyleri doğrudan Tanrı'nın yarattığını düşünmektedirler. Bu yüzden deprem, sel, kıtlık, yanardağ patlaması gibi kötülük sayılan olaylarda Tanrı, doğrudan fiili yerine getiren fail görüldüğü için şu soru sorulmaktadır. Niçin âlim, kadir, iyilik sahibi olan Tanrı bu afetleri yarattı? Oysa doğal afetlerde faillik çemberi daraltılarak, maddeden kaynaklanan kötülükleri maddeye ve insandan kaynaklanan kötülükler insanlara isnat edilirse; doğal olarak Tanrı'nın failliği gayri müstakim ve dolaylı olarak ele alınacak ve sorun bu şekilde çözülecektir. Bununla

⁴⁶⁹ Araf 29

⁴⁷⁰ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7, s. 77

birlikte doğal afetlerin kaynağı tabiat olacağı için Tanrı'nın yarattığını iddia etmek doğru olmayacaktır."⁴⁷¹

3.2.2. Kötülüksüz Âlem Tartışması

Molla Sadrâ yaratılış âleminin tedavümünde kötülüklerin iyiliklerden çok daha az olduğunu vurgularken akla gelebilecek şu sorunun farkındadır; Herşeye kadir olan Allah niçin âlemi hiç kötü ve kötülük olmayacak şeklide yaratmadı? Sadrâ bu soruya karşı yaptığı teodisede, iki farklı cevap vermektedir:

İlk olarak; Maddî olan bir şeyin kötülük olmamasını arzu etmek o şeyin o şey olmamasını arzu etmek gibi imkânsızdır. Yani ateşin bazı yerlerde yakmamasını arzu etmek o ateşin bazı yerlerde ateş olmamasını arzu etmek anlamına gelmektedir. Bu yüzden kötülüksüz bir ateş arzu etmek ateşin yok olması ve ona ait olan bütün iyiliklerden mahrum olmak demektir.⁴⁷² **İkinci olarak;** Âlemler arası farklılıklar göz önüne alındığında maddî varlıkları diğer varlıklardan ayıran en belirgin özelliğin onlardaki yetersizlik olduğu görülmektedir. Bu yetersizlikler aynı zamanda kötülüklerin kaynağı olarak kabul edilmektedir. Eğer o yetersizlikler maddeden alınırsa doğal olarak maddî varlıklar maddî varlık olmaktan çıkarak aklî veya misalî varlıklar haline geleceklerdir ve sonuç olarak madde âlemi veya tabiat âlemi diye bir şey kalmayacaktır.⁴⁷³ Bu iki delil ile Sadrâ âlemde bulunan az kötülüklerin tamamen ortadan kaldırılamayacağını beyan etmiştir. Bu iki delile ek olarak Hikmet-i Mutealiye felsefesinin takipçilerinden olan Murtaza Mutahharî kötülüksüz âlem şüphesini en güzel âlem ilkesi ile çözlümlemek peşindedir. Ona göre ilk olarak Aristo'nun geliştirdiği daha önce Sadrâ'nın bir teodise yöntemi olarak ele aldığı beş ihtimal kısımlandırması uygun bir seçenektir. Bu kısımlandırmada Aristo, varlıkları beş kısma ayırmıştır ve bunlardan sadece iki kısmının yaratılabileceğini beyan etmişti. Bu durumda varlıklar ya "salt iyilik ya da iyilikleri kötülüklerinden çok" olan varlıklar olabilirler ve iyilikleri kötülüklerinden daha çok olan varlıkların salt iyilik olarak yaratılmaları durumunda bütün âlemin melekût âlemi gibi salt iyilik olması ve maddî âlemin yok olması anlamına gelecektir. Sonuç olarak varlık âleminde bulunan bütün varlıklar olabildiğinin en

⁴⁷¹ Yezdi, Hasan, *Hüseyin utruk, Mes'eleyi Şer ve Failiyyeti Huda der Cihan*, te'ammulat-ı Felsefi, 1397, sayı 21, s.18

⁴⁷² Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7, s. 78

⁴⁷³ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7, s. 59, c.7, s.78

mükemmel şekliyle yaratılmışlardır. Yani bulunan bazı kötülükler bu mükemmel nizam içerisinde kaçınılmazdır.⁴⁷⁴

Yeni Sadrâcılarının başında yer alan Allame Tabatabai kötülüksüz bir madde âleminin mümkün olmadığını şöyle izah etmektedir: "Âlemin kötülükten beri olmasının anlamı; madde olmasıyla birlikte mücerret olması, kuvvesiz fiiliyetlerinin olması, faydasının zararsız olması, değişkenliği olmadan sabit olması, itaatinin günahsız olması, sevabının azapsız olması demektir ki böyle bir madde âleminin olması imkânsızdır."⁴⁷⁵ Bu söze benzer bir açıklamada Augustine'den gelmiştir "Ona göre bir şeyin başka türlü olmasını istemek, aslında onun olmamasını istemektir. Örneğin, "Ay'ın berraklığının Güneşten az olmasına bakarak, onun da Güneş gibi olmasını istemek hatadır. Zira bu durum, Ay'ın artık Ay olmaktan çıkması ve dolayısıyla "iki Güneşin olmasını istemek anlamına gelir"⁴⁷⁶

Bu konuya farklı bir açıdan teodise yapan Leibniz, kötülüklerin âlemde var oluşunu şöyle açıklamaktadır: "Tanrı bazı yerlerde kötülüklerin varlığını istemeden de olsa kabul etmiştir. Varlıkların arasındaki bağ o kadar güçlüdür ki bazılarının olmaması durumunda bazılarının yok olması kaçınılmazdır. Bu yüzden birkaç tane kötülüğün olması birçok iyilik vesilesi olmuştur. Öyleyse Tanrı daha büyük iyilikler için genelde acıyı kabul etmiştir. Yani zahirde kötülük diye görülen şeyler daha büyük iyiliklerin kaynağı olmuştur. Leibniz'e göre, kötülüklerin olmadığı bir âlem bizim yaşadığımız bu âlemde daha kötü bir âlem olacaktır"⁴⁷⁷

Sadrâ ekolü ile Leibniz arasındaki en belirgin fark şudur; Sadrâ, kötülüksüz âlemi imkânsız bilmektedir ve maddî âlemde kötülüklerin olmaması maddenin olmaması anlamına gelmektedir. Fakat Leibniz, Tanrı'nın kötülüksüz âlem yaratabileceğini ve bunun imkânsız olmadığını iddia etmekte ve eğer öyle bir âlem olursa bu âlemde daha kötü bir âlem olacağını savunmaktadır. "Âlemin kötülüksüz olarak yaratılması mantıksal olarak imkânsız değildir. Tanrı bu âlem gibi kötülüklerin olmadığı, mümkün

⁴⁷⁴ Sultani, Muhammed, **Negd Pasohu Filsufan be Meseleyi Şer**, pejuheşhaye telim ve terbiyet-i islami, 1388, sayı.5 s.183

⁴⁷⁵ Muhammet, Hüseyin, Tabatabai, **El-Mizan**, terc Musevi, camia-i Muderrisin, Kum, 1374, c.8, s.60

⁴⁷⁶ Manafov, age, s.79

⁴⁷⁷ İskenderi, Damene, Hamit Rıza, **Berresiyi Meseleyi Şer ez didgahı Leibniz ve Swen burne**, İlahîyat Tatbiki dergisi, 1393h., sayı 12, s. 34

varlık olan başka âlemlerde yaratabilirdi ve hiçbir çelişki olmazdı. Ancak bu, Tanrı'nın ilmi, hikmeti ve kulları için iyiliği istemesi ile çelişirdi."⁴⁷⁸

Plantinga'nın bu konuda Leibniz ile farklı görüşlere sahip olduğunu ve Sadrâ'nın görüşüne daha yakın düşündüğü C.S. Yara'nın şu açıklamasında görülmektedir: "Plantinga, doğal kötülüğün, insan olmayan ama önemli ölçüde özgür olan başka varlıklar yüzünden meydana getirilmesinin imkanına, iyiliğin daha ağır bastığı bir dünya yaratmanın Tanrı'nın gücü sınırları içinde olmamasının mümkün olduğuna ve bunun da Tanrı'nın kudreti, iyiliği ve kötülüğün varlığı önermeleri ile tutarlılık gösterdiğine işaret eder."⁴⁷⁹

3.3. Ölümünden Sonraki Hayat'da Kötülük İddiası ve Teodise

Ahiret anlamına gelen Mead kavramı, geriye dönüş anlamına gelen ve ölümünden sonraki hayat için kullanılan bir kavramdır.⁴⁸⁰ İlahî dinlerin temel eseslerinden olan ölümünden sonraki hayat cennet ve cehennem kavramları ile bütünleşmiştir. Cennet, güzellik, iyilik ve lezzet, cehennem ise azap, acı ve işkenceler yurdu olarak tanıtılmıştır.

Bu konuda, Kur'an-ı Kerim birçok ayetinde müminlere cenneti, kafir ve günahkarlara cehennemi vaad etmektedir. Bunun yanı sıra cehennem ehlinin oradaki durumları⁴⁸¹, konuşmaları,⁴⁸² his ve duyguları,⁴⁸³ arzuları,⁴⁸⁴ istekleri⁴⁸⁵ vb. bazı ayetlerde ayrıntıları ile açıklanmıştır. Buna örnek olarak "işte, inkâra sapmaları, ayetlerimi ve peygamberlerimi alay konusu edinmeleri sebebiyle onların cezası cehennemdir, iman edip salih amellerde bulunanlar var ya, Firdevs cennetleri onlar için bir konaklama yeridir."⁴⁸⁶

Hiç şüphesiz daha önce yapılan tanımlarda "İnsanın uzaklaşmak için çaba gösterdiği her şey kötü ve kötülüktür" ilkesi doğrultusunda cehennem kötülük ve kötü sayılacaktır. Bu durumda karşımıza, bütün iyiliklerin kaynağı olan Tanrı, niçin

⁴⁷⁸ İskenderi, agm., s.32

⁴⁷⁹ Yaran age. 53

⁴⁸⁰ Kureyşi, age, c.5 s.66

⁴⁸¹ Tövbe 35

⁴⁸² Nisa 97

⁴⁸³ Zümer 56

⁴⁸⁴ Furkan 28

⁴⁸⁵ Zuhruf 77

⁴⁸⁶ Kehf 106-107

kullarının işkence ve acı çekmesi için bir mekân olan cehennemi yarattı? Sorusu çıkacaktır. Bu sorunun cevabı hiç şüphesiz İlahî dinlere inanan kimseler için büyük önem taşımaktadır. Zira mutlak iyilik olan Tanrı, her zaman kullarının iyiliğini istediği halde, cehennemin var oluş nedeni doğru yorumlanmazsa bu temel ilke ile çelişecektir. Cehennem doğal afetler veya iradî kötülükler arasına girmediği için teodise yöntemlerinde onlardan farklı bir konumdadır.

3.3.1. Cehennem Azabı Tartışması

Cehennem, öldükten sonra kötü ve günahkâr insanların yaptıkları itaatsizlikler karşısında ateş ile cezalandırıldıkları mekânın adıdır. Bu kelime derinlik anlamına gelmekte ve Kuran-ı Kerimde yetmiş yedi yerde geçmektedir.⁴⁸⁷ Allah'ın günahkârları ve kâfirleri seçtikleri yanlış yoldan geri çevirerek hakka yönelmeleri için tehdit vesilesi olarak kullandığı bu kavram konumuzla doğrudan ilgilidir. Zira ölümden sonraki hayatta kötülük varmıdır? Eğer varsa neden yaratılmıştır? Bunun İlahî rahmet ile teodisesi nedir? gibi sorular cevap verilmesi gereken sorulardır.

Bazı düşünürlere göre "Cehennem sorunu, kötülük sorununun en kötü ve en çetin örneği olarak görülebilir"⁴⁸⁸ "Cehennem problemi, dinde ruhların cezalandırılması için cehennemin varlığının adaletli, ahlâkî ve mutlak iyiliksever Tanrı kavramına aykırı görüldüğü ahlâkî bir sorundur."⁴⁸⁹ Tanrı'nın kötülük yaratmadığını iddia eden İslam filozoflarının cehennem hakkındaki yorumları merak konusudur. Tamamıyla fiziksel kötülüklerden farklı olan cehennem, hem şiddetli, hemde kalıcı azabı ile kötü insanların ceza mekânı sayılmaktadır. Cehennemi varlık olarak kabul ettikten sonra kötü olmadığını iddia etmek aklî ilkelere ters olduğu gibi dinî literatürlere de aykırı bir iddia olacaktır. Diğer yandan kötülük olduğu kabul edilirse Tanrı'nın mutlak rahmet sahibi olması sorgulanacaktır.

Sadrâ'nın bu konudaki düşüncelerine geçmeden önce bazı Doğu ve Batı filozofları'nın Cehennemin varlık olarak mevcut olup olmadığı ve varlık ise yaratılış amacı hakkında ki görüşlerini bilmek faydalı olacaktır.

⁴⁸⁷ Kureyşi, age, c.2,s.84

⁴⁸⁸ Kvanvig, Jonathan L. (1994). **The Problem of Hell**. Oxford University Press, USA.s.4.ISBN 0-19-508487-X.

⁴⁸⁹ Kvanvig, Jonathan L. (1994). **The Problem of Hell**. Oxford University Press, USA. ss. 24-25. ISBN 0-19-508487-X.

İbn Arabî, Cehennemın yaratılmış bir varlık olduğunu şöyle açıklar; Onların aslı bir binanın kabası gibi yaratılmıştır. Ancak içi yaşamak için hazır değildir ve insanlar amelleri ile bu mekânları yaşamak için hazırlamaktadırlar. Cennet ehli cenneti lezzetler ile süsler ve cehennem ehli azap ve ateş ile süsler. Bu yüzden "Cehennem, Allah'ın en azametli yaratıklarından ve Allah'ın hapishanesidir. Cehenneme cehennem denmesinin sebebi derin olmasıdır. Orada iki kısım ateş vardır "herur ve zemharir" bu ateşin yakıtı insanlardır"⁴⁹⁰

Cehennemın Allah tarafından yaratıldığını kabul eden diğer bir düşünür Gazzâlî'dir. O, bu konuda cennetin olması için cehennemın var olması gerektiğini vurgulayarak "Gece olmasa gündüzün, hastalık olmasa sıhhatin, Cehennem olmasa Cennetin kadri bilinmezdi"⁴⁹¹ Şeklinde bir delil öne sürmüştür. İhvan-ı Sâfâ da risalelerinde cehennemi maddî âlemin bir parçası olarak tasavvur etmektedir. "Bunu bil ki hiç şüphesiz cehennem ay altı âlemde bulunan oluş bozulmuş âleminde..."⁴⁹² Çağımız araştırmacılarından olan Kvanvig'e göre "Cehennem dört temel önermeden türemiştir: Cehennem vardır; dünya üzerindeki yaşamlarında Tanrı'ya karşı günah işledikleri için yargılanan insanların cezalandırılması içindir; bazı insanlar oraya giderler ve oradan kaçış yoktur"⁴⁹³

Hiç şüphesiz Cehennemın varlık olup olmamasının ispatı Sadrâ felsefesinde büyük önem taşımaktadır. Zira Sadrâ'ya göre, bütün varlıklar zatî iyiliktir ve bir şeyin varlık olduğu halde zatî kötülük olması mümkün değildir.⁴⁹⁴ Tefsir kitabında bu konuya dikkat çeken Sadrâ "Cennet ve Cehennemın yaratılıp yaratılmadığı konusunda âlimlerin ayrılığa düştüklerini ifade ederek, Kuran ayetlerinin, cennet ve cehennemın yaratıldığına işaret ettiğini söyler ve bu konuda "Cehennem kâfirler için hazırlanmıştır"⁴⁹⁵ ayetini delil gösterir."⁴⁹⁶

⁴⁹⁰ Feyz Kaşani, **Ayn-ul Yakın-ul Mulakkap bi-l Envar ve-l Esrar**, Dar-ul Havra, Beyrut,1428, c.1, s.296

⁴⁹¹ Gazali, **İhyân 'Ulûnû'd-Diu**, (Türkçe çevirisi, Ahmed Serdaroğlu, (istanbul: Bedir yayın evi, 1975), c. 4, s. 474, 475. Aktaran Yaran, age.,157

⁴⁹² İhvan-ı Safa, **Resaili İhvan-ı Safa, El-Dar-ul İslamiyye**, Beyrut,1412 h.c.3, s.63

⁴⁹³ Kvanvig, Jonathan L. (1994). **The Problem of Hell**. Oxford University Press, USA. ss. 24-25. ISBN 0-19-508487-X.

⁴⁹⁴ Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, c.1, s.340

⁴⁹⁵ Bakara 24

⁴⁹⁶ Molla Sadra, **Tefsir-ul Kuran el-Kerim**, c.2, s.70

Bazı filozoflar Cehennemin varlığının İlahî rahmet ile çelişmeyeceğini ispatlamak için farklı yorumlar getirmişlerdir. Onlardan İbn Kayyum, cehennem İlahî rahmetin bir tecellisidir ancak her rahmet şekli aynı değildir. "Allah'ın rahmeti, özellikleri, sıfatları ve şekli farklı olsa da daimidir. Bu durumda isyankârların cezalandırılması veya ateşten çıkarılması da farklı rahmet örnekleridir. Tıpkı doktorun hastasının bedenindeki zararlı maddeleri çıkararak onu tedavi etmesi gibi bu da bir tedavi şeklidir"⁴⁹⁷ diye yorum getirir. Aynı şekilde Gazzâlî'nin, Cehennemin varlığı ile İlahî adaletin çelişmediği yönündeki savunması şöyledir: "Hayvanları insanlara feda edip, onları kesmeğe insanları musallat etmek, bir zulüm olmayıp kâmilî nakıs üzerine takdim bakımından bir adalet olduğu gibi, Cehennem halkına büyük azap yapılırken Cennet halkının nimetlerini büyütme, küfür ehlini iman ehline feda ederek Cehenneme koymak da aynı adalettir. Noksan olmadan kemalin kadri bilinmez. Hayvanlar yaratılmasa, insanın şerefi belli olmazdı. Zira kemal ve noksanlık, birbirine nispetle belli olurlar. Noksan ve kemali yaratmak, cömertlik ve hikmet sahibi olmanın gereğidir."⁴⁹⁸

İlk dönem Hristiyan teologlarından Augustine, yaratılışın güzelliğini ve düzenliliğini överek evrenin, içindekilerle beraber uyumlu bir birlik oluşturduğunu ifade eder. O, düşüncelerini şöyle devam ettirir: "Evren içindeki zıtlıklar kadar derecelendirilmenin arzu edilir olduğu harika bir sanat eseri olarak ortaya çıkmıştır. Bireysel kötülükler bu güzellikler içerisinde kaybolmuştur." Onun için "Günahkarların acı çektiği Cehennem dahi düzenliliğin bir gereği olarak bu sanat eserinin ayrılmaz bir parçasıdır."⁴⁹⁹

Gördüğümüz teodiselerde cehennemin tedavi yöntemi oluşu, cennetin değerini anlama vesilesi oluşu veya âlemin estetik yapısının bir parçası oluşu gibi konulara değinildi. Fakat gerçek şu ki bu görüşlerin hiçbirisi cehennemin kötü olmadığının ispatı değildir. Zira Tanrı, azap etmeden de tedavi edebilir, cehennem olmadan da cennetin değeri bilinebilir ve yine mutlak kudret sahibi olan Tanrı cehennemsiz bir sanat eseri yaratabilir.

⁴⁹⁷ İbn Kayyum cevzi, **Hadi el-Ervah ila bilad-il Efrâh**, Alemul Kutup, Beytur, s.258

⁴⁹⁸ Yaran, age, s.156

⁴⁹⁹ Manafov, age,s.88

Genel olarak bakıldığı zaman bu teodiseler felsefî olmaktan ziyade kelamî yorumlar sayılmaktadırlar. Fakat Sadrâ konuyu tamamen felsefî olarak ele almış ve bu doğrultuda Allah'ı cehennemi yaratmaktan tenzih etmiştir. Sadrâ'nın cehennem teodisesinin temelinde dünya ve ahiret bütünlüğünün yattığını söyleyebiliriz. Bu da Sadrâ'nın varlık felsefesini anlamaktan geçmektedir. Zira varlığın asaleti ve mertebeleri bu dünya ile sınırlı değildir. Filozof, âlemlerin tümünü varlık hakikatinin yansıması olarak gören filozof, bu yüzden varlığın madde, misal ve akıl âlemine farklı şekillerde yansıdığını ve her âlemde farklı eserlerinin olduğunu beyan etmektedir.

Sadrâ'nın savunduğu ve üzerinde durduğu önemli ilkelerden birisi "bir mahiyet farklı aşamalarda farklı varoluşlar şeklinde görünüre çıkabilir" ilkesidir. O, kıyamet ile ilgili problemlerin çözüm yolunu ve soruların anahtarını "Varlık mertebeleri" ilkesinde saklı olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır.⁵⁰⁰ Ayrıca dünya ile ahiret arasında kurduğu kıyaslamada, zaaf-şiddet, potansiyel-fiil, eksiklik-kemal gibi zıtlıkların olduğunu tasavvur etmektedir. Cevheri harekette insan salt potansiyel olan madde âleminde başlayarak bir derenin yavaş yavaş nehre, daha sonra denize karışması gibi insan da tekâmül aşamalarını kat ederek mükemmellik okyanusuna doğru hareket etmektedir. Ona göre dünya ve ahiret bir hakikatin farklı yansımaları olmuştur ve dünyayı anlamayan ahireti de anlayamayacaktır.⁵⁰¹ Bu bakış açısı ile iyi ve kötü olmak üzere bütün eylemlerin içinde de günahların madde âleminde görülen tezahürleri olduğu gibi ulvî âlemlerde de aynı şekilde görülebilen hakikatlerinin olduğunu ve din dilinde buna azap veya ceza adı verildiğini söyleyebiliriz. Elbetteki günahın dünyadaki varlığı ile berzah veya kıyamet âlemindeki görünüşü aynı değildir. Kıyametteki var oluşları daha yüksek ve fiiliyetleri daha aktif olduğu için günahın oradaki karşılığı da daha güçlü olacaktır. Bu görüşün devamı olarak; fiil ile ceza arasında uyumluluk olduğundan genel olarak dünya ile ahiret, bir eylemin iki farklı yansıması olarak ortaya çıkmaktadır.⁵⁰²

Kıyamet âlemi insanda bulunan bütün eylemlerin aşikâr olduğu âlemdir. Orada insanın hem yetkinlikleri hemde eksiklikleri ortaya çıkacağından insan, sahip olduğu bütün nefsanî alışkanlıklar ve özellikler ile mahşer âlemine adım atar. Aslında insanın

⁵⁰⁰ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.9 s.342

⁵⁰¹ Şerbiyani, Resuli, *Mukayeseyi Didgah İbn Arabi ve Molla Sadra Derbareye Mahiyeti Beheşt ve duzeh*, Neşriyeyi Rehnemun,1388, sayı 27-28, s.145

⁵⁰² Cevat Amuli, *Tefsir-i tesnim*, Usveyayınları,1382, Kum, c.8 s.351

kıyametteki bedenini oluşturan kötülük, nefsindeki alışkanlıklar ve özelliklerdir. Dolayısıyla cennet ile cehennem bu özelliklerin birer yansımasıdır.⁵⁰³ " Tanrı, insanın bütün amellerini nefsinde gizlemiştir ve bütün sırların aşikâr olduğu günde o ameller de aşikâr olacaktır."⁵⁰⁴ Bu doğrultuda Molla Sadrâ, kıyamet günü verilecek sevap ve azapların aslında nefisteki güzel ve çirkin huyların bir yansıması olarak ele almış, insan ruhuna nüfuz etmiş ve huy haline gelmiş bütün alışkanlıkların aslında bir form'a (surete) sahip olduklarını ancak bu formun farklı mekânlarda farklı etkiler yarattığını düşünmektedir.⁵⁰⁵

a) Cehennemin Mahiyeti

Yaratılış âlemini varlık ve mahiyet diye ikiye ayıran Sadrâ, varlığı asıl, mahiyeti ise itibarî (ilinek) olarak kabul etmektedir.⁵⁰⁶ Bu bakış açısı ile cennet ve cehennem bile asıl ve ilinek olmak üzere ikiye ayrılmaktadırlar. Bu bağlamda, varlık âlemi Tanrı'nın sıfatlarının birer yansımasıdır. Bu sebeple rahmet sıfatının yansıması asıl, gazap sıfatının yansıması ise arızîdir. Bu analize göre Tanrı'dan sadır olan bütün iyilikler zatî olarak ve bütün kötülükler arızî olarak sadır olurlar. Yani cennet zatî varlık örneğidir, cehennem ise arızî varlık örneğini oluşturmaktadır.⁵⁰⁷ Kıyamette hem asıl olanlar ve hemde ilinek olanlar tecessüm ederler ki orada artık gizli ve saklı bir şey yoktur. Molla Sadrâ bu konuyu şöyle izah eder: "Kıyamet âlemi bütün iradelerin Allah'ın iradesine teslim olduğu yerdir. Orada bütün batınî ameller zahir olurlar ve bu dünyada hakim olan maddî hicap perdesi ortadan kalkar, cehennemin ve azabın aslında dünya lezzetleri olduğu ortaya çıkar."⁵⁰⁸

Dünyevî sıfatlar arasında böbürlenmek, kin, haset ve gazap gibi sıfatların eserleri görülmektedir. Bu eserler dünyada farklı şekillerde kendisini gösterse de ahirette oranın yapısına uygun bir şekilde ortaya çıkacaktır. Mesela gazap ve sinir sıfatının ahiretteki

⁵⁰³ Mimar Kuçebağ, Hadi, **Berresiyi Tatbik Hakikat Mucazat Uhrevi Ez Didgah Sadruddin Şirazi ve Cafer Subhani**, Şia Pejuhi dergisi, yıl 1400, sayı 20, s.13

⁵⁰⁴ Muhammet, Hüseyin, Tabatabai, **El-Mizan tefsiri**, tercüme, camia-i, c.20 s.429

⁵⁰⁵ Molla Sadra, **Mecmuaye Resail-i Tis-e**, s. 186

⁵⁰⁶ Kendi başına bağımsız olarak var olmayan ve başka bir şeyin gölgesinde var olan anlamına gelmektedir. Dalgaların denizde var olması gibi mahiyetler varlık ile var olurlar asıl olan varlığı yapay olarak ortaya çıkan ise mahiyetdir. Seyit Cafer Seccadi, **Ferhengi Mearif İslami**, c., s.386

⁵⁰⁷ Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, c.9, s.345

⁵⁰⁸ Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, c.9 s.343

karşılığı ateş olarak ortaya çıkıp sahibini yakabilir. Bu yüzden dünya ahiretin tarlası olarak adlandırılmıştır. Örneğin dünyada yetim malı yiyen kimse kıyamette onun karşılığını görecektir.⁵⁰⁹ Bu durumda cehennem, aslında kökü dünya da olan ve insanın dünya da kazandığı kötü özelliklerin ahirette ateş olarak karşısına çıkmasıdır. Öyleyse cehennem ahiretle sınırlı olmayan, dünyada insanın heva ve hevesinden kaynaklanan bir hakikattir. Daha sonra bu gerçeklik misal âlemindeki cehenneme dönüşür. Burada Allah'ın Cebbar ve Kahhar sıfatı tecelli eder ki bu da Allah'ın rahmetinden uzaklaşmak anlamına gelir.⁵¹⁰

Eğer cehennemin madde âleminde kaynaklandığını ve bütün âlemlere yansıdığını kabul edersek bu durumda üç farklı forma sahip olduğunu kabul etmemiz gerekecektir. Bu yüzden Sadrâ, cehennem ve cennet için cisimsel, misalî (idea) ve aklî aşamalar belirlemiştir. Fakat cennet ile cehennemin yapısı farklı olduğundan kıyamet âlemindeki cehennemin daha fazla azap vermesi için maddî özelliklerinin daha galip olduğunu söylemiştir. Nedeni ise madde, eksikliğin simgesidir ve cehennemin felsefî mahiyeti, insan ruhundaki yetkin sıfatların olmayışdır.⁵¹¹ Bu açıklamadan sonra Sadrâ'nın şu cümleleri daha rahat anlaşılacaktır. "Cehennemin hakikatinin dünya ile ahiretin karışımı olduğunu anladın, zira onda hem madde vardır ve hemde suret. Maddesi dünyevi yokluklar ve eksiklikler, sureti ise dünyaya olan bağıllık ve sevgidir.⁵¹² Bu savı daha önce defalarca tekrarladığımız Sadrâ felsefesinde bütün kötülüklerin kaynağı yokluktur savının yanına koyarsak cehennemin azap vesilesi olması insanın ruhundaki faziletlerin yokluğundan ortaya çıkmaktadır sonucuna varmamız pek de zor olmayacaktır. Fakat bu durumda cehennemin ahiretteki suretinin temelinde yokluk olan acı ve sıkıntılar bulunmaktadır. Bir farkla ki bu sıkıntılar orada daha şiddetli bir şekilde nefis tarafından hissedilmektedir. Bu formüle göre şunu söyleyebiliriz. Günahkâr insanlar, fitratlarında sahip olmaları gereken faziletlerin olmadığını hissederler ve bu eksiklik karşısında büyük acı çekerler. Bu acı ve ızdırap eksiklik giderilene kadar devam eder.⁵¹³ Her ne kadar da yokluk ve eksiklik etki ve azap

⁵⁰⁹ Molla Sadra, **el-Mebde ve el-Mead**, s.465

⁵¹⁰ Molla Sadra, **Şevahid-ul rububiyye fi menahic-il sulukiyye**, s.358 ve Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, c.9 s.459

⁵¹¹ Şerbiyani, Resuli, **Mukayeseyi Didgah İbn Arabi ve Molla Sadra Derbareye Mahiyeti Beheşt ve duzeh**, Neşriyeyi Rehnemun,1388, sayı 27-28, s.134

⁵¹² Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, terc. Hacevi, c.4/2, s.391

⁵¹³ Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, terc. Hacevi, c.4/2, s.384

merkezi olamasa da bu yoklukların idrakî huzurî ilimlerden sayıldığı için sahibi açısından kötülük sayılmaktadır. Cehennem aslında o yoklukların idrak edildiği haletin adıdır. Sadrâ bu konunun çok dakik olduğunu beyan ederek şöyle söyler: "Cehennem, cennet ve dünya karşısında bağımsız bir varlığa sahip olan ve azapların ve işkencelerin verildiği bağımsız ve gerçek bir mekâna sahip değildir. Aslında dünyanın cevherinden kaynaklanan bir haletin ve durumun adıdır. Zira melekler bu dünyada insanın haletini ve durumunu ahirete taşıyarak dünyada gizli olan azaplarını orada aşikâr etmektedirler."⁵¹⁴ Cehennem ehli olan bir kimse, dünyada kendisine zarar veren, Tanrı'nın yasakladığı eylemleri seçtiği gibi ahirette de doğal yapısının gereği kendisine azap veren, zararına olan, acı çektiren ve hoşuna gitmeyen işkence verici şeyleri seçer, onlardan ayrılmak istese de ayrılamaz. Zira artık ruhunun bir parçası olmuştur. Bu yüzden Kuran'da günahkâr insanın yaptığı amellere, "keşke benim ile senin aramızda doğu ve batı kadar uzaklık olsaydı der"⁵¹⁵ yani cehennem aslında dünyanın görünmeyen hakikatidir ki günahkârın bedenini yakarak, yağlarını eriterek, derilerinin rengini değiştirerek, yüzlerinin yapısını bozarak acı, azap ve ateş şeklinde ortaya çıkmaktadır.⁵¹⁶ Bu da demek oluyor ki cehennem, dünya gibi oluş, bozuluş düzeni üzerine kurulmuştur⁵¹⁷

Burada ortaya çıkabilecek soru şudur; Molla Sadrâ'nın görüşüne göre eğer azap nefsanî reziletlerin ahirette ortaya çıkışı ise neden o azaplar dünyada hissedilmemektedir? Sadrâ'nın vereceği cevap şu olacaktır; Nefs bedeni terk ettikten sonra karanlık perdeleri kenara iterek cisimden ve onun engellerinden kurtulmaktadır. Bununla birlikte yeni ve daha güçlü bir idrak kabiliyeti kazanarak dünyada maddî meşguliyyetlerden ve cisimsel engellerden dolayı hissedemediği şeyleri hiss ve idrak etmeye başlar ve bu, onun azap vesilesi olur. Bunun örneği dünyada da yaşanmaktadır. Zira bedeninde şiddetli ağrı olan kimseler sarhoş oldukları zaman hiçbir ağrı hissetmezler, oysa bu ağrılar onun bedeninde bulunmaktadır. Nefsanî reziletler de buna benzemektedir. Ölüm geldikten sonra o sarhoşluk bertaraf olur ve insan, nefsindeki reziletlerin acısını hissetmeye başlar.⁵¹⁸ Bu durumda cehennemnin kaynağı insanın

⁵¹⁴ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, terc. Hacevi, c.4/2, s.365

⁵¹⁵ Zuhurf 38

⁵¹⁶ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, terc. Hacevi, c.4/2, s.363

⁵¹⁷ Şerbiyani, Resuli, *Mukayeseyi Didgah İbn Arabi ve Molla Sadra Derbareye Mahiyeti Beheşt ve duzeh*, Neşriyeyi Rehnemun, 1388, sayı 27-28, s.139

⁵¹⁸ Rızai, Mehran, *Çegunegiyi Tahakkuk Azap der Nazarı Molla Sadra ve Sazgariye an ba Mebaniye Hikmeti Mutaaliye*, Belağı Mubin Yayınları, 1390, sayı 26-27, s.69

nefsindeki reziletlerdir. Bu reziletler dünyada günah olarak kendisini göstermektedir ve eğer insanların reziletleri olmasaydı ne ateş olurdu ve ne de cehennem.⁵¹⁹ Sadrâ, bu açıklamayı temel alarak şu sonuca varmaktadır; "Bunu iyi bil ki cehenneme giren herkes azap görmeyecektir. Zira cehennemin melekleri ve bekçileri için ateş, lezzet vericidir. İnsanın bedenindeki azalar da ateşte yanmaktan lezzet almaktadırlar. Zira Tanrı, onları nefsin acı çekmesi için yakmaktadır ve onlar Tanrı'ya itaat etmektedirler. Nefs bunu istemese de beden onun acı ve ızdırap çekmesi için çaba göstermektedir."⁵²⁰

Sadrâ, cehennemin kaynağını ruhtaki rezilet sıfatları olarak tasavvur ettiği için cehenneme açılan yedi kapının insanın varlığından açıldığını ve o kapıların beş duyu organı ile hayal ve vehm kabiliyetlerinin olduğunu ve bu kapıların insanı hem cehenneme hemde cennete götürebileceğini irfanî bir bakışla anlatmış ve buna Kur'an-ı Kerim'den deliller sunmuştur.⁵²¹ Ona göre, bu yedi kapı (görme, işitme, duyma, tatma, koklama, dokunma, hayal ve vehm) ya aklın emrinde Allah'a ve Resulüne itaat ederler ve bu vesile ile cennete girerler ya da akıl ile muhalefet ederek Allah'a ve Resulüne karşı gelirler ve cehenneme girerler. Bu kapılar cennet ve cehennem arasında ortaktır. Öyleki bir tarafa açılınca diğer taraf kapanmaktadır ve her kapıdan nefsanî sıfatları o kapıya yakın olanlar girmektedirler.⁵²² Aynı bakış açısı ile Sadrâ, Zakkum ağacını insanın dünyadaki tabiatı olarak ele alır ve bu ağacın kökü batıl inançlar ve kötü huylara dayanmaktadır, meyvesi ise hak yoldan sapan insanların heva ve hevesleri, değersiz arzularıdır ki karınlarını dünyevî şehvetlerle doldurmuş ve bu vesile ile karınlarında ateşin alevlenmesine sebep olmuşlardır.⁵²³

Cehennemi insan nefsinin dışında bir mekân olarak kabul etmeyen Sadrâ, Kur'an'da geçen ondokuz cehennem zebanisini de insanın varlığındaki kuvvetler olarak tevil etmektedir. "Cehennem ehline azap etmekle sorumlu olan bu bekçiler aslında insanın dünyadan getirdiği ve onlarla Allah'a isyan ettiği beş zahirî duyu organı, beş batinî duyu hissi, iki idrak (şehvet ve gazap) ve yedi tane bitkisel yapısının özellikleri (beslenme, büyüme, çoğalma, hazm etme, cezbe etme, tutma ve çıkarma) olarak beyan

⁵¹⁹ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.9 s.346

⁵²⁰ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, terc. Hacevi, c.4/2, s.392

⁵²¹ Molla Sadra, *Şevahid-ul rububiyye fi menahic-il sulukiyye*, s.303

⁵²² Molla Sadra, *Mefatih-ul Gayb*, s.670

⁵²³ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, terc. Hacevi, c.4/2, s.377

etmiştir. Bu kuvveler, ateşi körüklemeye insanın şehvetinden kaynaklanmaktadır. Aslında bunlar dünyada da ateş bekçileri olarak görev yapmakta ve sahiplerine azap çektirmekteydiler. Fakat insan bunun farkında değildi öldükten sonra ahirette ortaya çıktı.⁵²⁴

b) Cehennemın Mekânı

Molla Sadrâ'nın cehennem hakkında ele aldığı teodisede mekân büyük önem arz etmektedir. Bunun nedeni, cehennemın mekâna sahip olması demek zatında onun bağımsız bir mevcut olması anlamına gelecektir. Bu düşüncüyü çürütmek için "varlık âlemini hissî, misalî ve aklî olmak üzere üç kısma ayıran Sadrâ her âlemin ayrı cehennemi olduğunu ve varlık seviyesi yükseldikçe azabın şiddetinin de ona göre arttığını açıklamıştır.⁵²⁵ Bu doğrultuda cehennemın nerede olduğu konusu onun hissî âlemdeki mekânı ile ilgilidir. Sadrâ bu konuya şöyle açıklama getirmiştir. "Ancak, cennet ve cehennemın mekânı hakkında şunu söylemek gerekir ki, cisim âleminde onlar için bir mekân yoktur. Zira bu âlem beş duyu organı ile hissedilen dünya âlemidir ve cennet ile cehennem yapı olarak ahiret âlemine aittir. Fakat bu cisim âleminin batını aşikâr olduğu zaman cennet ve cehennemın nerede olduğu belli olacak ve herkes kendi batınını açıkça görecektir. Zira defalarca söylediğimiz gibi ahiret bu dünyanın batınında gizlidir biz sadece onların bu dünyadaki nişanelerini görebiliriz"⁵²⁶ Ancak ahirette bütün maddî perdeler kenara çekilince cehennemın salt ruhanî bir mekan olmadığı ve dünyanın birçok özelliğini taşıdığını, sanki bu dünyayı zorla ahirete taşıdıklarını görürüz ve cehennemde olanlar dünya da yaptıklarını ve bütün günahların batınını orada görürler ve istemeden onları tercih ederler aslında orada aşikâr olan kendi batınlarında gizli olan cehennemdir.⁵²⁷

İnsan cehennemi bedeninde taşıyarak ahirete götürür öyleki insan dünyada işlediği ameller tekrarlandıkça ruhuna hâkim olur ve sabit bir özellik (meleke) haline gelir, bu özellikler dünya da görülme de ahirette aşikâr olacaktır. Hissedilen azap ve

⁵²⁴ Molla Sadra, **Mefatih-ul Gayb**, s.672

⁵²⁵ Şerbiyani, Resuli, agm., s.137

⁵²⁶ Molla Sadra, **Şevahid-ul rububiyye fi menahic-il sulukiyye**, s.300

⁵²⁷ Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, terc. Hacevi, c.4/2, s.385

acılar ise o melekelerin zuhur etmesidir.⁵²⁸ "Daha önce öğrendiğin gibi müminin cenneti ve kâfirin cehennemi kendi ruhlarının dışında değildir"⁵²⁹

Sadrâ cehennemin insan varlığında hangi nefse ait olduğuna değinmeden de geçmemiştir. Ona göre insanda bulunan nefsi natıka asla günaha yaklaşmaz. O İlahî marifeti taşıyan ve kötülüklerden uzak duran nefstir. Ancak hayvanî nefis, nefsi natıkanın bineği gibidir ve ona itaat etmek mecburiyetindedir. Günah işlediği yerler aslında natık nefsin sözünden çıktığı yerlerdir ve dünyada natık nefsin görevi hayvanî nefsi terbiye etmektir. Bu vesile ile İlahî fitratı varlığında ihya eder. Fakat eğer hayvanî nefis bu yolda natık nefse itaat etmezse o zaman bütün azap ve acıların kaynağı olur. Bu misal dünyada bir hayvanın binicisinin emrine itaat etmediği zaman kırbaça yemesine benzer.⁵³⁰

Her âlemin kendine has acısı ve derdi vardır. Bu acılar ne beden ve ne de azalarıdır. Bütün âlemlerde (maddî, misalî, aklî) dertleri hisseden nefstir bu yüzden maddî âlemde nefsin bedenle irtibatı zayıflayınca acı hissi de yok olur. Uykudaki insan bedeninde acı olmasına rağmen onu hissetmez ya da uykuda gördüğü bir kâbus veya acı bedeninde olmamasına rağmen onu hisseder. Bu da demek oluyor ki acı çeken ruhun kendisidir ve kıyamette bu acı daha şeffaf bir şekilde kendisini gösterecektir.⁵³¹

Sonuç olarak cehennemin madde âleminde belirlenmiş bir yerinin olmadığını ama misal ve kıyamet âleminde her insanın ruhundaki nefsanî reziletlerin ortaya çıkması ile kendisine ait cehenneminde şekilleneceği beyan edilmiştir.⁵³² Bu görüşe teyit olarak peygamberden nakl edilen şu rivayeti getirmiştir: "Resulullah bir gün mescitte otururken bir şeyin yüksekte düşmesi gibi bir ses geldi. Resulullah sordu bu sesin ne olduğunu biliyor musunuz? Ashap, Allah ve Resulü daha iyi bilir dediler. Resulullah, bu ses yetmiş yıl önce cehenneme atılan bir taşın cehennemin dibine düşme sesidir diye buyurdu. O anda Medinede yetmiş yaşındaki bir münafığın öldüğü anlaşıldı.⁵³³

⁵²⁸Molla Sadra, **Mefatih-ul Gayb**, s.435 ve Molla Sadra, **Şevahid-ul rububiyye fi menahic-il sulukiyye**, s.288

⁵²⁹Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, terc. Hacevi, c.4/2, s.355

⁵³⁰Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, terc. Hacevi, c.4/2, s.392

⁵³¹Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, terc. Hacevi, c.4/2, s.394

⁵³²Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, terc., Hacevi, c.4/2, s.369

⁵³³Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, terc., Hacevi, c.4/2, s.388

c) Cehennemin Yaratılış Sebebi ve Teodise

Bu konuda öncelikle Sadrâ'nın insana bakışı çok önemlidir. Zira insan bu dünyaya tekâmüle erişmek için gelir ve burada nefsanî faziletlerini kazanarak bununla birlikte reziletlerden uzak durarak varlık mertebesini tamamlar ve bu vesileyle ahirete kâmil olarak gider. Bu yolda tembellik eden veya istenilen kemale ulaşamayanlar bu eksikliği varlıklarında idrak ederler ve başka bir yerde bu eksiklik giderilene kadar zorluk ve sıkıntı çekerler.

Sadrâ, cehennemin kötü ve kötülük olmadığı ve aslında insanın eksikliğinin giderildiği yer olarak tanımlandığı teodisesi cevheri hareket ilkesi doğrultusunda daha açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda birkaç farklı teodiseyi şu şekilde açıklayabiliriz.

1-Cehennem Dünyadaki Günahların Ahiretteki Görünümüdür

Allah'ın mutlak rahmet sahibi olması günahların doğal eserleri olan ateş ve yakıcılığı ortadan kaldırması gerektiğini ispatlamaz. Dünya da elini ateşe atan kimsenin eli doğal olarak yanacaktır. Bu maddî olarak gerçekleşecektir. Yetim malı yiyenin eli de yanacaktır. Ancak bu olay bu dünyada gerçekleşmeyecektir. Bu olayın gerçekleşmesi madde âleminde değil de ahiret âleminde olacaktır. Buna varlık âleminin doğal ve kaçınılmaz kanunları olarak "ayniyyet" ya da bütünlük ilkesi diyebiliriz. Çünkü ahiretteki azap dünya daki günahın ta kendisidir ve maddî perdeler kenara itilince ortaya çıkmıştır. Başka bir deyimle azap ahirette zahir olmuştur hadis olmamıştır.⁵³⁴

Sadrâ, cehennem düşüncesinde Allah'ı suçlamayı yersiz bulur. Çünkü dünya ve ahiret lazım ve melzumdur. Buna göre, dünyada yapılan her şeyin aynısı farklı âlemdeki yapısı ile geri iade edilmektedir.⁵³⁵ Başka bir örneklendirmeye söylemek istersek, azap günahın gölgesi gibidir ve günah olduğu zaman acı ve ızdırap kaçınılmaz olacaktır,

⁵³⁴ Rızai, Mehran, **Çegunegiye Tahakkuk Azap der Nazari Molla Sadra ve Sazgariye an ba Mebaniye Hikmeti Mutaaliye**, Belâğî Mubin Yayınları,1390,sayı 26-27,s.65

⁵³⁵ Şerbiyani, Resuli, agm, s.140

hatta verilen sevap bile Allah'ın o güzel amelden fayda sağladığından değildir. Yani sevap ve azap amellerin meyveleridir ve insan yaptığıının karşılığını alır.⁵³⁶

2-Cehennem Yoklukların İdrakıdır.

İnsan ruhu varlığındaki yetkinlikleri idrak ettiği gibi yoklukları da idrak etmektedir buna ıstılahta uyumsuz idrak (idrak-i münafî) denmektedir. Beden kendi tabiatına uyumlu olan ve sahip olması gereken kemali sıfatları idrak etmekle lezzet alır ve eksiklikleri, noksanlıkları idrak etmekle de acı ve ızdırap çeker. Bu konu cehennem azabı için de geçerlidir. Cehennem eksiklik ve noksanlık diyarıdır ve insanın ruhunda olması gereken kemal sıfatlarının olmayışı, o sıfatları kazanmak için fırsatların kaçırılmış olması, insana pişmanlık ve hasret vesilesi olur. Bu bakış açısı ile cehennem kavramının kötü ve kötülük kavramı ile örtüştüğünü görmekteyiz. Nasıl diye sorulursa, her ikisi de yokluk ve eksiklik anlamına geldiğinden yaratıcıya ihtiyaç duymamaktadırlar. Sadece cehennemin ahiret âlemindeki zuhuru farklıdır. Sadrâ, ince bir bakış ile cehennem azabını dünyadaki acı ile özdeşletirmiş ve dünyadaki acıların yokuktan kaynaklandığını ifade eder. Bedenden bir parçanın kopması ile yokluk oluştuğunu ve bu yokluğu ruhun hissetmesiyle acı çektiğini belirterek aynı şekilde cehennemin de ruhtaki yoklukları hissettirerek bundan büyük ızdırap duyulduğunu beyan etmiştir. Bazıları yoklukların (bedende bir parçanın kopmasını) huzurî ilimle idrak edildiğini ve idrakın varlık olduğunu iddia ederek acıların varlık olduğunu ileri sürmüşlerdir. Oysa bu yorum filozofun bakış açısıyla hata sayılmaktadır. Zira huzurî ilim varlık olsa bile kötülük değildir. Asıl kötülük olan idrakın kaynağı olan yokluktur, ruh da bu yokluğu hissetmektedir. Sonuç olarak; bedendeki ağrılar huzurî idraktır ve kaynağı yokluktur. Neticede bu idrakları kötülük saymak yanlıştır.⁵³⁷

3-Cehennem Tekâmülün Sebebidir

İnsan misal (idea) âleminde tümel olduğu için bütün yetkinliklere sahiptir. Çünkü Tanrı'nın sıfatları o insanda fiiliyete dönüşmüştür. Dünyadaki tikel insanlar o yetkinliklerden varlık kapasiteleri miktarınca bir kısmını almışlardır.⁵³⁸ Bu konuyu

⁵³⁶ Molla Sadra, *Şevahid-ul rububiyye fi menahic-il sulukiyye*, s.302

⁵³⁷ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.9, s.384

⁵³⁸ Molla Sadra, *Şevahid-ul rububiyye fi menahic-il sulukiyye*, s.302

nazara alarak tekâmül seviyesine erişmeyen insanlar cevheri hareketin devamı olarak cehennemde o tekâmüle erişebilirler. Sadrâ konuyu dini bakıştan ziyade tekvini olarak ele almıştır. Bunun anlamı; Tanrı'nın azap konusunda intikam peşinde olmadığı, O'nun böyle bir şeye ihtiyaç duymaması demektir. Bu durumda ahiretin yaratılış hedefi intikam almaktan ziyade insanların tekâmüle erişmesi ile yaratılış hedefine ulaşması olacaktır. Filozofumuza göre, insanların cevheri hareketleri bu dünyada başlar ve ahirette cennet ile sonuçlanır bu durumda cennet asıl hedef ve cehennem bu hedefe ulaşmak için tabi olan veya gölge bir mekândır. Oraya tekâmüle ermemiş insanlar gereken yektinliğe erişmek için girerler. Bu durumda eğer bütün insanlar Tanrı'ya itaat ile tekâmüle erişseydiler asla cehennem yaratılmazdı.⁵³⁹

Sadrâ bu konuyu irfanî bir çerçeveden açıklar ve olayı bir yayın gerildiği zaman birbirine yaklaşan iki ucuna benzetir. İnsan ilk olarak yayın alt ucuyla varlık âlemine adım atar Tanrı'dan başlayan bu yolculuk üst uç olan tekâmüle doğru yükselmeye başlar ve en son tekâmül noktasına gelince, yani başladığı nokta olan Tanrı'ya ulaşınca yolculuk biter ve eğer bu tekâmüle dünyada erişemezse eksik kısmını ahirette cehennem telafi eder.⁵⁴⁰ Sadrâ'ya göre tekâmül yolculuğunun son noktası cennet ya da cehennemdir. Filozof cehennemi Tanrı'nın bir inayeti ve lütfu olarak görür zira orada eksikler tamamlanır ve layık olduğu tekâmüle ulaşır. İlahî inayette insanların tekâmüle ermesine engel olmak caiz değildir. Öyleyse varlıkları kemale erdirmek Onun için bir zaruret ve gerekliliktir.⁵⁴¹ Bu durumda cehennem kötü olmaktan çıkıp insanı hedefine ulaştırıram mukaddes bir vesile konumuna yükselecektir.

4-Cehennem Hastalıkların İyileşmesinde Son Çaredir

Cehennem dünyada işlenen suçların yansımasıdır. İnsanlar yaptıkları hataların cezasını çekmek zorundadır. Ancak genel olarak bakıldığında zaman üç çeşit ceza şekli tasavvur edilebilir. İlk olarak intikam alma niyeti ile cezalandırmak. Burada cezalandırmadan hedef ıslah etmek değildir aksine içindeki kin ve nefreti sakinleştirmek içindir. İkinci olarak; bir hâkimin mahkûmu cezalandırması gibi adaleti sağlamak için ve yapılan haksızlığı engellemek için yapılan cezalandırma şeklidir. Üçüncü olarak bir

⁵³⁹ Şerbiyani, Resuli, agm., s.134

⁵⁴⁰ Rızai, Mehran, agm., s.77

⁵⁴¹ Şerbiyani, Resuli, agm., s.133

doktorun hastasının kaybolan sağlığını kazanması için iyileştirmek için onu acı çekeceği şekilde tedavi etmesidir. Ariflerin görüşüne göre Cehennem bu üç kısımdan sonuncusu gibidir. Yani hastanın şifa bulması ve hastalıklarının iyileşmesi için yapılan acı verici ama iyileştirici bir yöntemdir.⁵⁴²

Bu dünyada nefsanî hastalıklara kapılan kimseler bu hastalıklarını iyileştirmeyene kadar cennete giremezler. Bu yüzden Sadrâ cehennem azabının, insan ruhundaki hastalıkların temizlenmesinde ve günahların etkisinin ortadan kalkarak cehennemden kurtulup cennete girmesinde ilaç tedavisi görevini gördüğünü beyan etmiştir. Öyle ki Tanrı, cehennemi büyük günahların tedavisinde son çare olarak belirlemiş, fasık olan müminleri tekrar Tanrı'nın rahmetine kavuşsunlar diye temizleyerek cennetine yerleştirmektedir. Bu yüzden ateş en son ilaçtır sözü kullanılmıştır.⁵⁴³ Buna benzer bir düşünce İbn Arabî'de de vardır. O, cehennemi rahmet vesilesi olarak görerek şöyle söylemektedir; "Cehennem şiddetli hastaların şifa bulduğu yerdir ve dünyada eğer bir yara iyileşmezse o yarayı iyileştirmek için ateşle dağlarlar ve büyük günahlarda o yaralar gibi cehennem ateşi ile iyileşir"⁵⁴⁴

5-Cennet Aslî ve Cehennem Arızîdir

İnsan bedeninde sağlık, hayat, huzur asıl olandır. Ağrı, ölüm, huzursuluk ise arızîdir. Vicdanî olarak bakıldığında zaman asıl olan şeyler için neden aranmaz. Fakat hastalık, ağrı ve ölüm gibi olaylarda neden aranmaktadır. Bu yüzden sağlık ve hayat iyilik, hastalık, ölüm ve acılar kötülük sayılmaktadır. Bu iki kısım arasında cennetin iyileri ve cehennemin kötülükleri içerdiğini görmekteyiz. Bu yüzden Cennet mutluluk diyarı olduğu için asıl, fakat cehennem acı ve dert diyarı olduğu için arızî olandır. Sadrâ bu konuyu şöyle işlemektedir "Azap ehli o kimselerdir ki ruhları cennete girme kabiliyetine sahip olduğu halde bu kabiliyet günahlar sebebi ile ellerinden alınmıştır. Bu kimseler mizacı bozularak bedenindeki dengelerin bozulduğu kimselere benzer. Bunlar kendi mizaçlarını ve bedeninin dengesini bulana kadar acı ve ızdırap çekerler. Cehenneme giren insanların durumu da böyledir. Dünyadaki kötü amellerinin ruhundaki asıl olan dengeleri bozması sonucunda bir müddet cehennemde kalır ve bu mizaç ve denge

⁵⁴² Rizai, Mehran, agm, s.66

⁵⁴³ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.9 s.346

⁵⁴⁴ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, terc., Hacevi, c.4/2 ,s.366

oluşunca asıl mekânı olan cennete girerler.⁵⁴⁵ Bu açıklamaya göre cehennem asıl ve zatî olmadığı için kalınacak yer değildir. Aslında cehennem Tanrı'nın gazabının bir suretidir ve gazap rahmet karşısında geçici olduğundan arızî sayılmaktadır. Başka bir deyimle, İlahî rahmet bütün varlıkları kapsamıştır ve gazap cüz'î ve nadir olarak ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden iyilikler Tanrı'dan zatî olarak sadır olurlar, kötülükler ise arızî olarak hayrın gereğidir. Sonuçta cehennem cennetin yanında arızî sayılmaktadır.⁵⁴⁶

6-Cehennem İlahî Fıtrata Geri Dönüştür

İnsan dünyaya ilk geldiği zaman tertemiz bir fıtrat üzere doğar. Fakat zamanla günahlar onu bu fıtrattan kopararak ikinci bir fıtrat kazanmasına neden olur. İnsan, ilk fıtrat her ne kadar yok olmasa da ikinci fıtratın gölgesinde kalır. Onun, cennete girmek için fazlalıkları atarak ilk fıtrata dönmesi gerekmektedir. Bu fıtratın en belirgin özelliği zatî olarak Tanrı'ya kavuşma ve O'na ulaşma arzusu içindedir. İnsan eğer bu arzuyu içinde taşırsa Tanrı'da ona zatî olarak ulaşmayı sever ve rahmetine alır (cennetine alır). Ancak eğer insan Tanrı'ya ulaşmayı arzu etmezse, bu demektir ki fıtratı değişerek ikinci bir fıtrat kazanmıştır. Bu durumda Tanrı'da ona ulaşmayı sevmez. Bu da onun bir müddet azaba çarptırılmasına neden olur. Bu azap onun ikinci fıtratını ortadan kaldırarak tekrar birinci fıtrata dönmesine sebep olur⁵⁴⁷

Sadrâ, bu doğrultuda cehennemin kötülük olmadığını şöyle açıklar "Yaratılışın hedefi kemale ulaşmaktır ve cehennem İlahî fıtrattan uzaklaşanların o fıtrata geri dönmesini sağlayan şeydir. Öyleyse cehennemdeki azap bile rahmet vesilesidir.⁵⁴⁸ Yani insan ruhundaki eğrilik, eksiklik ve sapmaların, bunla birlikte ilim ve amel alanındaki eksikliklerin telafi edildiği yerdir. Tanrı'nın "Cabbar" (telafi eden) sıfatı orada zuhur etmiştir ve insanlar heva ve heveslerindeki hatalar ile Tanrı'nın gazabına çarptırılmış ve varlıklarında şekillenen azabı tatmaktadırlar.⁵⁴⁹

Sonuç olarak Molla Sadrâ, varlığın asıllığı, cevheri hareket ve varlığın mertebeleri ilkelerini esas alarak, cehennemin dünya daki kötülükler gibi yokluk olduğunu, insan

⁵⁴⁵ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, terc., Hacevi, c.4/2, s.367

⁵⁴⁶ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.9, s.345

⁵⁴⁷ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, terc. Hacevi, c.4/2, s.398

⁵⁴⁸ Nezaketi Aliasğari, *Mehiyeti, Tebyin Mahiyeti Beheşt ve Cehennem ez Didgah Molla Sadra ve İbn Arabi*, Pejuheşname Kelam Dergisi,1397,sayı 8,s. 87

⁵⁴⁹ Molla Sadra, *el- Arşîyye*, Mevla Yayınları,1361, Tahran, s.276

varlığındaki eksiklik ve reziletlerin kıyamette şekillenmesi olduğunu ifade eder ve cehennemin bu eksiklikleri gidermek için arızî olarak gerekli olduğunu belirtir.

3.3.2. Ebedîlik (Hulud) Tartışması

Kötülük probleminde, cehennem azabının sonuçlanması durumunda onun yapıcı yönleri olarak iyileştirme, eksikleri tamamlama veya öz fitratına geri dönme gibi faydalar düşünülebileceği için teodise yapılabilir. Fakat cehennemin ebedî olması durumunda cehennem için kötülük ve azap dışında hiçbir yapıcı yön tasavvur edilemediğinden teodise yapılamaz. Bu doğrultuda ebedî azabın kabul edilmesi durumunda İlahî adalet ile nasıl uyduğu ebedî azabı kabul edenler ve etmeyenler açısından bu konuda Molla Sadrâ'nın çözüm yolu ve teodisesi tartışma konusudur.

Ebedîlik kavramı birçok insan için tasavvuru güç bir kavramdır. Zira insan yaşadığı maddî âlemde hiçbir zaman sınırsızlık ve ebedîlik kavramını tecrübe etmemiştir. Bu yüzden hayatta karşılaştığı bütün zorluk ve sıkıntıları bir gün biter ümidi ile tahammülü kolay hale getirmektedir. Ancak öldükten sonra hareket sukuna dönüşeceği için oradaki hayata subut ve sonsuzluk kavramı hakim olacaktır.

Dinî literatürde açıkça bazı insanların cehennemde hiç bitmeyecek bir azaba çarptırılacakları haberi yer almaktadır. Bu konuyu kabul eden kimseler ona uygun teodise geliştirseler de tasavvuru bazı düşünürler için zor olsa gerek ki ebedî azabın mümkün olamayacağını ve İlahî rahmetin böyle bir şeye izin veremeyeceğini delilleri ile iddia ederek, ebedîliği sonsuzluk yerine uzun süre olarak yorumlamışlardır. Bu doğrultuda filozofumuz cehennemin edebiliğinin inkâr edilemez olduğunu ancak her ebedîliğin azap çekmek anlamında olmadığını aklî ve naklî deliller çerçevesinde teodise yöntemi olarak seçmiş ve ortak noktayı bulmaya çalışmıştır. Bu alanda kavram incelemesi konunun anlaşılması açısından faydalı olacaktır.

a) Sözlük Anlamı:

Arapça karşılığı "hulud" olan ebedîlik kavramı "خ ل د" kökünden türemiştir. Anlam olarak "devam, beka,⁵⁵⁰subut, kalıcılık⁵⁵¹, uzun süre beklemek,⁵⁵²devamlılık,⁵⁵³

⁵⁵⁰ İbn Menzur, age., c.3 s.164

ölümsüzlük ve sükûnet bulmak⁵⁵⁴ anlamlarına gelmektedir. Kelamî akımlardan olan Mutezile, hulud kelimesini "subut ve kalıcılık" olarak almış, Eş'ariler ise "uzun süre" diye tefsir etmişlerdir. Bu durumda Mutezile hiç bitmeyecek ve değişmeyecek hal ve durum olarak tanımlarken Eş'ariler, bir süre sonra bitecek zaman olarak algılamışlardır.⁵⁵⁵ Fahrettin Razî, Eş'arilerin sözünü teyit ederek kavramı "uzun süre" anlamında alarak daimîlik yani ebedîlik anlamının çıkartılamayacağını açıkça ifade eder.⁵⁵⁶ İbn Sînâ, ebedîlik kavramını hem cennet ve hem de cehennem için aynı anlama geldiğini ve cennette ebedî nimetlere sahip olan insanlar olduğu gibi cehennemde de aynı şekilde ebedî azaba çarptırılacak insanlar olduğunu Sahih-i Müslim'den nakl ettiği bir rivayet üzerinden açıklamıştır. Aynı kitapta Kıyamet günü ölümün bir koyun gibi getirileceğini ve cennet ile cehennem ehlinin gözleri önünde kesileceğini, bu olayın cennet ehli için sevinç vesilesi ve cehennem ehli için hüznün vesilesi olacağını, dolaylı olarak "hulud" kelimesinin ebedîlik anlamında olduğunu kabul ettiğini belirtmiştir.⁵⁵⁷

b) İstiahlâhî Tanımı

Kur'an-ı Kerim'de 87 defa çeşitli kalıplarda tekrarlanan bu kavram; kıyamet⁵⁵⁸ cennet⁵⁵⁹ ve cehennem⁵⁶⁰ olan ayetlerde üç şekilde kullanılmıştır. Ayetlerin ortak olarak anlatmak istedikleri şey; ebedîliğin var olduğu hem iyilik hem de kötülük ehlinin ebedî olarak yaşayacakları yönündedir. Bu doğrultuda gelen şu rivayetlere işaret edebiliriz "(Amellerinizle) ya ebedî cenneti kazanırsınız ya da ebedî cehennemi",⁵⁶¹ "Bazı günahların cezası ebedî ateştir."⁵⁶² "Ebedî cehennem sadece kâfirlere aittir"⁵⁶³ gibi aynı anlamı taşıyan birçok rivayet bu konuya örnek gösterilebilir.

⁵⁵¹ Mustefevi, Hasan, **El-Tahkik fi Kelimat-ul Kur'an-ul Kerim**, Bongahı tercüme, Tahran,1360 h.c.3 s.97

⁵⁵² Tureyhi, age., c.3 s.44

⁵⁵³ Rağıb, isfehani, age., s.291

⁵⁵⁴ Mehیار, Rıza, **Ferheng Ebcedi**, Kayak cd, s.31

⁵⁵⁵ Muti, Hüseyin, **Hulud Der Azap**, Endişeyi Novin Dini Dergisi, 1387, sayı 15, s.99

⁵⁵⁶ Muhammed bin ömer, Fahrettin Razi, **Mefatih-ul Gayb (Tefisir Kebir)**, Dar-ul ihya, Beyrut,1420,c.27 s.64

⁵⁵⁷ İbn Sina, **El-Ezheviyyeti fi-l Mead**, Şems Tebrizi, Tahran,1382,s.47

⁵⁵⁸ Taha 101,Furkan 69

⁵⁵⁹ Bakara 82,Araf 42,Yunus 26,Hud 23 ve 108,Ankebut 58,Zümer 73,Ahkaf 14 ve...

⁵⁶⁰ Bakara 29, 81, 217, 257 ve 275,A'li imran 216,En'am 128,Araf 36, Tövbe 17,Yunus 27, R'ad 5

⁵⁶¹ Baha-ud Din, Horremşahi, **Peyam-ı Peyamber**, Münferid Yayınları, Tahran,1376,s.87

⁵⁶² Şeyh Saduk, **Sevab-ul Amal**, Dar-ul Razi yayınları, Kum,1406,s. 517

⁵⁶³ Seyyit Muhammet Ali Hasan'ı, **İtikadat-ı Şeyh Saduk**, İslamiyye, Tahran,1371, s.97

Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki; ebediliğin tartışma noktası insan ruhunun ebedî olması değildir. Zira ruhu kabul eden herkes onun kalıcı olduğunu da kabul etmektedir. Yine aynı şekilde cennette müminlerin nimetler içinde ebedî yaşamaları da İlahî rahmete uygun olduğu için söz konusu olmamıştır. Burada asıl tartışma konusu olan ve Molla Sadrâ'nın büyük problem⁵⁶⁴ diye adlandırdığı nokta, cehennemin sonsuz olarak bazıları için azap ve işkence mekânı olup olmadığıdır.

İlk olarak cehennemin ebedî olamayacağını ve sınırsız kötülüğün hiçbir açıklamasının yapılamayacağını savunarak İlahî adalete yakıştıramayan kimselere İslam düşünce dünyasında olduğu gibi Batı dünyasından da örnekler vermek mümkündür. Bertrand Russell'in "(ebedî cehennemin) hiçbir akıllı insanca uygun olmaması",⁵⁶⁵ John S. Mill'in "Kötülüğün korkunç görüntüsü",⁵⁶⁶ Hick'in "Cehennem lânetinin sonsuz oluşu hiçbir şekilde yapıcı ve fonksiyonel amaca hizmet etmemektedir"⁵⁶⁷ gibi sözleri örnek verilebilir. Konu akışında şunu belirtmeliyiz ki hem ebedî azabı kabul edenler ve hem de reddedenler açısından bu çabalar birer teodise yöntemi olarak algılanmalıdır. Bu bağlamda her iki taraf seçtikleri görüşün İlahî adalatle çakışmadığını savunmaktadırlar. İlk olarak;

1- Cehennemde Ebedî Azabı Reddenlerin Delilleri

1) İlahî Rahmete Aykırı Oluşu

İbn Arabî, Futuhat-ı Mekkiye kitabında konuya şöyle bir delil getirmiştir; Hem cennet ve hem de cehennem sonunda abad olacaktır. Tanrı'nın rahmeti gazabının önüne geçecektir. Bu rahmet öyle kapsayıcı olacaktır ki cehennemi ve orada azap görenleri bile içine alacaktır. Zira o şefkatlilerin en şefkatlisidir. İbn Arabî devamında; kendisini örnek göstererek bir insan olarak kendi içimizde ebedî azabı kabul edemeyiz ve bir müddet sonra acıyarak azabı bitiririz nasıl olurda Tanrı bu kapsayıcı rahmeti ile ebedî azap edebilir. Hiç şüphesiz O, kendi kullarına bizden daha merhametlidir.⁵⁶⁸

⁵⁶⁴ Molla Sadra, *Şevahid-ul Rububiyye fi menahic-il sulukiyye*, s.313

⁵⁶⁵ Bertrand Russell, *Why I Am Not a Christian?* New York, Simon Schuster, 1957, s.17 aktaran Manafov, age, s.37

⁵⁶⁶ John Stuart Mill, *Three Essays on Religion*, London, Longmans, Green 1943, s. 114. Aktaran Manafov, age, s. 37

⁵⁶⁷ Manafov, age, s.37

⁵⁶⁸ Muhyiddin ibn Arabi, *Futuhat-ul Mekkiye*, Dar-ı Sadır, Beyrut,1305, c.3, s.25

Bazıları Tanrı'nın subuti sıfatlarının hem dünyada ve hem de ahirette var olduğunu ve her iki âlemde de eserlerinin görüleceğini öne sürerler. Rahman sıfatının dünyada kâfirleri, müşrikleri, münafıkları kapsadığı gibi kıyamette de kapsayacağını fakat rahim sıfatının sadece müminlere özel olduğunu, dünya da İlahî ve manevî nimetlerden sadece müminlerin faydalandığı gibi kıyamette de bazı nimetleri sadece müminlerin tadabileceğini ileri sürmüşlerdir. Bu delile göre kâfirlerin ebedî azap görmesi demek Tanrı'nın onlara ait olan Rahman sıfatının iptal olaması anlamına geldiği için azabın mutlaka bir gün bitmesi gerektiğini savunmaktadırlar.⁵⁶⁹

Hadisi şerifte; "Hem cennet ehli ve hem de cehennem ehli Tanrı'nın avcundadırlar. Bazıları azap çekerler ve bu bir şeyi değiştirmez. Bunun yanında bazıları da cennette nimetlerden faydalanırlar ve bu da bir şeyi değiştirmez. Zira O'nun için her iki tarafta Tanrı'nın rahmetine doğru gitmektedir"⁵⁷⁰ diye açıklama yaparken eninde sonunda cehennem ehlide cennet ehli gibi nimete ulaşacaklardır mesajını vermektedir.

2)Şefaath Kurtuluş Yoludur

Tanrı'nın bağışlama sıfatını farklı bir şekilde ele alan delillerden birisi de insanın yaratılışı ile ilgilidir. Zira irfanî bir bakış ile Sadrâ şöyle söyler: Allah insanı mecburî irade sahibi olarak yarattı ve insan istemese de bütün fiil ve eylemlerinde irade sahibidir. Bu yüzden bazen seçtiği yolda hata yapabilir ve günah işleyebilir. Nasıl olurda Tanrı kullarına ebedî olarak azap eder? Oysa O'nun ne insanın ibadetine ihtiyacı vardır ve ne de insanın yaptığı hatalar ve günahlar O'na zarar verebilir. Bu durumda ebedî azap mümkün değildir zira hadisi şerifte; "Günahkârlara en son şefaath edecek olan kimse Tanrı'nın kendisidir" diye buyurmaktadır.⁵⁷¹ Bu cümlelere benzer açıklamaları İbn Arabî'de de görmek mümkündür. O, sahîh hadise dayandırarak Tanrı'nın kullarına şöyle söylediğini nakleder "Ey kullarım Tanrı sizi misafir etmektedir ve o misafirlerine merhametle ve şefkatle davranmaktadır. Her ne kadar bir müddet ateşe girse de kulunu saadete kavuşturacaktır"⁵⁷²

⁵⁶⁹ Seyyit Cafer Seccadi, *Ferheng-i İstilahat Felsefi Molla Sadra*, Vezaret-i Ferheng, Tahran,1379, s.231

⁵⁷⁰ Muhyiddin ibn Arabi, *Futuhât-ul Mekkiyye*, Dar-ı Sadır, Beyrut,1305,c3,s.465

⁵⁷¹ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.9 s.353

⁵⁷² Muhyiddin ibn Arabi, *Futuhât-ul Mekkiyye*, c.3, s,25

Dâvûd-i Kayserî (1260-1350), Fusus-ul Hikem'e yazdığı şerhte bütün insanların hatta kâfirlerin bile ebedî azap görmeyeceklerini ve hamamların ocaklarını yakan kimseler gibi bir müddet ateşte kaldıktan sonra şefa'at edenlerin şefaati ile çıkacaklarını ve eğer şefa'at edilmezlerse Allah'ın en son onlara şefa'at edeceğini, cehennem ateşinin sönerek içinde jarjir bitkisinin yeşereceğini, neticede cehennem boşalarak herkesin kurtulacağını belirtmektedir.⁵⁷³

3) Gerçek Olmayan (Yapmacık) Tabiat Kalıcı Değildir

Her varlığın ulaşması gereken bir yaratılış hedefi vardır ve eninde sonunda o hedefe ulaşacaktır. Hedefe ulaşmaya engel olan her şey bir gün gelecek yok olacaktır. İnsan kâfir bile olsa insanın tabiatı iman ile yoğurulmuştur ve yaratılıştan önceki âlemde Tanrı'nın rububiyyetine ikrar ve iman etmiştir.⁵⁷⁴ Bunu esas alarak; dünyada karşısına çıkan engelleri aşamayan kimseler cehennemde bir müddet kalarak o zatlarına geri dönecek ve hedeflerine ulaşacaklardır. Sadrâ buna benzer açıklamasında; Tanrı'nın yarattığı varlıkların zatında gizli olan kuvve halindeki iyiliklerin kalıcı olduğunu ve hiçbir zaman yok olmayacağını ve bir gün bu iyiliklerin fiiliyete dönüşeceğini vurgulamaktadır.⁵⁷⁵ Yani insanlar içinde durum böyledir, onlar kaybettikleri bu iyilik ve yetkinliği bulana kadar çaba göstereceklerdir bunun bir adı da aşk ve şevktir.⁵⁷⁶ Diğer adı da zatî hedeftir. Şahit misal olarak ayeti kerime şöyle buyurmaktadır; "Dedi ki: Bizim Rabbimiz, her şeye yaratılışını veren, sonra hidayet edendir."⁵⁷⁷ Bu durumda insan eğer dünya da belirlenen hedefine ulaşamazsa ve küfür, şirk, nifak gibi engeller onu yaratılış hedefinden alıkoyarsa kıyamette o hedefine ulaşmak için cehennem azabına çarptırılır ve bu vesile ile engellerden kurtulmuş olur. Yani hiçbir insanın ebedî azap çekmesi mümkün olmayacaktır.

4) Cehennem Kemal ve Yetkinlik Vesilesidir

Molla Sadrâya göre, dünya ile ahiret arasındaki ilişki kuvvet-fiil veya eksiklik-kemal ilişkisidir. İnsan cevheri hareketinde durmaksızın tekâmüle doğru yol alır ve

⁵⁷³ Muhammet Davut Kayseri Rumi, *Şerh-i Fusus-ul Hikem*, Şirket-i İntişarat-ı İlmi, 1375, s. 664

⁵⁷⁴ Araf 182

⁵⁷⁵ Molla Sadra, *Şevahid-ul Rububiyye fi menahic-il sulukiyye*, s. 314

⁵⁷⁶ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.9, s. 347

⁵⁷⁷ Taha 50

karşısına çıkan bütün zorluklar ona bu doğrultuda yardımcı olur. Bu yüzden cehennem, aslında cevheri tekâmüle götüren yol ve araç konumudur.⁵⁷⁸ Ona göre eğer cehennemi ebedî azap olarak düşünürsek yaratılış âlemindeki düzen bozulacaktır. Kemale doğru giden hareket sukuna dönüşecek, kemale doğru ilerleyiş ortadan kalkacaktır. Bunun sonucunda gökler ile yerler, dünya ile ahiret olmayacaktır.⁵⁷⁹

Dâvûd-i Kayserî, cehennemdeki insanı altın ve gümüşe benzeterек ne kadar yanarsa o kadar saf ve katıksız olarak kemale ereceğini bu yüzden insanların ruhlarına işleyen günahların miktarına göre cehennemde azap çektikten sonra kurtuluşa ereceklerini beyan eder.⁵⁸⁰ Aynı şekilde kıyamette cennet, cehennem ve araf olmak üzere üç çeşit mekân olduğunu ve her insanın kemal ermesi için layık olduğu yere gideceğini, bu yönden cennet ile diğer mekanlar arasında bir fark bulunmadığını açıklamıştır. Ona göre Tanrı, bütün insanlara kemale ermeyi vaad etmiştir. Bu yüzden cennet kemal vesilesi olduğu gibi cehennem de kemal vesilesidir ve her ikisinde Tanrı'nın vaadi olma yönüyle farksızdır.⁵⁸¹

5) Bütün İbadetler Tanrı'ya Yapılmaktadır

Cehennemde ebedî azabın sebeplerinden birisi hiç şüphesiz Tanrı'ya şirk koşturmak ve bu büyük günah insanı şirk vadisine sokarak sonsuz azap çekmesine neden olacaktır Kur'an-ı Kerim'de bu konu açık bir şekilde beyan edilse de⁵⁸² mükâşefe ehli diye anlandırılan arifler bu konuyu farklı yorumlamaktadırlar. Onlar, cehennemin ebedî olmadığını ispatlamak ve aslında bütün ibadetlerin Tanrı'ya yapıldığını bu yüzden her şirkte bir nebze Tanrı'ya ibadet olduğunu vurgulayarak ebedî cehennemle sonuçlanacak nedeni ortadan kaldırma yoluna gitmişlerdir. Bu bağlamda Sadrâ, kamil ve arif diye adlandırdığı Sadreddin Konevî'den (1210-1274) şöyle nakl eder: "Tanrı'nın varlıklarda yarattığı tabiat gereği O'ndan başka hiçbir İlaha tapınılmaması gerekmektedir Zira Tanrı Kur'an ayetinde böyle hüküm ettiğini ilan etmektedir; "Ve Rabbin, kendisinden

⁵⁷⁸ Şerbiyani, Resuli, **Mukayeseyi Didgah İbn Arabi ve Molla Sadra Derbareye Mahiyeti Beheşt ve Duzeh**, Neşriyeyi Rehnemun, 1388, sayı 27-28, s.131

⁵⁷⁹ Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, c.9, s. 347

⁵⁸⁰ Muhammet Davut Kayseri Rumi, **Şerh-i Fusus-ul Hikem**, Şirket-i İntişarat-ı İlmi, 1375, s.726

⁵⁸¹ Muhammet Davut Kayseri Rumi, **Şerh-i Fusus-ul Hikem**, s.662

⁵⁸² Tövbe 17, Beyyine 6

başkasına kulluk etmemenize hüküm etmiştir"⁵⁸³ demek ki bütün ibadetler Tanrı'yadır ve bütün müşrikler kıyamet günü yaptıkları ibadetlerin aslında Tanrı'ya yapıldığını ve O'nun dışında başka bir İlahı ibadet etmenin mümkün bile olmadığını fark edeceklerdir.⁵⁸⁴

İbn Arabî Futuhat-ul Mekkiyye'de, bütün ibadetlerin aslında insanın zatından kaynaklandığını, bu yüzden bütün insanların zatında tevhid inancının saklı olduğunu açıklayarak şu ayeti şahit misal olarak gösterir, "Onlar Allah'a ortaklar koştular. (Ey peygamber) De ki: Bunları isimlendirin (bakayım)..."⁵⁸⁵ Müşrikler Allah'a ortak koştuklarını isimlendirmek istedikleri zaman Allah'tan başkasına tapmadıklarını farkederek, bu durumda putları bırakıp yaptıkları yerlerde aslında Allah'a ibadet ettiklerini anlarlar ve tevhide ikrar ederler.⁵⁸⁶

Bu konuyu teyit eden başka bir arif de Dâvûd-i Kayserî olmuştur. O, müşriklere yönelik şöyle söyler "Onlar Allah'tan başka varlıklara ibadet ederler ve Allah bunun intikamını onlardan alır. Zira onların hatası mutlak İlahı (Allah'ı) mukayyet etmektir. O'nun dışında yaptıkları ibadet farklı suretlerde ve şekillerde Allah'a yapıldığı için bu yönüyle Allah onlardan razı olacaktır ve azapları lezzete dönüşecektir."⁵⁸⁷

Bu delile dayanarak cehennemın en büyük suçluları olarak bilinen müşrikler için bile ebedî olmadığını savunan kimseler diğer günahkârlar için doğal olarak ebedîyyeti kabul etmeyeceklerdir.

6) Fıtrat Değişmeyen Öz'dür

Tanrı, insanı İlahî fıtrat üzere yaratmıştır. Her insanın zatında gizli olan İlahî kişilik asla değişmeyecektir. Ama dünya hayatı zamanla bu kişiliğin üzerine farklı bir kişilik şekillendirerek ikinci bir fıtrat ortaya çıkarmaktadır bu durumda asıl olan İlahî fıtrattır arızî olan ise hayatın kazandırdığı ikinci fıtrattır. Cehennemın ebedî olmadığını savunan kimseler insan fıtratının değişmeyeceğini "Allah'ın yaratışında değişiklik

⁵⁸³ İsra 23

⁵⁸⁴ Molla Sadra, *Şevahid-ul Rububiyye fi Menahic-il Sulukiyye*, s. 317

⁵⁸⁵ R'ad 33

⁵⁸⁶ Muhyiddin ibn Arabi, *Futuhat-ul Mekkiyye*, Dar-ı Sadır, Beyrut, 1305,c. 3,s. 24

⁵⁸⁷ Muhammet Davut Kayseri Rumi, *Şerh-i Fusus-ul Hikem*, s.664

bulunmaz"⁵⁸⁸ ayetine istinad ederek sabit olduğunu, fakat bu İlahî fitrat bir müddet azap gördükten sonra er geç aslına döneceğini savunarak İlahî fitrata dönen kimselerin ebedî azapta kalmalarının mümkün olamayacağını öne sürmüşlerdir. İbn Arabî, insanın asıl yapısının İlahî fitrat olduğunu ve her ne kadar da farklı İlahlar edinsede aslında Tanrı'ya yakınlaşma vesilesi olduğunu, o fitratın asla değişmeyeceğini, sonuç olarak ebedî cehennemde kalınmayacağını açıklamıştır.⁵⁸⁹

Filozofumuz ikinci fitrat (sahte fitrat) kazanan kimselere münafıkları örnek olarak göstermektedir. Onlar İlahî fitratlarını yanlış amelleri ile bozdukları için cehennem azabını tadacak kimselerdir. Ancak bu azap ikinci fitrat ortadan kalkıp asıl fitrat ortaya çıkana kadar sürecek ve daha sonra azap son bulacaktır.⁵⁹⁰ Sadrâ'nın cevher diye adlandırdığı töz asla ne değişir ve ne de yok olur. Bu yüzden verilen azap karşısında zıddını yok ederek üste çıkar ve bu insanın kurtuluşu olur.⁵⁹¹

Aslında cehennem azabına sebep olan şey fitrattaki eksikliklerdir. Her insan için doğal olan şeyin Tanrı'yı arzulamak ve O'na ulaşma ümidi ile yaşamak olduğunu daha önce söylemiştik. Fakat fitratı bozulmuş kimseler bu arzuyu geçici bir süreliğine kaybederler. Bunun mukabilinde Tanrı da onları arzu etmez ve bir müddet azap ederek bu hastalıktan kurtulup asıl fitralarına geri dönmelerini sağlar. Daha sonra tekrar onları arzu eder.⁵⁹² Bu konuda Sadrâ, insanın acı çekmesini asıl cevherinin kalıcı olduğuna delalet ettiğini, acı ile cevherin birbirinin gereği iki zıt olarak karşı karşıya geldiğini ve bu zıtlığın ebedî olarak devam edemeyeceğini vurgulamaktadır. Bu durumda insan nefsinde bulunan cevherin yok olması durumunda artık zıtlığın ve acıların ortadan kalkarak rahatlığa kavuşacağını iddia ederek şu ayetele temellendirmektedir: "Onlar Cehennemde ne ölürlere ne de diri kalırlar"⁵⁹³ Yani cehennemde ölüm olmadığı gibi ebedî hayatı temsil eden dirilikte yoktur.⁵⁹⁴

Buraya kadar genel olarak cehennem azabının hiçbir insan için ebedî olmadığını ve er ya da geç bütün günahkârların ve suçluların cehennemden kurtulacağını

⁵⁸⁸ Rum 30

⁵⁸⁹ Muhyiddin ibn Arabi, **Futuhât-ul Mekkiyye**, c.3,s.24

⁵⁹⁰ Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, c.9, s. 352

⁵⁹¹ Molla Sadra, **Şevahid-ul Rububiyye fi menahic-il sulukiyye**, s. 318

⁵⁹² Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, c.9, s.348

⁵⁹³ Taha 74

⁵⁹⁴ Molla Sadra, **Şevahid-ul Rububiyye fi menahic-il sulukiyye**, s. 318

savunanların delillerini açıkladık. Bu görüşü savunanlar genelde irfan ve tasavvuf ehli diye bilinen ve mukaşefe ile bu sonuca varmış kimselerdir. Onlar, bir gün gelecek cehennemden boşalacağını ve kapılarının harebe kapıları gibi rüzgârda açılıp kapanacağını ve içinde bitkilerin yeşereceğini iddia etmişlerdir. Fakat bu teodise karşısında naklî delilleri esas alan kalam ve tefsir âlimlerinin görüşleri bulunmaktadır. Onlar cehennemde bir gurup insanın ebedî olarak azap göreceğini ve cehennemden asla boşalmayacağını ve bunun Tanrı'nın adaleti ile uyuştuğunu çeşitli deliller ile iddia etmiş ve bu doğrultuda ariflerin delillerine cevap vermişlerdir.

2-Cehennemde Ebedî Azabın Olduğunu Kabul Edenlerin Delilleri

1)Allah'ın Rahmetinin Yanlış Anlaşılması

Cehennemde ebedî azabın olduğunu savunanlar genelde muhaliflerine cevap niteliğinde görüş bildirmişlerdir. İlk olarak Tanrı'nın rahmet sıfatının doğru anlaşılmadığını ileri sürerek İlahî rahmetin kapsayıcı olmasının cennet ehlinin cehennem ehline nazaran daha fazla olması anlamına geldiğini iddia etmişlerdir. Bu konuda çağımız Hikmetü'l-müte'âliye ekolü filozoflarından olan Seyyit Celaledin Aştıyani (1925-2005), şöyle açıklama getirmektedir; Tanrı'nın rahmet sıfatı kafirleri bile kapsamıştır ve bu konunun ebedî azap ile hiçbir çelişkisi yoktur. Çünkü rahmetin gazaba galip gelmesinin anlamı cehennem ehlinin cennet ehline nazaran çok az sayıda olmasıdır. Onların ateşten kurtulmaları mümkün değildir. Zira ateşten kurtulmak için bir sebep gerekmektedir ve onlar kendi içlerinde ve dışlarında bulunan bütün sebepleri yok etmişlerdir. Bu yüzden ne orada cehennemden kurtulmak için ölüm ne de lezzet almak için hayat vardır. Sonuç olarak rahmetin kokusu bile onlara yasaklanmıştır.⁵⁹⁵

Tabatabai, cehennemde ebedî azabı savunan kimselerden birisi olarak Tanrı'nın rahmet ve merhamet sıfatının insanlardaki gibi olmadığını beyan ederek şöyle açıklama getirir; “İnsanlar için acıma veya merhamet duygusu ruhî bir histir ve bu sadece maddî yapıya sahip kimselerde bulunur. Fakat Tanrı, maddî olmadığı için O'nun hakkında böyle bir düşünceye kapılmak doğru değildir. Tanrı'nın Rahman ve Rahim olan iki sıfatını göz önünde bulundurursak, genel olarak kâfirleri içine alan sıfat Rahman, sadece

⁵⁹⁵Celaledin Aştıyani, **Tashih ve Tahkik Şevahid-ul Rububiyye**, El-Merkez Cami-i li-Neşr, Meşhet,1360,s.317

mümineleri kapsayan ve onlara özel olan sıfat ise Rahim sıfatıdır. Rahman sıfatının anlamı her varlığa kendi kapasitesi miktarınca vermektir. Hayvanların hayvan olarak yaşamaları onlara haksızlık değildir. Çünkü onların kapasiteleri onu gerektirmektedir. Kâfirler işledikleri fiillerden dolayı kapasite olarak ateşi hak etmişlerdir ve onlara verilen ebedî azap, Rahman sıfatına aykırı değildir. Azap, değişime uğramış fitratların gereği olarak kaçınılmazdır. Dünyada bile insanın yediği bitkiler ve hayvan etleri onun varlığına karışarak insanın bir parçası olmaktadır. Bu değişim köklü bir değişim olduğundan o yiyeceklerin özü kaybolmuş ve değişime uğrayarak insan kapasitesine kavuşmuşlardır. Sonuç olarak kâfirler zatî değişime uğrayarak ebedî cehennemde kalırlar ve bu onların varlık mertebelerinin gereği olduğu için Tanrı'nın Rahman sıfatının bununla bir çelişkisi yoktur.⁵⁹⁶

2) İkinci Fitratın Asıl Fitratın Yerine Geçmesi

Ebedî azabın olmadığını savunanların insan fitratını öne sürerek bütün insanların er ya da geç asıl fitratlarına geri döneceklerini ve tevhit inancını kazanarak azaptan kurtulacaklarını ileri sürdüklerini daha önce söylemiştik. Buna cevap olarak azabın ebediliğini savunan kimselerin reddiyeleri şöyledir: Kâfirlere verilen azap onların cevherlerinden kaynaklanmaktadır. Bu cevher günah ve isyanların tekrarlanması neticesinde küfür ve şirk tabiatı olarak birinci tabiat denilen fitratın yerine geçmiştir. Bu durumda kâfirlerin cehennemdeki hareketleri ileriye yönelik düz değildir aksine daire şeklindedir ve bu hareket asla bitmeyecektir. Zira dairevî hareket sınırsızdır. Sonuç olarak kâfirler cehennemde ebedî olarak kalacaklardır.⁵⁹⁷

3) Azabın Miktarı Niyete Göredir

Cehennem azabının süresi insanın niyetine bağlıdır eylemine değil. Niyet ise insanın tabiatından kaynaklanmaktadır. Bu durumda eğer bir insan dünya da kâfir olarak yaşıyorsa ve niyetinde sınırsız hayata sahip olsa bile aynı şekilde yaşamak varsa bu onun cehennemde de niyetine göre ebedî azap göreceği anlamına gelecektir. Bazı naklî delillerde de geçen bu konu hakkında Aştıyanî şöyle açıklama yapmaktadır: "Bunu bil ki azabın miktarı niyetlere göredir ve bu ebedî azap, niyetin doğal sonucu

⁵⁹⁶ Tabatabai, Muammed Hüseyin, **El-Mizan Fi Tefsir-ul Kur'an**, c.1,s.62

⁵⁹⁷ Celaeddin Aştıyani, **Tashih ve Tahkik Şevahid-ul Rububiyye**, s. 317

olduğundan dışarıda bulunan başka bir şeyden kaynaklanmamaktadır. Yani ateşin yakması, suyun nemli olması gibi bir şeyin zatî özelliği ondan ayrılamayacağı için niyetin sınırsız olması azabın da sınırsız olmasına neden olacaktır ve bundan kaçış yoktur⁵⁹⁸

4) Azabın Şiddetini ve Süresini Ruh Belirler

Cehennem, günahkârlar için azap ve işkence diyarıdır ve ateşin acısını hem cisim ve hemde ruh tadacaktır. Hiç şüphesiz hem azabın şiddetini ve hem de süresini belirleyen şey onu alevlendiren sebeplerdir. Feyz Kaşanî'ye (1598-1680) göre, cehennemde ateşi alevlendiren şeyin insanın ruhuna nüfuz etmiş günahlar olduğunu beyan ederek kâfir ve müşriklerin ruhuna nüfuz eden ve hiçbir zaman yok olmayacak isyan ve tuğyan sıfatları, onların her zaman ateşte kalmasına sebep olacaktır.⁵⁹⁹

5) Gerçek Olmayan Tabiatın Gerçek Tabiat Haline Gelmesi

İnsanın sahip olduğu huy ve sıfatları zatî ve arızî olarak ikiye ayırmak doğru değildir. İnsan bütün sıfatları ile insandır ve bütün sıfatlar doğal ve zatîdir. Bazı insanlarda, iman zayıf bile olsa bu iman onların cehennemden çıkmasına sebep olacaktır. Fakat eğer bu iman küfür ve şirke dönüşmüşse artık ateşten çıkması mümkün değildir. Zira onu ateşten çıkarabilecek iman az miktarda bile yoktur, "Allah iman edenleri sizin durumunuzda bırakacak değildir, sonunda temizi pisten ayıracaktır"⁶⁰⁰ ayeti bu konuya delalet etmektedir. Hiç şüphesiz ayette pis olanlardan kasıt, zatlarını şirk ve küfür ile değiştirilenlerdir.⁶⁰¹ Bu doğrultuda Molla Sadrâ, imanın tamamıyla yok olabileceğini şu cümlelerle ifade eder: "Eğer bir kimsenin kalbi bütünüyle siyahlaşırsa ve günahdan kaynaklanan küfür ve karanlıklar insanın batınını kaplarsa o kimse hiçbir zaman ateşten çıkmayacaktır ve orada ebedî kalacaktır."⁶⁰² Ateşi alevlendiren sebepler insanın dünyada işlediği ve ruhuna nüfuz eden günahlar ve hatalardır, bu nüfuz ne kadar derin olursa azap o kadar kalıcı olur. Yani günahların ruha nüfuz ettiği miktar azabın süresini tayin etmektedir.

⁵⁹⁸ Celaledin Aştıyani, *Tashih ve Tahkik Şevahid-ul Rububiyye*, s. 319

⁵⁹⁹ Feyz kaşani, *Usul-ul Mearif*, Tebliğat-ı İslami yay., 1375. Kum, s. 324

⁶⁰⁰ A'li imran 179

⁶⁰¹ Muhakkık Sebzivari, *Talikat-ul şevahid-ul Rububiyye*, el-merkez el-cami-i li neşr, Meşhed 1360,s.778

⁶⁰² Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7,s. 59.Terc. c. 4/2 s.367

6) Bütün İbadetler Tanrı'ya Aittir Sözünün Gerçek Anlamı

Bazı düşünürler yeryüzünde yapılan bütün ibadetlerin aslında Tanrı'ya yapıldığını ileri sürerek hatta müşriklerin bile aslında Tanrı'ya ibadet ettiklerini ve bu vesile ile kurtulacaklarını öne sürmüşlerdir.⁶⁰³ Ariflerin bu görüşünü açıkladıktan sonra tenkitte bulunan Sadrâ, şöyle eleştiri yapmaktadır: "İbadetler tekvinî ve iradî olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Tekvinî ibadet, insanın fitratında var olan ve ruhuna işlemiş ibadetlerdir. Bu tür ibadetlerde insan, sahip olduğu fitratında Tanrı'ya doğru yol almaktadır.⁶⁰⁴ Fakat iradî ibadetler, insanın kendi çabası ve isteği ile yaptığı ibadetlerdir. İnsan bu tür ibadetlerde kendi çabası ile Tanrı'ya yakınlaşır. Kâfir ya da müşrik olması durumunda kalbi mühürlenmiş sağır ve dilsizler gibi hiçbir şeyi akıl edemez işte o zaman hayvanlar gibi olur."⁶⁰⁵

Tabatabaî ibadeti, Tanrı'nın rahmeti gibi genel ve özel olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Genel ibadet; varlık âleminin yaratıcısı karşısında gösterdiği mecburî itaat ve teslimiyyettir. Özel ibadet ise insanın isteyerek tevhid yolunda belirlenmiş Sırat-ı Mustakim'e teslim olmasıdır. Bu ibadetlerin her iki türünün kendine has mükâfatı ve eserleri vardır. Genel ibadet şeklinin eseri hem ebedî nimet ve hem de ebedî azap olabilir. Özel ibadetin eseri ise müminlere vaad edilen nimetleri ve cenneti kazandırır.⁶⁰⁶

7) Ebedîlik Kavramı Müsterektir

Dinî literatürde ebedîlik (Huld) kavramı hem cennet ve hem de cehennem için kullanılmıştır ve istisnasız bütün düşünürler cennet için ebedîliği kabul etmektedirler. Bu durumda cehennem için de aynı anlama gelecektir.

Molla Sadrâ bu konuyu şöyle açıklamaktadır. "Cennette vaad edilen nimet, güzellik ve lezzetlerin cennet ehli için ebedî olması gibi cehennemde bulunan acıların, azapların ve zorluklarında oraya giren bazı insanlar için ebedî olması konusunda birçok

⁶⁰³ Muhyiddin ibn Arabî, **Futuhât-ul Mekkiyye**, Dar-ı Sadır, Beyrut, 1305, c.3, s.24 ve Muhammed Davut Kayseri Rumi, **Şerh-i Fusus-ul Hikem**, s.664

⁶⁰⁴ Molla Sadra, **Şevahid-ul Rububiyye fi menahic-il sulukiyye**, s. 317

⁶⁰⁵ Molla Sadra, **Şevahid-ul Rububiyye fi menahic-il sulukiyye**, s. 317

⁶⁰⁶ Tabatabaî, Muammer Hüseyin, **El-Mizan Fi Tefsir-ul Kur'an**, c.1, s.62

delil bulunmaktadır."⁶⁰⁷ Sadrâ cehennemini de cennet gibi ebedî olmasının gerekçesi olarak her iki yerde yaşayan ve orayı abad eden kimselere ihtiyaç duyduğunu ve orayı dolduracak insanlar bulunması gerektiğini öne sürererek⁶⁰⁸ bu ayeti delil gösterir " Eğer biz dilemiş olsaydık her nefse hidayetini verirdik. Fakat benden, bütün insanlar ve cinlerden cehennemi elbette dolduracağım diye kesin söz gerçekleşmiştir"⁶⁰⁹

Cehennemi dünya hayatına benzeten Sadrâ kâfir, müşrik, imandan yoksun, katı kalpli kimselerin dünyayı abad etmesi gibi cehennemini de abad olması gerektiğini söyler. Filozofa, "Bildiğin gibi dünya hayatı imandan yoksun ve katı kalpli kimseler tarafından abad olur ve güzelleşir ve eğer bütün insanlar mümin, Tanrı'dan korkan ve dünyaya ilgisiz olsalardı düzen bozulur ve hiçbir gelişme olmazdı. Fakat Firavun gibi şeytan kalpli hayvanî nefislere sahip olanlar bu dünyayı geliştirerek güzelleştirmişlerdir", diye açıklama getirmektedir. Bu konuya binaen "Ben insanların günahlarını dünyanın abad olmasına vesile kıldım"⁶¹⁰ hadisinde geçen cümlede bu konuya işaret etmektedir. Yine aynı şekilde İbn Arabî, Futuhat kitabında buna benzer bir cümle kullanarak "Allah Cehennemi doldursunlar diye oraya uygun insanlar yaratacaktır"⁶¹¹ şeklinde açıklamada bulunmuştur.

Buraya kadar cehennemde ebediliği reddedenler ile kabul edenlerin teodiselerini delilleriyle birlikte açıkladık. Özet olarak her iki gurubun ortaya koyduğu yorumların İlahî adaleti koruma yönünde olduğunu söyleyebiliriz. Fakat her iki görüş aklî ve naklî delillere dayandırıldıkları için birisini diğerine tercih etmek güç olduğundan bu iki görüşü birleştirme hedefiyle üçüncü bir görüş ortaya atılmıştır. Bu görüşe göre cehennem ebedîdir. Fakat azap ebedî değildir. Bu bağlamda bazı insanların cehennemde ebedî kalmaları onların ebedî azap göreceği anlamına gelmemektedir. Bu görüşü savunan kimselerin delilleri şöyledir:

⁶⁰⁷ Seyyit Cafer Seccadî, **Ferheng-i İstilahat Felsefi Molla Sadra**, Vezaret-i Ferheng, Tahran, 1379, s. 230

⁶⁰⁸ Molla Sadra, **Şevahid-ul rububiyye fi menahic-il sulukiyye**, s. 313

⁶⁰⁹ Secde 13

⁶¹⁰ Molla Sadra, **Şevahid-ul rububiyye fi menahic-il sulukiyye**, s. 314

⁶¹¹ Muhyiddin ibn Arabî, **Futuhat-ul Mekkiyye**, c.2 s. 647

3-Azapsız Cehennem Görüşü

1)Cehennemi Vatan Edinenler

Kur'an-ı Kerim'de yirmi ayette ortak olarak "Onlardır ateş ehli; onlar, orada ebedî kalırlar"⁶¹² cümlesi kullanılmıştır. İbn Arabî bu ayete istinad ederek cehennem ehli olan kimselerin orada kalıcı olduğunu ancak azabının ebedî olmadığını, dünyada yaşayan dünya ehli gibi ehlinin olacağını açıklamıştır. Bu durumda ateş onlar için azap vesilesi değil, lezzet vesilesi olacaktır. İbn Arabî bu iddiasını Hz. Muhammed'den nakl ettiği şu hadise dayandırmaktadır; "Ateşte sadece ateş ehli ve cehennemde sadece oralı olanlar kalacaktır."⁶¹³ O, iddiasında daha da ileri giderek bir kimsenin vatanından ayrılmasının büyük azap vesilesi olduğu gibi cehennem ehlinde cehennemden ayrılmasının onlar için büyük azap vesilesi olacağını, bu yüzden onların cehennemde mutlu olduklarını belirterek, cehennem ehlinin oraya uyum sağladıklarını beyan etmiştir.⁶¹⁴

Bu görüşü kabul etmeyen Sadrâ, bu delilin zayıf olduğunu, öncelikle ayette geçen "ateş ashabı" cümlesinde "ashap" kelimesi ile "ehl" kelimesinin aynı anlamda kullanılamayacağını beyan etmiştir. Sadrâ'ya göre, ashab kelimesi iyi kötü bütün birlikteliğe denir ancak "ehl" kelimesi sadece bir yere ait olmak anlamına gelir. Bu tanıma göre cehennem ehli diye bir kavram yanlıştır.

Bununla birlikte Sadrâ'nın kabul etmediği ikinci bir konu; en büyük azabın vatandan uzaklaşmak olduğu iddiasıdır. Ona göre cehennem, asla bazılarının vatan olmayacaktır ve oradan ayrılmak vatandan ayrılmak anlamına gelmeyecektir.⁶¹⁵ Sadrâ, daha sonra İbn Arabînin Kur'an'dan getirdiği delili yetersiz bularak, keşke iddası için bu ayeti delil gösterseydi, görüşü daha güçlü olurdu diyerek şu ayete işaret etmektedir; "Andolsun ki biz, cinlerden ve insanlardan çoklarını cehennem için yarattık..."⁶¹⁶ Bu ayete göre her varlığın yaratılış hedefi olduğu gibi bazı insanların ilk baştan yaratılış hedefleri cehenneme girmektir. Bunun anlamı İlahî kazada bazılarının cehenneme girmeleri tabiatlarına uygun olduğundan, ateş onların kemale ulaşma vesilesi

⁶¹² Bu cümle yirmi ayette tekrarlanmıştır onlardan bazıları; Bakara 39, 81, 217, 257; A'li imran 116; Maide 29; Araf 36...

⁶¹³ Ebul Kasım, Payendeh, **Nehc-ul Fesahe**, Dünyayı Daneş, Tahran,1382,s.260

⁶¹⁴ Muhyiddin ibn Arabi, **Futuhât-ul Mekkiyye**, s. 25

⁶¹⁵ Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, c.9,s. 352

⁶¹⁶ Araf 179

sayılmaktadır. Daha öncede söylediğimiz gibi yaratılış hedefine ulaşmak kemale erişmektir. Bir şeyin kemale ermesi ise o şey için azap sayılmayacaktır. Nedeni ise cehennemın sahip olduğu tabiata uygun olmasıdır ancak aynı cehennem varlık seviyesi yüksek olan kimseler için azap sayılabilir.⁶¹⁷ Hayvanları bu konuya örnek gösterebiliriz. Örneğin, koyunun kemali şişmanlamaktır. Fakat insanlar için bu şişmanlık azap vesilesi sayılmaktadır. Cehennemde bazı insanların tabiatına uygun olmasından dolayı azap olmadığını beyan etmektedir.

2)Azap ile Birlikte Rahmet Vardır

Kuran ayetleri bir yandan ebedî azabı ispatlarken diğeryandan irfanî mükâşefeler bir gün azabın biteceğini iddia etmektedir. Sadrâ hem Kur'an'ı hemde ifranı bırakmayacak şekilde üçüncü bir yol izleyerek şöyle açıklama yapmaktadır: "Kur'anı Kerim'de günahkâr ve kâfirlerin ebedî azaba çarptırılacağı hakkında inen ayetler, ariflerin ve mükâşefe ehlinin azabın bitmesiyle ilgili görüşleri ile çelişmemektedir. Zira insanın bir açıdan azap görmesi, başka bir açıdan ise rahmet görmesi mümkündür. Tanrı, evliyalarına rahmetini zorluk ve sıkıntılar içerisinde, düşmanlarına ise zorluk ve sıkıntılarını rahmeti içerisinde gösterir.⁶¹⁸ Hz. Ali'den nakl olunan bu cümle⁶¹⁹ Molla Sadrâ'nın anlatmak istediğı konunun özeti mahiyetindedir. Sadrâ'ya göre, dünya hayatında gördüğümüz gibi Tanrı'nın sevgili kulları her ne kadar zorluk ve sıkıntı çekseelerde huzur ve mutluluk içerisindeyler. Çünkü Tanrı'nın rahmeti onları kapsamıştır. Fakat kâfirler dünya nimetleri içerisinde mutsuz ve huzursuzdurlar. Nedeni ise Tanrı'nın rahmetinden uzak olmalarıdır. Bu durumda cehennem ebedî dahi olsa hem azap hem de rahmet içermesi mümkündür. Bu iddiasını Kur'an'a dayandıran Sadrâ, bazı ayetlerde cehennemde sonsuz kalacak kimselerin çoğul zamirler ile bazı ayetlerde ise tekil zamirler ile geldiğine dikkatleri çekerek, toplu azabın ebedî olması ile bireysel azabın kesilmesi arasında bir çelişki olmadığını ve her iki tarafın da birlikte kabul edilebileceğini savunmuştur.⁶²⁰

⁶¹⁷ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c. 9,s. 352

⁶¹⁸ Molla Sadra, *Şevahid-ul Rububiyye fi menahic-il sulukiyye*, s. 319 ve Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c. 9,s. 353

⁶¹⁹ Allame Meclisi, *Bihar-ul Envar*, İslamiyye yay., Tahran, c. 74, s.308

⁶²⁰ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c. 9,s. 350

3) Cehennem Lezzet Verici Olacak

Cehennemin orada ebedî kalacaklar için bir müddet azaptan sonra lezzet verici olacağını ve oradan çıkmak istemeyecekleri hem arifler ve hemde bazı filozoflar tarafından orta yol olarak seçilmiştir. Ancak bu lezzetin ne olduğu ve nasıl lezzet alınacağı konusunda görüşler aynı değildir. İbn Arabî, cehennem de cennet de Tanrı'nın isimlerinin tecelli ettiği yerdir. Rab ismi cennette ve Ceberut ismi cehennemde tecelli etmiştir. Bu yüzden birisi cemal ve güzellik yurdudur diğeri ise celal ve azamet yurdudur, ikisi arasında hiçbir fark yoktur, her iki kapı Tanrı'nın rahmet sıfatına açılmaktadır.⁶²¹ Doğal olarak rahmet her zaman lezzet vericidir azap vesilesi değildir. Arabî, başka bir yerde cehennem ehlinin oradan kurtuluşu konusunda ümitlerinin tükenmesi ve artık ordan hiçbir zaman çıkarılmayacaklarını anladıkları durumda azabın lezzete dönüşeceğini iddia eder. O'na göre, "cehennem kapılarının kapatılıp her tarafı ateş sardığı zaman (bir müddet azap çektikten sonra) artık kurutuluş ümitleri ümitsizliğe dönüşecektir işte o zaman ferahlayacaklar ve bu onların ilk lezzet aldıkları nimet olacak."⁶²²

Dâvûd-i Kayserî, cehennem ehlinin lezzet alacağını kabul ederek onların lezzet vesilesini İlahî azametinin müşahadesi olarak açıklamıştır. Ona göre günahından dolayı ateşe giren arif, bir taraftan acı çekerken diğer taraftan lezzet almaktadır. Zira o azap eden kimseyi gözleriyle görür ve bu hakkı ve hakikati müşahdete etmesine sebep olur, bu da onun için en büyük nimet ve lezzettir.⁶²³ Bunun yanında hakikat ehli (arif) olmayan gafil günahkârların bile cehennemde bulunan ateşlerle oynayarak lezzet alacaklarını şu hadise dayandırmaktadır; "Bazı cehennem ehli ateşle oynayacaklardır" bu oynamanın doğal olarak lezzetle birlikte olacağından ve ateşte yanan bütün insanların kendilerine göre lezzet alacaklarını savunmuştur.⁶²⁴

Nasıl olurda Cehennemin şiddetli ateşi lezzet verici olabilir? Sorusuna İbn Arabî ve Kayserî'nin verdiği cevap şudur; "Her ateşte olan kimse azap çekecek diye bir kural yoktur. Zira cehennem ehline azap etmek için orada bulunan melekler, zebaniler,

⁶²¹ Muhyiddin ibn Arabi, **Futuhât-ul Mekkiyye**, c. 3, s. 463

⁶²² Muhyiddin ibn Arabi, **Futuhât-ul Mekkiyye**, c. 3, s. 463, Sadra bu görüşü Dâvûd-i Kayserî'den nakl etmektedir; Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, c. 9, s. 361

⁶²³ Muhammet Davut Kayseri Rumi, **Şerh-i Fusus-ul Hikem**, s. 663

⁶²⁴ Muhammet Davut Kayseri Rumi, **Şerh-i Fusus-ul Hikem**, s. 663

akrepler ve yılanlar orada bulundukları için lezzet alırlar ve ateşin sıcaklığı onlara lezzet vermektedir, onlar Rablerinin emrine itaat için orada bulunmaktadırlar.⁶²⁵

Molla Sadrâ, cehennem ehlinin lezzet almasını kendi tanımına uygun yapmaktadır. O, cehennemi dünya suretinde tasavvur ettiği için oradaki acıları, dertleri ve kederleri insan ruhundaki eksiklikler ile özdeşleştirmiştir. Dünyada çekilen acıların kaynağını eksikliklere olan teveccühe dayandıran Sadrâ, cehennemdeki acıların kaynağını da o eksikliklere teveccüh olduğunu ve teveccühün yok olması ile bütün acıların biteceğini şu cumlelerle açıklamaktadır. "Cehenneme giren kimsenin akibeti iki şekilde sonuçlanabilir, ya eksiklikleri idrak etme sonucunda fitrattaki bütün eksiklikler yok olur, fitrat daha yüksek mertebelere ulaşarak cenneti hak ederek cehennemden kurtulur, ya da eksiklikler kalıcı hale gelerek fitratı daha alçaklara götürür ve eksiklikler kalıcılığı kesinleşince onlara olan teveccüh ortadan kalkar bu durumda huzur ve rahatlık ortaya çıkar bu da onun lezzet almasına ve razı olmasına sebep olur."⁶²⁶

4) Uyum Sağlamak

Sadrâ, cehennem azabının ebedî olması durumunda orada bulunanların er ya da geç oraya uyum sağlayacağını ve tabiatlarının cehennemin şartlarına uygun hale geleceğini ifade eder. İbn Arabî'ye dayanan bu görüşte "Tanrı'nın cehennem ehline vereceği mizacın oradaki ortama uygun olacağını ve oradan çıkmak istemeyeceklerini bu durumda oradan çıkarlarsa rahatsız olacaklarını"⁶²⁷ beyan eder. Sadrâ aynı görüşü en son yazdığı *Arşîyye* kitabında şöyle örneklendirir, "cehennem de kalanlar ateşe öyle uyum sağladıkları ki cennet nimetlerinden lezzet alan kimseler gibi lezzet alırlar. Çünkü tabiatları oraya uygun hale gelmiştir."⁶²⁸

Molla Sadrâ'nın cehennemi dünyaya benzettiğini daha önce söylemiştik. Bu yüzden cehennem ehli, dünyada bile cehennemdedir. Fakat bu dünyanın maddîyatına uyum sağladıkları için o azabı hissetmezler. Kıyamette perdeler kenara çekilince bu uyumsuzluk kendisini gösterir ve bir müddet sonra yeniden oranın maddî ortamına

⁶²⁵ Muhyiddin ibn Arabi, **Futuhât-ul Mekkiyye**, c. 3,s. 25; Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, c. 8,s. 355

⁶²⁶ Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, c.9, s. 364

⁶²⁷ Muhyiddin ibn Arabi, **Futuhât-ul Mekkiyye**, c.3,s.463

⁶²⁸ Molla Sadra, **Arşîyye**, Mevla Yayınları,1361, Tahran, s. 282

alışılarak uyum sağlanır, bu durumda azap sona erer. Sadrâ'ya şöyle bir soru yöneltirise; madem dünya hayatı o insanlar için cehennemdir ve onlar dünyaya uyum sağladıkları için azabı hissetmezler, niçin bu insanlar cehenneme girer girmez rahatlığa kavuşmazlar? Sadrâ cevabında: Cehenneme giren kimseleri yolcuya benzetir, bu yolcu uzun yollar katettikten sonra evine gelince bir süre yol yorgunluğunu yaşar ve hemen o yorgunluğu üzerinden atamaz, belki de kısa bir süre hastalık çeker ancak daha sonra huzura ve rahata kavuşur.⁶²⁹

3.3.3. Cehennemde Orantısız Ceza Tartışması

Kıyamet hakkında karşılaşılan soru(n)lardan biriside orantısız ceza problemidir. Hiç şüphesiz insanlar dünyada sınırlı olarak yaşarlar ve bu süre içerisinde hem işledikleri günahlar hemde aldıkları lezzetler sınırlıdır. Doğal olarak bu günahın insan ruhuna olan etkisi de sınırlı olacaktır. Bu durumda neden ateş ve azap hem sınırsız ve hemde şiddetli olarak verilmektedir? Dünyada bile her suçun kendine uygun cezası vardır kırmızı ışıktaki geçmek ile adam öldürmek arasında büyük ceza farkı bulunduğu gibi bir suçun şiddet ve zaaf yönünden farklı seviyeleri bulunmaktadır. Buna hırsızlığı örnek verirken bakkaldan ekmek çalmak ile banka soymak arasında büyük fark bulunmaktadır. Dünyada bile suç ve ceza arasında uyum varken ve bir cezayı başka bir suçun yerine koymak adaletsizlik olurken, ahiret söz konusu olduğu zaman da dünyada olduğu gibi, suçlarının şiddetli ve sınırsız azaba çarptırılması orantısız ceza sayıldığından adaletsizlik olacaktır.

Batı düşünürlerinden John Hick bu konuyu şöyle kâleme alır, "İnsanın sınırlı suçu yüzünden sınırsızca devam edecek azap fikri hiç âdilce değildir. Bu tür sonsuz ıztıraplar hiç bitmediğine göre hiç bir şekilde pozitif veya yapıcı amaca hizmet etmezler."⁶³⁰ Cehennemde ebedilik tartışmasına geçtiğimiz bölümde geniş yer verdik. Orada belirtilen görüşler arasında ortak payda olarak, bazılarının cehennemde uzun süre kalacakları ve şiddetli azaplar çekecekleri konusunda görüş birliği içerisinde oldukları söylenebilir. Fakat ceza hukuku açısından olaya bakıldığında cehennem azabının dünya da yapılan günahlar karşısında orantılı olamayacağı şüphesi ortaya çıkacaktır. Bu şüphe Ahlâkî olarak ele alınırsa cezalandırmadaki bu uyumsuzluk etik kurallarına aykırı

⁶²⁹ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c. 9, s. 358

⁶³⁰ Manafov, age,s.144

olarak İlahî rahmetin sorgulanmasına neden olacaktır. Bu bağlamda bir suçun cezası suçtan daha fazla olursa, fazla verilen azap yapıcı olmadığı gibi o cezanın işlenen suçta karşılığı olmayacaktır. Sonuç olarak eğer ceza suç karşılığında değilse Tanrı bu cezayı yaratarak kötü ve kötülük yaratmış sayılacaktır. Peki, cehennemde ki bu uyumsuzluğun nedeni nedir? bu konuda nasıl bir teodise yapılmalıdır?

Öncelikle şunu söylemeliyiz ki her insanın günahları onun ruhunda bir yetkinliğin eksikliğine sebep olur ve ölümden sonra bu eksiklik azap ve acı olarak kendisini gösterir ve o eksiklikler giderilene kadar da azap ve acı devam eder. Bu açıklamayı temel alarak bu şüphenin, cehennemde ebedî azabı kabul edenler ile etmeyenler tarafından olmak üzere iki farklı şekilde cevaplandırıldığını söyleyebiliriz.

a) Ebedî Azabı Kabul Etmeyenlerin Cevabı

Ebedî azabı kabul etmeyenlerden birisi olan İbn Arabî, bazı ariflerden doğru mükâşefe diye adlandırdığı cevabı şöyle nakl eder: "Dünya da şirk üzere yaşayan kimse müşrik olarak yaşadığı süre miktarınca ateşte azap çeker ve süre dolduktan sonra ateşin içerisinde onlara nimetler sunulacaktır. Öyle ki eğer cennete girseler mizaç ve doğalarına uygun olmadığı için acı çekecek ve rahatsız olacaklardır. Zira Allah, onların varlık yapılarını öyle değiştirecektir ki yakıcı ateşten aldıkları lezzet cennet ehlinin nimetleden aldıkları lezzet ile aynı olacaktır. Bunu sudaki balıklara benzeten İbn Arabî, sudaki balığı dışarı çıkarırsan azap çeker ve aynı şekilde dışarıdaki insanı suya sokarsan azap çeker. Zira her iki âlemin yapısı o canlıya uygundur"⁶³¹ diyerek cehennemdeki azabın sınırlı olduğunu ve orantısız azap şüphesinin doğru olmadığını açıklar.

Bu soruya cevap sayılabilecek bir açıklamada Molla Sadrâ ya aittir. Ona göre, dünyada yaşayan insanların eylemleri iki kısımdan oluşmaktadır iyi eylemler ve kötü eylemler. Hiç şüphesiz kötü eylemlerin karşılığı ya da kıyametteki suretleri azap ve ateş şeklindedir. Fakat cehennem ehlinin iyi eylemleri ise karşılıksız kalmasın diye cehennemde nimetler şeklinde sunulacaktır. Sadrâ, dünyadaki acılar ile birlikte güzelliklerin yaşandığını ve zorlukların yanında nimetlerin de bulunduğunu daha önce açıklamıştı. O doğrultuda cehennemde azap çeken kimseler hem kötü amellerinin ve

⁶³¹ Muhyiddin ibn Arabi, **Futuhât-ul Mekkiyye**, c. 2, s. 647

hem de iyi amellerinin karşılığını azap ile birlikte nimet olarak alacaklardır. "Bir şeyin bir yönden azap olması ile aynı şeyin farklı bir yönden nimet ve rahmet olması mümkündür."⁶³² Bu doğrultuda rahmet ve gazabı aynı kaynaktan gelen iki ırmağa benzeterek hem cennettekilerin ve hemde cehennemdekilerin lezzet alacaklarını ancak cehennem lezzetlerinin daha aşağı seviyede olduğunu beyan etmiştir.⁶³³ Buna ek olarak Allah'ın sadece bir kez gazap edeceğini ve ondan sonra asla gazabının rahmete galip gelmeyeceğini vurgulayarak orantısız ceza sorusuna cevap vermektedir.

Buraya kadar orantısız ceza şüphesini ebedî azabı kabu etmeyenlerin bakışı ile cevaplandırdık. Fakat bu soruya ebedî azabı kabul edenlerin bakışı ile şöyle yanıtlamak mümkündür.

b) Ebedîliği Kabul Edenlerin Cevabı

1) Niyetlerin Sınırsız Oluşu

Cehennemde sınırsız azap sınırlı amel karşısında değildir, sınırsız niyet karşısındadır. Bunun anlamı şudur; İnsan dünyada sınırlı yaşasa da sınırsız bir niyetle yaşamaktadır ve eğer Tanrı'ya isyan eden veya şirk koşan bir kimse bu dünyada sınırsız yaşasaydı sınırsız bir şekilde küfür ve şirk içerisinde yaşayacaktı ve cehennemdeki azap bu sınırsız niyet karşısındadır. Bu durumda sınırsız olan cehennem sınırsız olan niyet karşısındadır ve bu cevap orantısız ceza şüphesini ortadan kaldırmaktadır.

Bu konuda hem Kur'an-ı Kerim'de geçen; "Her biri ömrünün bin yıl olmasını ister. Oysa uzun ömürlü olması onu azaptan uzaklaştırmaz "⁶³⁴ ayetine dayanarak uzun süre yaşamak ile kısa süre yaşamanın zalimlere azap verme açısından bir farkının olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü bu azap onların niyetlerindeki kötülüğün karşılığıdır.

İmam Cafer-i Sadık'dan nakl edilen bir riveyette, niçin sınırlı ömür karşılığında sınırsız azap verilmektedir? diye sorulan soruya cevap olarak İmam Cafer Sadık; "Cehennem azabını ebedî kılan şey niyetlerdir. Zira eğer kâfirler dünya da ebedî

⁶³² Molla Sadra, *Şevahid-ul Rububiyye fi menahic-il sulukiyye*, s. 319

⁶³³ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c. 9, s. 356

⁶³⁴ Bakara 96

yaşasalardı ebedîyyen Allah'a isyan edeceklerdi ve müminlerde eğer ebedî yaşasalardı ebedîyyen Allah'a ibadet edeceklerdi "⁶³⁵ şeklinde yanıtlamaktadır.

Niyet, insanın bütün eylemlerinin temelini oluşturmaktadır ve birçok ayet ve rivayet niyetlerin fiillerdeki önemini açıkça ortaya koymaktadır. "Allah sizi dillerinizdeki yeminden değil kalplerinizdeki niyetlerden sorguya çekecektir"⁶³⁶ ayeti bu konunun şahit misalidir. Gazzâlî sahabeden "Cehennem ehlinin niyetlerinden dolayı ebedîyyen ateşte kalacaklarını" nakl etmiştir.⁶³⁷

İbn Arabî ve Sadreddin Konevî, kafirlerin azap olmasalar dahi cehennemde ebedî kalacaklarını belirterek bunun asıl nedeninin dünyada sınırsız yaşama niyetleri olduğunu belirlemiştir.⁶³⁸

2) Kötülüklerin Meleke Haline Gelmesi

Orantısız ceza süphesine verilen cevaplardan birisi de kâfirlerin dünyada kazandıkları kötü sıfatların zatlarına işlenerek meleke olarak ayrılmaz bir özellik olarak kalmasıdır.

Molla Sadrâ, cehennemde verilen azabın dünyada işlenen günahların doğal karşılığı olduğunu iddia ederken teodiseye uygun olarak şöyle yorum getirir. "İnsan eğer kalpleri mühürlenmiş kâfirlerden olur, İlahî hükümleri sağır ve dilsizler gibi hiçbir şekilde anlayıp akıl etmezse, bu durum onun insan olmaktan çıktığını ve artık hayvanlar gibi şehvet peşinde koştuğunu göstermektedir. Yani onun tek hedefi dünyasını abad edip maddî lezzetler almaktır. Bu yüzden onun ahiretten hiçbir nasibi yoktur"⁶³⁹

Sadrâ bu açıklamasında cehennemin ebedî azabını hak eden kimselerin aslında fitrat değişikliğine uğradıklarını ve insanlık mertebesinden hayvanlık mertebesine düştüklerini ve bu yüzden ahiret nimetlerinden hiçbir nasiplerinin olamayacağını açıklamıştır. Ona göre, cehennem azabı insanın zatındaki değişikliğin doğal sonucu olarak ortaya çıkmaktadır ve daimî değişikliğin karşılığı daimî azap olacaktır.

⁶³⁵ Kuleynî, **Kâfi**, İslaiyye yayınları, Tahran, 1362,c.2, s.83

⁶³⁶ Bakara 225

⁶³⁷ Gazali, **İhyaye ulum ed-din**, Dar-ul Kitab-ul Arabi, Beyrut, c. 14,s. 159

⁶³⁸ Muhyiddin ibn Arabi, **Futuhât-ul Mekkiyye**, Dar-ı Sadır, Beyrut,1305, c. 2, s. 647 ve şevahid s. 315

⁶³⁹ Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, c. 9,s. 351

Allame Meclisi bu konuda; Allah'a karşı işlenen bütün günahlar için zaman önemli olabilir ancak küfür ve şirk konusunda nitelik önemlidir. Bu günah insanı zatî değişikliğe götürdüğü için ebedî azap haksızlık olmadığı gibi İlahî adalete ters düşmeyecektir⁶⁴⁰ şeklinde yorum yaparken. Yeni Sadrâcî olarak bilinen Allame Tabatabai "şekavet" (bedbahtlık) diye adlandırdığı nefis mertebesini ebedî azabın nedeni olarak şöyle açıklar "Ebedî azap şekavetin (bedbahtlığın) ahiretteki suretinin sonucu ve meyvesidir ve asla insandan ayrılmayacaktır"⁶⁴¹

Sonuç olarak orantısız ceza şüphesi geçersiz olacaktır. Zira insan hak ettiği cezaya çarptırılır ve onun hak ettiği ceza ebedî azaptır. Bu ceza da onun zatındaki temel değişikliğin neticesi olarak verilmiştir.

⁶⁴⁰ Allame Meclisi, **Bihar-ul Envar**, İslamiyye, Tahrân, c. 8, s. 372

⁶⁴¹ Tabatabai, Muhammed Hüseyin, **El-Mizan**, c. 1, s. 414

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MÜMKÜN VARLIK BOYUTUNDA KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Mümkün varlık, varlığını başkasından alan ve bağımsız olarak var olmayan mevcutlara denir.⁶⁴² Başka bir deyimle yokluğu imkânsız olmayan varlıklardır.⁶⁴³ Genel bakış, diyebileceğimiz bu tanımlamanın Tanrı'dan başka bütün varlıkları kapsadığını söyleyebiliriz. Ancak varlık mertebeleri farklı olduğundan bütün mümkün varlıklar aynı seviyede değildir. Bazıları mücerret âlemine ait olan ve hiçbir madde özelliğini taşımayan varlıklar, bir kısmı ise cisim olan ve madde âlemine ait bütün özellikleri taşıyan varlıklardır. Sadrâ, ilk kısım için mutlak iyilik ve ikinci kısım için iyiliği kötülüklerine galip gelen varlık tanımını kullanmaktadır.⁶⁴⁴ Fakat her iki kısım için yokluk (kötülük) tasavvur edilsede bu yoklukların türleri farklıdır. Mücerret varlıklarda bulunan yokluk; metafizik yokluk, başka bir adıyla Zorunlu Varlık ile kıyaslamada ortaya çıkan eksikliklerdir. Felsefî açıdan bu tür yokluklar kötülük sayılmadığı gibi tartışma konusunda olmamıştır. Cisim olan ve maddenin özelliklerini taşıyan varlıklarda yokluk ya zat da ya da zata ait bir yetkinlikte meydana geldiği için hem kötü sayılmış hem de tartışma konusu olmuştur. İbn Sînâ, iyilik ve kötülük çerçevesinden konuyu şöyle izah etmektedir. "Varlığı mümkün olan varlıklar iki kısımdan oluşurlar, birinci kısımdaki mümkünlerde (mücerret varlıklar) kötülük, eksiklik ve fesat bulunmamaktadır. Ancak ikinci kısım mümkünlerde (maddî varlıklar) izdiham ve çatışma olduğundan kötülük veya noksanlık ortaya çıkmaktadır."⁶⁴⁵

Sadrâ'da diğer filozoflar gibi metafizik eksiklikleri tartışma konusu yapmamış, yokluk diye adlandırdığı kötülüklerin tümünü cisimlere has olan fiziksel kötülüklerle sınırlamıştır. Bu konuda filozofumuz konuya şöyle değinmektedir: "Mücerret âlemde fiziksel kötülükler yoktur. Bunu bil ki bu tür kötülükler İlahî kaza âleminde aklî suretleri ile bulunan varlıklarda bulunmazlar. Zira mücerret varlıklar madde ve maddeye ait özelliklerden beridirler. Öyleyse aklî âlemde hiçbir kötülük yoktur ve her şey salt

⁶⁴² İbn Rüşd, **Tefsir Ma Badu tabiah**, Hikmet yayınları, Tahran, 1377, c. 3 s. 32

⁶⁴³ Ali Yasin, Cafer, **El-Fârâbî Fi Hududihi ve Rusumihi**, Âlem-ul Kutub, Beyrut, 1405, s. 578

⁶⁴⁴ Molla Sadra, Mecmueye **Resaili Felsefiye Sadr-ul Müteellihin**, s. 274

⁶⁴⁵ İbn Sina, **el-İşarat ve Tenbihat**, el-Belağat yay. Kum, 1375, s. 133

iyiliktir. Fiziksel kötülükler varlıklara ait suretlerin miktar bulduğu cisim âlemi olan kader (miktar) âleminde ortaya çıkmaktadırlar."⁶⁴⁶

Esfar kitabının şerhini yapan Sebzevarî aynı konuya değinerek; "Eğer mümkün varlıklarda bulunan zatî imkân nazara alınırsa bütün mümkün varlıklar kötülük içermektedir ancak bizim söz konusu ettiğimiz kötülük türü sadece maddeye ait olan ve akıllar âleminin içermediği fizikî kötülüklerdir"⁶⁴⁷ diyerek mücerret âlemini konu dışı bırakmıştır. Bu doğrultuda Sadrâ'nın kötülüklerin kaynağı olarak üzerinde durduğu; "fiziksel kötülüklerin kaynağı maddî âlemde görülen oluş ve bozuluş özelliğidir,"⁶⁴⁸ sözü daha iyi anlaşılacaktır. Fakat mücerret âlemde subut olduğundan oluş ve bozuluş yoktur bu yüzden fiziksel kötülüklerin orada görülmesi mümkün değildir.

Bu konuya dikkat eden ve metafizik kötülükleri Molla Sadrâ gibi yaratılıştaki eksiklik olarak gören düşünürlerden birisi de Augustinus olmuştur. Filozof, metafizik kötülükleri şöyle tanımlamaktadır: "Varlıklar sınırlı ve düşük varlık mertebelerinden dolayı kötülüksüz olamazlar. Zira onların varlıkları yoklukla iç içedir. Onlar için kötülük denilen şey mutlak varlık ile kıyaslandıkları zaman eksik olan miktar demektir ve sınırlı varlıklar kötülüksüz olamazlar."⁶⁴⁹ Leibniz aynı içeriğe dikkatleri çekerek metafizik kötülük; "Yaratılardaki asli kusurluluktur" (original imperfection) diye tanımlamaktadır. Kötülüğü, "fizik", "moral" ve "metafizik" kötülükler diye üçe ayıran Leibniz, gerek fizikî kötülüğün gerekse moral kötülüğün köklerini metafizik kötülük'te bulmaktadır.⁶⁵⁰ Başka bir deyimle mümkün varlıkların tümünde metafizik kötülük olduğunu ve bütün kötülüklerin ana sebebinin varlıktaki zatî eksiklik olduğunu açıklar. Fakat metafizik kötülüklerin tartışma konusu olamayacağını çağımız düşünürlerinden bazıları şöyle dile getirmektedir; "Metafizik kötülüğe ilişkin tek bir somut dünyevi örnek vermek elbette mümkün değildir. Zira bu tür kötülük, asıl kötülük çeşitleri olarak yaygın bir biçimde kabul edilen diğer iki türden, sadece derece veya tür olarak değil, ilke ve cins olarak ta kökten ayrılmaktadır."⁶⁵¹

⁶⁴⁶ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c. 7, s. 96

⁶⁴⁷ Hadi Sebzevari, *Şerhi Esfar*, c. 7 s. 58. Dipnot

⁶⁴⁸ Molla Sadra, *Mefatih-ul Gayb*, s. 294

⁶⁴⁹ Şahrudi, Hüseyin, *Pasoh haye felsefi Molla Sadra ve Augustin be meseleyi şer*, İlahîyat-ı Tatbiki Dergisi, 1395, sayı 15, s.9

⁶⁵⁰ Yaran, age, s. 27

⁶⁵¹ Yaran, age, s. 28

Sonuç olarak bu bölümde ele alacağımız ve teodise bağlamında tartışma konusu yapacağımız kötülük kavramı, madde âlemine ait olan varlıkların yaratıldıktan sonra cevherlerinde veya arazlarında ortaya çıkan eksiklik ve noksanlıklardır.

Molla Sadrâ, madde âleminde görülen ve tartışma konusu olan kötülüklerin mücerret âlemde olmadığını mantıksal beş kısımlandırmada kabul ettiğini açıkça beyan etmiştir. İlk olarak Aristo'nun öne sürdüğü ve bütün varlıkları kapsayan beş tür kısımlandırma şöyledir; Aristo'ya göre, varlıkların kötülük barındırma ihtimali beş kısımdır ve bunun dışında bir ihtimal vermek mümkün değildir. 1- Tanrı bütün varlıkları eksiksiz ve salt iyilik olarak yaratabilir. 2- İyilikleri kötülüklerine galip gelecek şekilde yaratabilir. 3- Yarı iyilik ve yarı kötülük şeklinde eşit olarak yaratabilir. 4- Kötülükleri iyiliklerine galip gelecek şekilde yaratabilir. 5- Tümünü salt kötülük olarak yaratabilir. Bu beş kısma İlahî hikmet çerçevesinde bakıldığında zaman sadece ilk iki kısmının aklî olarak mümkün olduğu görülür. Molla Sadrâ, Aristo'nun bu sözünü temellendirmek için şu açıklamayı yapmaktadır; birinci kısım yani bütün varlıkları iyilik olan ve hiçbir kötülük barındırmayan varlıklar, varlık mertebesi bakımından eksiksiz ve tam olan varlıklara denir. Onlar varlık mertebelerinin üstünlüğünden dolayı layık oldukları yetkinliklere ilk yaratılışlarından beri sahiptirler. Onların bütün yönleri ile bilfiil olmaları varlık mertebelerine layık olmayan eksikliklerin hem yaratılışın başlangıcında hem de var olduktan sonra onlara bulaşamayacağını göstergesidir. Bu kısma örnek olarak mukaddes akıllar ve eksiksiz kelimatullah örnek verilebilir. Zira onlar ne eksilirler ve ne de tükenirler."⁶⁵² İkinci kısım da yer alan az kötülük ve çok iyilik içeren varlıklar tabii veya fiziksel varlıklardır. Bu varlıkların zatlarında iyilik olsa da bazen başka varlıklara zarar verdikleri için kötülük kaynağı olabilirler. Madde âleminde mahiyet sahibi olan bütün varlıklar için bu konu geçerlidir. Sadrâ, az kötülüğünden dolayı bir varlığın yaratılmamasını hikmete aykırı bularak az kötülük ve çok iyilik olan varlıkların yaratılmaması çok kötülüklere sebep olacaktır diyerek ateşi örenk gösterir. Zira bazen ateşin zarar vermesinden dolayı bütün ateşler yok edilseydi bu daha büyük kötülük olurdu çünkü ateşin faydası zararından çok daha fazladır.

⁶⁵² Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c. 7, s. 68

Molla Sadrâ'nın konu ettiği kötölük, madde âlemine ait olan kötölüklerdir. Fakat filozofumuza göre bir şeyin kötü sayılabilmesi için üç özelliğe sahip olması şartdır; ilk olarak yokluğu oluştđu şeyin mahiyet sahibi olan cisimsel varlık olması gerekmektedir. Burada mücerret varlıklar istisna edilmiştir. İkinci olarak ortaya çıkan yokluğu o şeyin özelliklerinden olması gerekmektedir. Mesela insanda göz olmaması kötölük fakat kanat olmaması kötölük değildir. Bunun nedeni, kanatın insanın özelliklerinden olmamasıdır. Son olarak, bir şeyin kötü sayılabilmesi için var olduktan sonra yokluğu tatması gerekmektedir. Bu yüzden henüz dünyaya gelmemiş bir insan için ölmek kötölük sayılmamaktadır.

Filozof, farklı bir bakış açısı ile madde âleminde insanların karşılaştığı bütün kötölüklerin kaynaklarını nazara alarak iki kısımda tasavvur etmektedir. Birinci kısımdaki kötölükler gerçekleşikten sonra kaynakları ile ilişkileri kesilen kötölüklerdir. Bunlara ölüm veya körlük örnek verilebilir. Ancak ikinci kısım kötölükler, kaynağı ile ilişkisi devam eden kötölüklerdir. Bu kısma örnek olarak acılar, gamlar, kederler vb. gibi örnekler verilebilir.⁶⁵³

Her iki kısım kötölük Sadrâ felsefesinde dört ana başlıkta toplamıştır. 1- Gökyüzünden kaynaklanan kötölükler, 2- Yeryüzünden kaynaklanan kötölükler, 3- Garızî hislerden ve hayvanî duygulardan kaynaklanan kötölükler, 4-İlahî emirlere itaatsizlik olarak bilinen ve günah diye adlandırılan kötölüklerdir.

Filozofumuzun kötölükler için ele aldığı bu dört tür kötölüğün ilk iki kısmının irade dışı doğal afetlere yönelik olduğunu, sonra gelen üç ve dördüncü kısımların iradî kötölüklere yönelik olduğunu görmekteyiz. Bu yüzden yapılacak teodiseler için tabî ve iradî kötölükler tabirini kullanacağız.

4.1. Tabî Kötölükler ve Teodise

Madde âleminde karşılaşılan kötölüklerin bir kısmı irade dışı gerçekleşen, insanlara ve toplumlara zarar veren doğal afetlerdir. Bu afetler canlılara iki türlü zarar verebilirler ya varlıkların cevherini yok ederler ya da cevherine ait bir yetkinliği ortadan kaldırırılar. Sadrâ'ya göre, irade dışı gerçekleşen doğal afetlerin gökyüzü ve yeryüzü

⁶⁵³ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c. 7, s. 59

olmak üzere iki oluşum kaynağı olabilir. İlk olarak gökyüzünden gelebilecek kötülükleri ele alalım:

4.1.1. Gökyüzünden Kaynaklanan Kötülükler

Hiç şüphesiz insanların başına gelen bazı kötülükler gökyüzünden kaynaklanmaktadır. Havanın şiddetli bir şekilde soğuması veya ısınması, bunun yanında fırtınalar, şimşek çakmaları, tufanlar, şiddetli dolu ve kar yağışları veya sellere neden olan yağmurlar vb. gibi maddî ve manevî zarar veren hadiseler gökyüzü ile ilişkili olan kötülüklerden sayılmaktadır.

Molla Sadrâ gökyüzünden kaynaklanan kötülükler uğursuzluk anlamına gelen “nahs” tabirini kullanmaktadır.⁶⁵⁴ Bu kavram arapçada "ن ح س" kelimesi ile ifade edilen ve bazen günlere bazen saatlere ve bazende eşyalara isnat edilen bereketsizlik, uğursuzluk, kudumsuzluk⁶⁵⁵ anlamlarında kullanılmaktadır. Filozofumuzun niçin bu kavramı seçtiği dikkat çekici bir noktadır. Şayet o, bu tabirle hem az önce örneklerini sıraladığımız fiziksel kötülükleri göz önünde bulundurmuş, hem de madde ötesi kötülükler işaret etmiştir. Zira insanların bazı şeyleri kötüye yorması ve uğursuz sayması inkâr edilmez bir gerçektir. Dünyada bulunan milletlerin ayrılmaz bir parçası olan bu realite, dinî rengi baskın olan milletlerde daha etkili ve belirgindir. Bu durumda gökyüzünden gelen kötülükleri iki farklı alanda ele alabiliriz, ilk olarak yıldızların konumlarından kaynaklanan uğursuzluk diye anlandırılan fizik ötesi kötülükler. İkinci olarak havanın aşırı soğukluğu veya sıcaklığı sonucunda görülen fiziksel kötülüklerdir.

Acaba aklî ve naklî deliller çerçevesinde belirli bir zaman birimi uğurlu ya da uğursuz olarak adlandırılabilir mi? Bunun anlamı; uğurlu zamanlarda yapılacak her şey iyilik ve bereketli, uğursuz zamanlarda yapılacak şeyler ise kötü ve bereketsiz olacaktır.

Zamanın uğursuzluğu hakkında öncelikle naklî delillere bakacak olursak Kur'anı Kerim'de iki ayet belirgin bir şekilde göze çarpmaktadır. Ad kavmine nazil olan azabın zamanı hakkında "Dünya yaşayışında aşağılayıcı azabını tatsınlar diye uğursuz günlerde

⁶⁵⁴ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c. 7, s. 94

⁶⁵⁵ Tureyhi, Fahrettin, *Mecme-ul Bahreyn*, c. 4, s. 110

bir kasırğa yolladık"⁶⁵⁶ diye geçerken aynı konuyla ilgili diğer bir ayette "Şüphe yok ki sürüp giden uğursuz bir günde onlara kasırğa yolladık"⁶⁵⁷ denmektedir. Bu ayetlerde uğursuz günlerin varlığı açık bir şekilde beyan edilirken, bazı müfessirler uğursuzluğun zamana ait bir özellik olduğu konusunda tereddüte düşmüşlerdir. Tabatabaî bu konuyu özet olarak şöyle açıklamaktadır. "Her ne kadar da bu ayetler Ad kavmine nazil olan azabın uğursuz bir günde olduğunu açıklasa da bu uğursuzluk o zamana ait ayrılmaz bir özellik değildir. Zira eğer uğursuzluk zamanın özelliği olsaydı her yıl rutin bir şekilde tekrarlanması anlamına gelecekti."⁶⁵⁸ Oysa böyle bir şey söz konusu değildir. Bunun yanında Tabatabaî'ye göre bazı günlerin uğursuz olduğunu o günlerde yaşanan kötü olayları dikkate alarak ispatlamak da olanak dışındadır. Zira kötü olayların vuku bulduğu günlerin uğursuz olduğunu ispatlamak için zamanı günlerden ayırarak yaşanan olaylar ile ölçmemiz gerekecektir ve zamanın maddeden ayrılması mümkün değildir. Bu durumda sonuç olarak söylenecek şey; "Akıl ve deneyim yoluyla konunun ispatı mümkün olmadığı gibi inkârı da mümkün değildir. Yani bazı zaman birimlerinin uğursuz olması aklen imkânsız sayılmamaktadır."⁶⁵⁹

Bu konuya yönelik nakledilen bazı rivayetlerde uğursuzluk zamanın bir özelliği sayılmamış aksine bazı zamanlarda meydana gelen kötü olaylar zamana uğursuzluk kazandırmışlardır. Tuhef-ul Ukul kitabında Hasan bin Mes'ud; bir gün başıma peşpeşe kötü olaylar geldi ve ben "Ey gün. Allah beni senin kötülüklerinden korusun sen ne kadarda uğursuz bir günsün" dedim. İmam Ali Naki, bu sözümünden dolayı bana dönerek "Ey Hasan kendi ginahlarını günahsız bir şeyin üzerine atarak mı bizim yanımıza geliyorsun? Ey Hasan günlerin ne suçu olabilir? günleri uğursuz saymayın o günlerde başınıza gelenler sizin kendi yaptıklarınızın sonucudur"⁶⁶⁰ diye açıklamada bulunmuştur. Kafî kitabında gelen diğer bir rivayette İmam Cafer Sadık'a hafta içinde hangi gün daha uğursuzdur diye bir soru yöneltilir. İmam cevabında, pazartesi olduğunu söyler. Fakat o günün uğursuz olmasını peygamberin vefatına dayandırarak o günde İslam peygamberinin vefat etmesi o günün uğursuz olmasına neden olmuştur diye

⁶⁵⁶ Fussilet 16

⁶⁵⁷ Kamer 19

⁶⁵⁸ Tabatabaî, Muhammet Hüseyin, **el-Mizan Fi Tefsir-ul Kuran**, terc., musevi, c.19, s. 116

⁶⁵⁹ Tabatabaî, Muhammet Hüseyin, **el-Mizan Fi Tefsir-ul Kuran**, terc., musevi, c.19, s. 116

⁶⁶⁰ İbn Şubbe Harrani, **Tuhef-ul Ukul en A'li Resul**, Camiaye Muderrisin, Kum, 1404, s. 483

buyurmuştur.⁶⁶¹ Buna benzer rivayetler herhangi bir günün uğursuz olmadığını ve uğursuzluğun mecazî olarak bazı kötü olaylardan kaynaklandığını açıklamaktadır. Sadrâ yeryüzünde ortaya çıkan kötülüklerin uğursuzluktan kaynaklanmadığını kısa bir cümlede şöyle anlatmaktadır “Bazıları kötü olayları gökyüzünde bulunan yıldızlara isnad etmektedirler oysa bu görüşte olanlar konunun bilincinde değillerdir. Çünkü onlar olaylara hep cüz’i olarak bakmakta ve genel iyilikleri görmemektedirler.”⁶⁶²

Yeni Sadrâcı diye bilinen Murtaza Mutahharî, gök cisimlerine uğursuzluk isnat edilemeyeceğini Hz. Ali’den nalk edilen şu rivayetle açıklamaktadır. “Hz. Ali Haricilerle savaşmak için Nehrevan’a giderken bir müneccim yolunu keserek “Ey müminlerin emiri bu saatte gitme ben yıldızlardan bu saatin uğursuz olduğunu anladım ve eğer beklemeden yola çıkarsan kensinlikle savaşta yenilgiye uğrayacaksınız” dedi. Hz. Ali, böyle bir şeyin olamayacağını ve gaybı sadece Allah’ın bilebileceğini beyan ederek, bu tür şeylerin yalan olduğunu söyledi. Daha sonra ordusuna dönerek sakın böyle şeylere inanmayın bu tür şeylere inanmak insanı küfre götürür diye buyurdu. Hz. Ali, sözünün doğruluğunu ispatlamak için müneccimin uğursuz dediği saatte hareket etti ve savaşı kazandı.”⁶⁶³

Sadrâ’nın diğer takipçilerinden birisi olan Allame Tabatabaî yıldızların yeryüzünde bulunan olaylara etki ettiğini reddederek onların konumlarına göre uğursuzluk oluşturabileceklerini ispatlama yoluna giden kimselere karşı aklî olarak şöyle yanıt vermektedir: "Yıldızların, burç diye adlandırıldıkları konumlarının yeryüzündeki fiilere etki etmesi konusunda burhanî ve aklî bir açıklama veya ispat yoktur. Hatta müneccimlerin kendi aralarında düştükleri çelişkiler bu konunun en güzel ispatıdır. Zira bazı müneccimler yıldızların ruh sahibi olup olmadığı, bazıları yıldızların irade sahibi olup olmadığı, bazıları yıldızların fiillerde etken olup olmadığı ve bazıları da dünyada yaşanan olaylarda yıldızların işaret olup olmadığı gibi birçok konuda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Yıldızlar hakkında iddia edilen hiçbir konu kesin ve genel değildir. Bu doğrultuda yıldızların konumuna bakılarak gelecekte yaşanacak olayların önceden tahmin edilmesi ihtimal dâhilinde olan şeylerden sayıldığı için doğruluğu ve

⁶⁶¹ Şeyh Koleyni, **Kâfi**, İslamiyye, Tahran, 1362, c. 8, s. 314

⁶⁶² Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, c. 7, s. 98

⁶⁶³ Murtaza Mutahhari, age., c. 18, s. 390

yanlışığı ispatlanamaz. Yani hem isabetli hem de yalan ve uydurma olabilir.⁶⁶⁴ İkinci olarak Molla Sadrâ'nın ele aldığı gökyüzünden kaynaklanan kötülükler, varlığı inkâr edilmeyen fiziksel kötülüklerdir. Bazen havanın aşırı sıcaklığı ve soğukluğu bazı canlılara zarar vererek onlarda eksiklik meydana getirmektedir. Sadrâ bu tür zararların tabiatıta olması gerektiğini ve İlahî adalet ile çelişmediğini ilk irade teodisesi ile yorumlamaktadır.

İlk İrade ve İlk Gaye

Molla Sadrâ'nın "ilk irade" kavramından kast ettiği şey aslında varlıkların ilk yaratılıştaki var oluş gaye ve hedefleridir. Yani bütün canlılar hayatlarını sürdürmek için hem sıcak havaya ve hemde soğuk havaya ihtiyaç duyarlar. Bu yüzden gün iki kısımdan oluşmaktadır. İlk olarak güneş doğar ve varlıkları ısıtır daha sonra batarak onların soğumasına sebep olur. Bu nedenle canlılar büyüme ve gelişmeye doğru tekâmül yolunu kat ederler. Eğer İlahî irade böyle uygun görmeseydi gün hiç bitmeyerek kıyamete kadar devam ederdi. Bu konu hakkında ayette şöyle geçmektedir "De ki: Söyleyin bakayım Allah, kıyamet gününe kadar gündüzü sizin üzerinizde kesintisizce sürdürecektir olsa, Allah'ın dışında size içinde dinleneceğiniz geceyi getirecek İlah kimdir? Yine de görmeyecek misiniz?"⁶⁶⁵ Sadrâ bu ayetin açıklamasında güneşin doğuşunu ve batışını varlıkların faydalanmaları için gerekli bir olay görürken devamlı olarak yansımalarının veya batmasının kötülük olacağını vurgulamaktadır. Bu konu gökyüzü ile ilgili bütün hadiseler için geçerlidir. Bu durumda Allah'ın yarattığı düzene uygun olarak gerçekleşen bütün olaylar ilk irade üzere gerçekleştiği için iyilik ve yetkinlik sayılmaktadır. Fakat bu düzen bazı zaman ve mekânlarda bir kısım canlılar için nadir olarak zarar verici olsa da ikinci irade oldukları için arızî ve kötü olarak algılanmaktadır. Aslında ikinci irade derken Allah'ın iki kez irade ettiği anlamına gelmemelidir. Çünkü Allah iyilikten başka bir şey irade etmez. Burada söylenmek istenen şey madde iyilik üzere yaratılınca zarurî ve kaçınılmaz olarak bazı olumsuz etkileri de olacaktır. Küçük topların bir çuvala doldurulduğu zaman aralarında bazı boşlukların kaçınılmaz olduğu gibi veya halkaların yanyana bitişik bir şekilde çizildiği zaman aralarında mesafe kaldığı gibi ilk iradenin sonucunda varlıkların ortaya

⁶⁶⁴ Tabatabai, Muhammet Hüseyin, *el-Mizan Fi Tefsir-ul Kuran*, terc., musevi, c. 19, s. 122

⁶⁶⁵ Kasas 72

çıkmasıyla birlikte çıkan yokluklar kaçınılmaz olacaktır.⁶⁶⁶ Sonuç olarak ay, güneş ve yıldızlar gibi gökyüzü cisimleri ilk irade ile yaratıldıkları için zatlarında iyilik ve yetkinlik içerisindedirler. Fakat onların sahip oldukları bu yetkinlikler bazı varlıklara cüz’i olarak nadiren zarar verdikleri için bu kötülükleri talî ya da arızî olarak görmek gerekmektedir. Bu yüzden ikinci niyet ya da ikinci irade ismi konulmuştur.

İbn Sînâ ilk iradeyi fizlozofumuzdan farklı şekilde yorumlayarak mutlak iyilik olan mücerret âleminin ilk irade ile yaratıldığını bu yüzden hiçbir kötülük içermediğini, fakat madde âleminin ikinci irade ile yaratıldığını bu yüzden eksiklik ve kötülüklerin görülebileceğini beyan ederek şu ayete işaret etmektedir: “De ki: Ben, yarattığı şeylerin kötülüklerinden karanlıkları yarıp sabahı ortaya çıkaran Rabbe sığınırım.”⁶⁶⁷ İbn Sînâ’ya göre “Yaratılan şeylerin kötülüklerinden” cümlesi ile kast edilen şey madde âleminde bulunan ve ikinci irade ile yaratılan şeylerdir.⁶⁶⁸

4.1.2. Yeryüzünden Kaynaklanan Kötülükler

Sadrâ’nın ikinci olarak ele aldığı, insan iradesi dışında gerçekleşen kötülük türleri, yeryüzünden kaynaklanan genelde can ve mal kaybına neden olan doğal afetlerdir. İnsanlık tarihinde dünyanın farklı bölgelerinde tekrarlanan ve korku, tedirginlik, hüzn ve endişe vesilesi olan bu afetlerin neden belli bir zamanda ve mekânda gerçekleştikleri merak konusu olmuştur. İnanç boyutunda farklı şüphelere sebep olan bu olaylar, Tanrı’nın mutlak iyilik olması ile bu afetlerin varlığını çelişkili duruma getirmiştir. İslami literatürde hem kelimî ve hemde felsefî olarak tartışılan ve ortak problemler arasında sayılan doğal afetler problemi, farklı şekillerde teodise edilmiş ve yorumlanmıştır.

Öncelikle tanımlama konusunda farklı görüşlere sahip olan düşünürlerin yeryüzünden kaynaklanan kötülüklerin sınırlarını belirlemede iki farklı yöntem uyguladıklarını söyleyebiliriz. Bir kısım düşünür doğal afetlerin ortak etkilerini dikkate alarak tanımlama yoluna giderken, Bazıları ise örneklendirme yoluyla konuyu izah etmeye çalışmışlardır. Batılı düşünürlerin genelde örneklendirme ile ele aldıkları doğal afetler "Hick’in tanımına göre şöyledir, "Doğal kötülük, hastalık yapan bakteriler,

⁶⁶⁶ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c. 7, s. 71

⁶⁶⁷ Felak 1-2

⁶⁶⁸ İbn Sina, *Penc Risale*, Ebu Sina yay., Hemedan 1383, s. 52

depremler, fırtınalar, kuraklıklar, kasırgalar ve benzeri durumlarda, insan eylemlerinden bağımsız olarak meydana gelen kötülüktür." Tanımlamak yerine örneklendirmeyi tercih eden diğer bir filozof Mc Closkey'dir. Ona göre; "Doğal âfetler ve onların akabinde insanlara dokunan acı ve kederler, insanlara çeşitli acıları çektirdikten sonra onları ölüme götüren hastalıklar, çoğu kişinin daha doğarken beraberinde getirdiği fiziksel ve ruhsal özürlere yanında, çöller, buzullarla kaplı alanlar ve avlanarak beslenen tehlikeli etçil hayvanlar da fiziksel kötülük olarak sayılmalıdır." ⁶⁶⁹ Bu alanda çalışma yapmış bazı araştırmacılar "genel olarak, doğal kötülüğün en temel özellikleri insan eylemlerinden bağımsız oluşu (bazı istisnalar varsa olsa da), insanların, hayvanların ve canlı doğanın hayatında ortaya çıkan olumsuzluklar, eksiklikler, olmasaydı daha iyi olurdu diyebileceğimiz durumlardır" ⁶⁷⁰ diye tanımda bulunmuştur.

Molla Sadrâ yeryüzünden kaynaklanan doğal kötülüklere felsefî bir bakışla daha farklı bir tanım getirir. Filozofa göre, "tabiat âleminde oluş ve bozuluş vesilesi ile hayvanî mizaçlara ağrı, sızı veren olaylardır" ⁶⁷¹ Filozofumuzun bu tanımına göre yeryüzünde bulunan doğal olayların kötü sayılabilmesi için iki şartı taşıması gerekmektedir; ilk olarak oluş ve bozuluş adı altında gerçekleşen değişimlerden kaynaklanması, ikinci olarak insan ve hayvanlara acı verici olmasıdır. Bu durumda doğada yaşanan olayların kendi başına kötü olmadığını sadece acı ve keder vesilesi olduğu için kötü sayıldığı sonucuna varmak pek de zor değildir. Fakat neden bir olaya kötü denmektedir? sorusuna karşı felsefî ölçü Sadrâya göre şöyledir; her acı, dert ve kederin temelinde yokluk yatmaktadır. Başka bir deyimle yokluk insan ve hayvanların acı çekme vesilesi olduklarından kötü sayılmaktadırlar. ⁶⁷² Deprem, sel, yangın gibi olayların kötü diye adlandırılması için canlılara zarar vermesi gerekmektedir. Öyleyse herhangi bir bölgede insan ya da hayvana zarar vermeyen doğal afetlerin kötü sayılması, bu açıdan mümkün olmayacaktır. Bu durumda akıllara şu soru gelecektir, niçin doğal afetler insan ve hayvanların zarar göreceği bir zaman veya mekânda vuku bulmaktadır?

Bu soruyu yanıtlayan Augustinus, kötülük felsefesinde, yeryüzünde bulunan bütün kötülükleri ahlâkî kötülüklerde sınırlamıştır. Hatta doğada insanların başına gelen

⁶⁶⁹ Yaran, age, s..28

⁶⁷⁰ Manafov, age, s.30

⁶⁷¹ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c. 7, s. 94

⁶⁷² Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c. 7, s. 62

bütün belaların temelinde ahlâkî kötülüklerin yattığını ve hiçbir doğal afetin şans eseri gerçekleşmediğini vurgulamıştır.⁶⁷³ Augustinus'a göre, insanlar işledikleri günahlar ile belaları davet ederler ve işledikleri suçların cezası doğal afetler ile kendisini gösterir. Augustinus bu yüzden insanın dünyada tabîî olaylardan dolayı çektiği acılara “adaletli ceza” adını koymuştur. Hatta eğer belaların oluş sebebini anlayamamak bile bunu bilmeliyiz ki mutlaka gizli bir sebebi vardır. Bizim kısıtlı bilgimiz bu sebepleri idrak etme konusunda yetersizdir. Bu belirsizlik böbürlenmiş insanın gururunu kıran ve onu alçak gönüllü yapan bir olaydır. Bu yüzden tabiatla asla kötülük yoktur.⁶⁷⁴

Bu konuda Augustinus’un temsil ettiği diğer bir geleneksel çizgi ise “kötülükleri daha çok şeytan ve onun yandaşlarına atfetmesidir.” Bu iddiaya göre, şeytan diğer melekler gibi Tanrı tarafından insanın yaratılışından çok önceleri yaratılmış, fakat Rabbine isyan etmiş ve o zamandan beri her türlü sapkınlıkları işlemektedir. Bunun sonucu da doğal kötülüklerdir. Kısacası, doğal kötülükler insan üstü ruhların özgür irâdesine göre davranmaları nedeniyledir.⁶⁷⁵

Plantinganın bu konudaki cevabı farklıdır. O, tabiatı insan gibi özgür iradeye sahip varlıklar olarak tasavvur ederek insanın eylemlerini kendisine isnat edebileceğimiz gibi doğada olan olayları da doğanın kendisine isnat edebileceğimiz sonucunu çıkarmaktadır. Plantinga’ya göre, Tanrı’nın hem özgür varlıklar yaratması aynı zamanda da onları iyiyi seçmesi için zorlaması düşünülemez. Çünkü bu durumda o varlıkların gerçekten özgür olduğu söylenemez. Plantinga, bu açıdan doğal kötülüklerle ahlâkî kötülükler arasında bir benzerlik bulur ve “hem ahlâkî hem de doğal kötülükler genel ahlâkî kötülük (broadly moral evil) diyebileceğimiz özel durumlardır” der. Buna göre, kötülükler ya insanın ya da insan üstü ruhların özgür irâdesiyle yaratılmıştır. Bu duruma müdâhele etmek ise Tanrı’nın gücünün dışındadır⁶⁷⁶

Doğal kötülüklerin neden kaynaklandığı konusunda bu ve buna benzer teodiseleri reddeden filozofumuz, bütün bunların düalizme çıktığını ve bu yüzden kabul edilir olmadığını şu açıklamalarıyla beyan etmektedir: “Yeryüzünde yaşanan kötülükleri

⁶⁷³ Ali Zamani, Emir Abbas, *İrtibatı Şerr Ahlaki ve Şerr Tabii Ez Nezeri Augustin*, Şınaht dergisi, 1398, sayı, 80, s. 168

⁶⁷⁴ Augustin, *Şehr-i Huda*, terc. Hüseyin tevfiği, Daneşgahi Edyan, Kum, 1392, s. 476

⁶⁷⁵ Manafov, age, s. 29

⁶⁷⁶ Manafov, age, s. 30

bazıları şeytana, bazıları yıldızlara, bazıları insanların işledikleri günahlara isnat etmektedirler. Oysa bu sözleri söyleyen kimseler konunun aslını kavrayamamışlardır. Çünkü genel olayların sebepleri cüz'i bakışlar ile anlaşılamaz"⁶⁷⁷ Sadrâ reddetse bile doğal afetlerin insanların fiil ve eylemleri ile ilişkili olmadığını ispatlamak pek de kolay değildir. Zira elimizde bulunan İslamî kaynaklarda bazı doğal afetler doğrudan insanların yanlış tutumlarına isnat edilerek birçok yerde azap ve ceza sebebi olarak beyan edilmiştir. Bu konunun ispatı için Ku'an-ı Kerim'den birçok örnek vermek mümkündür. Kavimlerin helak olması konusunda gelen ayetlerin birçoğu, nazil olan azapların o kavimlerde bulunan yanlış eylemlerden kaynaklandığını belirtmiştir. Buna örnek olarak şu ayetlere işaret edilebilir: "Yoldan çıkmalarından dolayı gökten azap indirdik."⁶⁷⁸ Başka bir ayette "Kazandıkları suç yüzünden onları azaba uğrattık"⁶⁷⁹ veya " ...Ettikleri zulüm yüzünden onlara gökyüzünden kötü, pis bir azap indirdik"⁶⁸⁰ diğer bir ayette "Kendilerine yapılan öğütleri unuttunca, biz kötülükten men edenleri kurtardık ve zalimleri yoldan çıkmalarından ötürü şiddetli bir azap ile yakaladık."⁶⁸¹ Bu ayetlere benzer birçok ayet açık bir şekilde doğal afetlerin oluş sebebini insanların itaatsizliği, zulüm ve günah olarak tanıtmıştır.

Müfessirler birçok ayeti delil göstererek, günahların doğada ne kadar etkili olduğunu, ortaya çıkan bela ve afetlerin oluşmasında ya da kesinleşmiş azapların geri çekilmesinde ne kadar önemli rol oynadığını, kısacası azap ve eylem ilişkisinin var olduğunu ispatlama yoluna gitmişlerdir. Allame Tabatabaî bu konuyu "Allah, bir topluluğa ihsan ettiği nimeti, onlar kendi huylarını değiştirmedikçe değiştirmez"⁶⁸² ayetinde ele alarak şöyle açıklama getirmiştir; "İlahî kanun şudur ki; Allah hiçbir kavmi zorla değiştirmez ve verdiği nimetleri onların nefsî ve ruhî durumlarına göre verir. Mesela eğer salih bir millet olurlarsa onların üzerine dünya ve ahiret nimetleri yağmaya başlar. Fakat bu haletleri değişirse, Allah'ın onlara karşı tutumu da değişecek ve nimet azaba dönüşecektir. Genel bir anlamda şöyle söyleyebiliriz; halkın geneli iman ehli ve salih olursa nimetler çoğalır. Fakat halkın geneli küfür ve isyan yolunu seçerse nimetler

⁶⁷⁷ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7, s. 98

⁶⁷⁸ Bakara 59

⁶⁷⁹ Araf 96

⁶⁸⁰ Araf 162

⁶⁸¹ Araf 165

⁶⁸² Enfal 53

azaba dönüşür."⁶⁸³ Bu durumda tabî kötülüklerin kaynağında insanların ruhî ve manevî durumu yatmaktadır. Toplu azaplarda bireysel günahlar söz konusu değildir bir milletin toplu olarak yaptıkları günahlar söz konusudur. Bu konuda hem ayetleri felsefî ölçülere göre yorumlama konusunda hem de düalizmden kurtulma konusunda çaba gösteren Sadrâ, insanların eylemleri ile nazil olan azap ve belalar arasında sebep ve sonuç ilişkisinin olmadığını helak olan kavimlere indirilen azapların aslında onların eylem ve günahlarının ta kendisi olduğunu, başka bir deyimle her günahın zahirî varlığının olduğu gibi batınî varlığının da olduğunu, bu bakışla bir kavmin helak olmasının aslında gizi olan batınî suretlerinin aşıkâr olması olduğu şeklinde yorumlamıştır. Bu konuyu kıyametteki azaplar ile tatbik eden Sadrâ, şu ayeti delil göstermiştir “Siz ancak, yaptıklarınızla cezalandırılıyorsunuz.”⁶⁸⁴ Sadrâ’nın bu yorumunu tasdik edercesine felsefî olarak açıklamaya çalışan bazı tefsirciler “Kıyamet günü cehennem ehline çektikleri azap kaşısında şöyle denecektir “Biz bu azabı başka bir yerden getirmedik “bu azaplar sizin amellerinizin ta kendisidir”⁶⁸⁵ ayetini misal getirerek azap ve eylem bütünlüğünü belirtmişlerdir.⁶⁸⁶ Bazıları günahlar ile nimetleri maddî cisimlere benzeterek “Âlemin çelişkiler ve zıtlıklar âlemi olduğunu ve ateş ile suyun bir yerde barınamayacağı gibi günahların da nimetler ile bir arada barınamayacağını beyan ederek⁶⁸⁷ doğal afetlerin aslında nimetler ile günahların çatışması sonucu ortaya çıkan yokluklar olarak ele almışlardır.

Gerçek şu ki yeryüzünden kaynaklanan doğal afetler, ister insanın işlediği günahların sonucu olsun, ister o günahların batını olsun, o bölgede yaşayan günahsız insanların, hayvan ve bitkilerin niçin zarar gördüğünü açıklamak için yeterli değildir. Bu yüzden olsa gerek bazı batılı düşünürler yeryüzünde ortaya çıkan afetlerin bir tabiat kanunu olduğunu ve bu düzenin korunması için bu tür değişimlerin kaçınılmaz olduğunu vurgulamışlardır. "Sözgelimi, yangın sebebiyle ortaya çıkan kötülüklerin aslında insanların ateşten korunmasına neden olduğu için, Swinburne’un yaklaşımına göre, gereklidir. Yangından etkilenen kişinin bundan korunması mümkün olmasa da yangın olayı gerçekleşmelidir. Aksi takdirde düzenli bir doğa yasasından söz edilemez.

⁶⁸³ Tabatabai, Muhammet Hüseyin, **el-Mizan Fi Tefsir-ul Kuran**, terc., musevi, c. 11, s. 423

⁶⁸⁴ Molla Sadra, **Esrar-ul Ayat**, s. 205

⁶⁸⁵ Tur:16

⁶⁸⁶ Tabatabai, Muhammet Hüseyin, **el-Mizan Fi Tefsir-ul Kuran**, terc., Musevî, c. 19, s.14

⁶⁸⁷ Huseyni Hemdani, Muhammet Hüseyin, **Envâr Dîrehşan**, Lutfi yay., Tahran, 1404 h., c. 8, s. 8

Dolayısıyla deterministik doğa yasalarının düzenli işleyişinden kaynaklanan doğal kötülük Swinburne'e göre, tutarlı eylemler için gerekli olan söz konusu yasaların uyumunun bir sonucudur. İyilik gibi kötülüğün de bulunduğu evrenin yapısını incelemek insanlar için önemli bir çalışma alanıdır. Bu da doğal olarak insana verilen özgürlüğün kullanımı için gereklidir. Tanrı'nın her bir olaya müdahale etmesi insanların kaderci bir hayat anlayışına sahip olmaları ile sonuçlanabilir. Yoksa sorun Tanrı'nın gücünün veya merhametinin sınırlı olmasıyla ilgili değildir."⁶⁸⁸ Swinburne'un cevabı doğada var olan afetlerin gerekli olduğunu ispatlasa da onların neden belli bir mekan ya da zamanda olduğu konusunda açık bir bilgi vermemektedir. Tıpkı 06/02/2023 tarihinde tezimi yazarken Türkiye'de meydana gelen ve asrın felaketi diye adlandırılan 7.8 büyüklüğündeki deprem gibi. Sabah saatlerinde insanların uykuda olduğu bir anda bir ucunun Kahraman Maraşa diğer ucunda Hatay ve Suriye'ye uzandığı bu depremde Malatya, Adıyaman, Adana, Urfa gibi onbir şehiri etkileyerek büyük kayıplar meydana geldi. Malesef bu büyük depremde binlerce bina yıkıldı ve onbinlerce insanımız hayatını kaybetti. Bunlara ek olarak milyonlarca insan sevdiklerini kaybetti, yaralandı veya evsiz barksız kaldı. Bütün bunlar kışın ortasında şiddetli kar yağışında gerçekleştiği için bazı bölgelerde soğukluk eksi kırk dereceye ulaştı, insanlar barınacak bir yer ya da sıcak bir yiyecek bulamadılar. Daha sonra gelen şiddetli yağmurlar ve fırtına bu şehirlerde sellerin akmasına ve kurulan çadırların su altında kalmasına ve parçalanmasına sebep oldu. Neden bu bölge? neden bu saat? veya neden bu mevsim? sorularına verecek cevap bulamayan David Hume, bu tür soruların cevabının insanlar tarafından bilinmeyeceğini şöyle kâleme dökmektedir. "Sıradan kişiler, hatta pek azı dışında bütün insanlar, bilişiz (câhil) ve eğitim görmemiş olduklarından, hiçbir zaman doğanın her parçasına düzen getiren üstün bir zihni ya da özgün bir Tanrısal takdiri keşfedecek kadar derinliğine düşünemez. Bitki ve hayvan varlıklarının gizli yapısına eremezler. Bu hayranlık uyandırıcı yapıtları daha dar ve bencil bir gözle görürler. Kendi mutluluk ve mutsuzluklarının dış varlıkların gizli etkisine ve önceden kestirilemeyen uygunluğuna bağlı olduğunu anlayınca da güçlü ama sessiz işleyişleriyle bütün bu doğal olayları yöneten haz ve acıyı, iyi ya da kötüyü dağıtan 'bilinmeyen nedenlere' dikkatle bakarlar."⁶⁸⁹

⁶⁸⁸ Aktürk, Eyüp, **Mantıksal bir sorun olarak kötülük**, Ekev Akademik Dergisi, 2015, 19, sayı 62, s. 47

⁶⁸⁹ Haklı, Şaban, **Kötülük Problemi Yaklaşımlar ve Eleştiriler**, Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2002/2, s. 200

Molla Sadrâ'nın bir filozof olarak ortaya koyacağı teodiselerde tabiatla karşılaşılan afetlerin bilinmeyen nedenlere havale etmesi düşünülemez bir tutumdur. Yine aynı doğrultuda insanlara acı veren olayları mutlak iyilik olan Allah'a isnat etmesi felsefî ve akılsal olarak mümkün değildir. Bu yüzden filozofumuzun felsefî kriterleri doğrultusunda yaptıkları teodiselere şöyle değinebiliriz.

1- İyiliklerin İlahî İnayetten Kaynaklanması ve Kötülüklerin Arızî Oluşu

Sadrâ'nın doğal afetler konusunda yaptığı teodisede ilk hedefi Tanrı'yı bu afetlerin faili olmaktan beri kılmaktır. Ona göre, bütün varlıklar İlahî inayetin bir yansıması olduğundan yetkin sıfatlarıyla ona layık bir şekilde yaratılmışlardır. İlk niyet ve ilk iradede kötülük olamayacağı gibi sonradan ortaya çıkan kötülükler de O'nun eseri değildir. Bu durumda daha sonra ortaya çıkan kötülük, bozukluk ve bela gibi tüm olumsuzlukların arızî olarak ve tabiiyet şeklinde ortaya çıktığını bildirmektedir. Bu sözünü temellendirme yoluna giden filozof, ilk olarak tekâmüle doğru giden yolun oluş ve bozuluştan geçtiğini ve ikinci olarak maddenin bütün suretleri kabul etme yeteneğinin olmadığını belirterek teodisesini şöyle geliştirmiştir. “Öncelikle şunu bilmeliyiz ki tabiatla var olan hayvan, bitki, maden gibi varlıklar en üstün ve en yetkin şekliyle İlahî rıza ve iradeyle var olmuşlardır. Bu yetkinlik onlara olan İlahî inayet ve teveccüh sonucunda ortaya çıkmıştır. İyilikler, güzellikler onların ilk gayesi ve ilk hedefi olarak kabul edilmelidir. Ancak yok edici ve helak edici belalar veya afetler onların bu yetkinlerinden sonra ortaya çıkan ve arızî olan durumlardır.⁶⁹⁰ Bu yüzden ilk kasıt veya ilk irade olması mümkün değildir neticede arızî ve zorunlu sonuç olarak kabul edilmelidir. Fakat Sadrâ, bu açıklamalarının okuyucuyu ikna etmediğinin farkındadır o yüzden ilk iradenin iyi ve iyilik kaynağı olarak kabul edilmesi bile doğal afetlerin arızî olarak var olmasını açıklamada yeterli değildir. Bu durumda doğal afetlerden kaynaklanan yoklukların İlahî inayetin devamlılığı için gerekli olduğunu şu cümlelerle açıklamaktadır: Varlık türlerinin sınırsız suretleri bulunmaktadır. Her suret bir oluş ve her oluş bir tekâmüldür. Bu kuvvetlerin fiiliyete dönüşmesi İlahî inayet ve hikmetin akıcılığı yönünden lazım ve gereklidir. Yani potansiyel olarak her bir varlık için sınırsız iyilikler ve yetkinlikler bulunmaktadır ve onların bir anda ortaya çıkarak aktif olması mümkün değildir. Cisimsel olarak heyula diğer adıyla madde, bir türün

⁶⁹⁰ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7,s. 95

bütün yetkinliklerini o varlığın idea örneğinde olduğu gibi kendisinde barındırması mümkün değildir. Sadece suretlerin yer değiştirme neticesinde ideada olan yetkinlikler sırasıyla zuhur edebilirler. Örneğin Tanrı, gelmiş geçmiş bütün insanları ölüsüyle dirisiyle yeryüzünde toptasaydı ne insanlara ve ne de diğer canlılara yaşayacak yer bulunamazdı. Bu yüzden Tanrı onları gurup gurup zamanın akışı içerisinde var ederek bütün canlılara yaşama imkânı oluşturmuştur.⁶⁹¹ Buna göre bir grup insanın sıra sıra farklı suretler ile var olurken bir grubun da doğal afetler sonucunda dünyadan gitmeleri gerekmektedir.

2- Doğal Afetlerde Maddenin Yetersizliği

Doğal afetler varlık âleminin bir parçası olduklarından zatî kötülük sayılmazlar ancak maddenin yetersizliği ve çatışmalar sonucunda ortaya çıkan yokluktan dolayı arızî kötülük sayılmışlardır. Sadrâ'ya göre ortaya çıkan yoklukların yaratıcı ile ilgisi yoktur. Zira daha önce açıklandığı gibi eksiklik yaratıcıdan değil heyuladan kaynaklanmaktadır. Heyulanın sınırlı kabiliyetinden dolayı bazı özellikleri kabul etmesi imkân dâhilinde olmayabilir. Mesela demirin bir ip gibi örülememesi demircinin eksikliği değildir veya bazı insanların hidayet yolunu seçmemeleri Peygamberlere isnat edilemez.⁶⁹²

Tanrı bütün varlıkları belirlenmiş yetkinliğe erişmeleri için yaratmıştır ve bu varlıklar o yetkinliğe ulaşmaları için birbirlerinden istifade etmektedirler. Bu durum onların birbirlerine engel teşkil etmelerine sebep olduğundan ortaya çıkan her yetkinliğin öncesinde bir yokluk bulunmaktadır. Örneğin, bazı canlıların bazılarını yiyerek beslenmeleri kötü sayılsa da hayatın devam etmesi ve canlı türlerinin korunması için iyilik olacaktır. Netice olarak Sadrâya göre doğal afetlerin, yırtıcı hayvanların, yaşlılığın, hastalıkların varlıkları yeryüzünde dengelerin sağlanması, bütün yaşam türlerinin korunması ve bunun yanında her canlının yaşam zemininin oluşması için olması gereken yaşam kuralıdır.⁶⁹³

⁶⁹¹Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7, s. 95

⁶⁹²Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7, s. 97

⁶⁹³Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7, s. 96

4. 2. İrâdi Kötülükler ve Teodise

İrade demek iki şey arasında birisini seçmek hakkına sahip olmak demektir. Arapçada "ر و د" kökünden gelen bu kavram, kast etmek, istemek,⁶⁹⁴ meyl etmek, rağbet etmek anlamlarında kullanılmıştır.⁶⁹⁵ Mutlak ve sınırlı olmak üzere iki kısım olan irade, Tanrı için kullanıldığında mutlak ve sınırsız anlamındadır. Fakat insan için kullanıldığında sınırlı ve şartlı anlamında kullanılmaktadır. Yaratılış âleminde sadece bazı canlılara verilen bu özellik içinde ilim, şuur, düşünce hatta özgürlük gibi kavramları da barındırmaktadır.

Molla Sadrâ, irade kavramını ikrah (mecburluk) kavramı karşısında kullanarak şöyle tanımlamıştır. "İrade ve ikrah biz insanlarda ve hayvanlarda ruhun özelliklerindendir. Bu özellik her insanda var olan, başka bir öğreticiye ihtiyaç duyulmadan acı ve lezzet duyguları gibi iç dünyamızda hissedilmektedir."⁶⁹⁶ İrade ile ikrah'ın birlikte anılmasının sebebi her ikisinin de insan ve hayvanlarda aynı anda bulunmasıdır. Çünkü canlıların yaşantıları iki tür fiil ile devam eder. Bazı fiiller mecburîdir ve insan o fiillerde seçme hakkına sahip değildir. Kalbin atması, nefes alıp vermek, sindirim sisteminin çalışması bu tür fiillerdendir. Fakat yemek, içmek, konuşmak, yürümek gibi fiiller mecburî olmadığı için irade kavramı kullanılmaktadır. Sadrâ başka bir eserinde iradeyi şöyle tanımlamaktadır: "İrade kavramı alsında, insanın zihninde var olan ve hoşlandığı bir şeye ulaşma şevki ve arzusudur."⁶⁹⁷ İbn Rüşd'e göre, "İrade; failin herhangi bir fiile olan şevkidir ve bu fiil yerine getirildikten sonra bu şevk de ortadan kalkar."⁶⁹⁸ Ancak irade, birkaç aşamadan geçtikten sonra oluşur. Öncelikle insan, faydalı olan şeyi tasavvur eder, daha sonra o şeyde ulaşacağı menfaati tasdik eder ve üçüncü aşamada ona ulaşma şevki oluşur ve bu şevk şiddetlenince en son aşamada nefsanî irade harekete geçerek potansiyel irade fiile dönüşür."⁶⁹⁹ Varlıkların varlık mertebeleri farklı olduğu gibi İrade mertebeleri de farklıdır. Bir bakıma varlık mertebesi yükseldikçe kabiliyetler de ona göre yükselerek irade alanını genişletmektedir. Bu yüzden hayvarlardaki irade alanı insanlardan ve insanların irade alanı ise akıl ve

⁶⁹⁴ Kureyşi, age, c. 3 s. 144

⁶⁹⁵ Mehvar, Rıza, **Ferheng Ebcad Arabi-Farsi**, Müesseseyi Nur, Sanal kaynak, s.38

⁶⁹⁶ Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, c. 6, s. 336

⁶⁹⁷ Molla Sadra, **el-Mebde ve el-Mead**, Encümen-i Hikmet ve Felsefeyi İran, Tahran, 1354 h., s.135

⁶⁹⁸ İbn Rüşd, **Tehafu-ut Tehafut**, Dar-ul Fikr, Beyrut, 1993, s. 30

⁶⁹⁹ Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, c. 6, s. 354

mücerret âleminden daha dar olacaktır. Varlık mertebesinin en üst seviyesinde olan Zorunlu Varlık bundan dolayı iradenin de en üst mertebesinde bulunmaktadır. İradenin oluşmasında insan için bazı aşamalar olsa da bu aşamaların maddede bulunan kesret ve çokluğun sonucunda ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Fakat Tanrı için aynı durum söz konusu değildir. Zira Tanrı'da değişim ve kisret olmadığından O'nun ilmi ve iradesi zatı ile birdir.⁷⁰⁰ Bu yüzden O'nun irade etmesi ilminin fiiliyete dönüşmesi demektir.

İbn Rüşd, insan için tasavvur edilen iradenin etkileşim ve halet değiştirme neticesinde ortaya çıktığını ve bu özellikten Tanrı'nın münezzeh olduğunu vurgulamıştır.⁷⁰¹ Tanrı'dan başka hiçbir canlı mutlak ve sınırsız irade sahibi değildir. Çünkü sınırsız irade sınırsız ilim ve kudret gerektirmektedir. Oysa insan sınırlı ilim ve kudret sahibi olduğundan iradesi de sınırlı olacaktır. Buna rağmen insan özgür irade sahibi olma hissini taşımaktadır. Bazen irade kötülöklere sebep olsa da aslında kötü olan irade değildir. Zira irade varlık olduğu için kemal ve yetkinlik sıfatlarından sayılmaktadır. Mir Damat'a göre bütün iradelerin kaynağı Zorunlu Varlıktır ve insanın irade sahibi olması da o kemali sıfatın yansımasının etkisidir.⁷⁰² Bu yüzden irade ile işlenen cinayetlerin iradeden kaynaklanması onun kötü olduğuna delalet etmemektedir. Mesela bir insanın öldürölmesi katilin iradesinden kaynaklansa da bu durum iradenin kötölüğüne değil, o iradenin sonucunda ortaya çıkan yokluğun kötölüğüne delalet etmektedir. Bu durumda ister iyi ister kötü sonuçlar doğursun irade iyilik ve kemal sıfatlardandır. Fakat bazen yokluğa sebep olduğu için arızî olarak kötü sayılmaktadır. Hiç şüphesiz özgür insan mecbur olan insandan daha üstün ve değerlidir. Zira özgür insanın kötölük yapma imkânı varken iyiliğı tercih etmesi onu melekler gibi iyilik yapmaya mecbur olan varlıklardan daha üstün kılmaktadır. St. Augustine'e göre, "...Özgür iradesinden dolayı günah işleyen yaratık sadece hiçbir özgür iradesi olmadığı için günah işlemeyen yaratıktan daha mükemmeldir"⁷⁰³ diyerek özgür iradenin önemini vurgulamıştır.

⁷⁰⁰Molla Sadra, **el-Mebde ve el-Mead**, s. 135

⁷⁰¹İbn Rüşd, **Tehafu-ut Tehafut**, s. 98

⁷⁰²Mir Damat, **Musennifat-ı Mir Damat**, Mefahir-ı Ferhengi yay. Tahran, 1385, s. 259

⁷⁰³Yaran, age, s. 44

İrade ile kötülükler arasındaki ilişki

Özgür iradenin varlığı, iyiliğin ve kötülüğün varlığını beraberinde getirdiği söylenebilir. Her şeyin iyi ve güzel olması, kötülüklerin ortaya çıkmaması seçme hakkını insanın elinden aldığı gibi iradenin anlamsızlaşmasına da sebep olacaktır. Bu yüzden bazı düşünürler kötülüklerin varlık nedenini insanda özgür iradenin sonucu olduğunu öne sürerek irade ve kötülük arasında belirgin bir bağ olduğunu şu cümlelerle açıklamışlardır; "Teistik sezgiye göre, Tanrı'nın insanları özgür iradeli varlıklar olarak yaratması ile söz konusu varlıkların kötülük yapmaları arasında doğrudan bir ilişki vardır."⁷⁰⁴ İrade, Tanrı'dan insana verildiyse kötülükler de Tanrı'dan kaynaklanır sonucuna varan bazı düşünürler bu problemi tartışma konusu olmaktan çıkararak Tanrı'nın inkârına kadar giden bir kanıt haline getirmişlerdir. Bu iddianın savunucuları başında David Hume, ateizmin temellerini oluşturacak meşhur kuramında irade dahil bütün kötülüklerin Tanrı tarafından engellenebileceğini ve eğer engellenemiyorsa Tanrı'nın olmadığına yönelik şu önermeleri ileri sürmüştür: "Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da önleyemiyor mu? öyleyse o güçsüzdür. Önleyebiliyor ama önlemek mi istemiyor? öyleyse o kötü niyetlidir. Hem önleyebiliyor hem de önlemek mi istiyor? öyleyse kötülük nereden geliyor?

Hume'un Epikuros'dan aldığı ve geliştirerek ileri sürdüğü bu kuramında insan iradesi dahilinde olan ya da olmayan bütün kötülüklerin Tanrı'dan kaynaklandığı düşüncesi açıkça ortadadır. Başka bir deyimle determinist bir bakış açısı ile konuyu ele almıştır ve bütün kötülüklerin Tanrı'dan kaynaklandığı tasavvuruna kapılmıştır. Alvin Plantinga, Hume'ye karşı insan iradesiyle yapılan kötülüklerin Tanrı'ya mal edilemeyeceğini şu cümlelerle beyan etmiştir. "Özgür iradenin yanlış kullanımına bağlı olarak gerçekleşen acımasızlık adaletsizlik, hırsızlık, kısır ve sapık düşünceler gibi kötülükleri bu kategoride ele almak mümkündür. Bu açıdan ahlâkî kötülüğün kaynağı (veya nedeni) özgür iradenin (yanlış) kullanımıdır; Tanrı değildir."⁷⁰⁵ Plantinga, aslında insanın özgür irade ile yaptığı eylemlerin sorumlusu olduğunu ve aynı fiil için Tanrı'yı fail olarak görmenin çelişkili olacağı yönündedir. Âlemin en üstün âlem olduğu ilkesi doğrultusunda şu soru yerinde olacaktır. Özgür irade mi yoksa kötülüksüz bir dünya mı

⁷⁰⁴ Aktürk, Eyüp, **Mantıksal Bir Sorun Olarak Kötülük**, Ekev Akedemi Dergisi Yıl: 19 Sayı: 62, s. 37

⁷⁰⁵ Aktürk, Eyüp, agm., s. 37

daha üstündür? Augustine hiç tereddüt etmeden özgür irade cevabını vermektedir. Zira o, Tanrı'nın kötülüğe izin vermekle daha mükemmel bir dünya yaratmış olduğunu iddia ederek. Kötülüğe izin verme nedeninin yaratıkların, akıllı, ahlâklı ve bilhassa özgür olmalarının murad edilmesidir ve bu özgür irade teodisesi olarak isimlendirilebilir⁷⁰⁶ şeklinde belirtmektedir. Bu bakışla, niçin yeryüzünde iradî veya ahlâkî kötülükler vardır? sorusuna karşı David A. Pailin teodisesi olarak; “İnsanın özgürlüğü kötülüklerin olmasını gerektirmektedir. Çünkü insanın ahlâkî kötülükler karşısında sorumlu olabilmesi için özgür iradeye sahip olması gerekmektedir”⁷⁰⁷ cümlesiyle cevap bulur.

Fakat John L. Mackie bu gerekliliği reddeder. Ona göre özgür iradenin varlığı ile iradî kötülüklerin zatî talazümü yoktur. Mutlak kudrete sahip olan Tanrı hem insana özgür irade verip hem de günah işlememelerini veya kötülük yapmamalarını sağlayabilirdi.⁷⁰⁸ Bu şüpheyi dini lüteratürde kabul edilen “Peygamberlerin masumluk inancını” örnek göstermek mümkündür. Zira bu tür insanlar, kötülük yapmaya iradeleri olduğu halde kötülük yapmayan kimseler olarak birçok kelimî akım tarafından kabul edilmişlerdir.⁷⁰⁹ Mackie'nin bu görüşü bütün insanların masum olması anlamına geldiğinden, Tanrı insanları masum yaratarak günah işlemelerine engel olabilirdi şüphesi irade teodisesine karşı bir reddiye olabilir. Fakat unutulmamalıdır ki bütün kötülükler iradî kötülüklerle sınırlı değildir. Bunun yanında imtihan, tekâmüle erme, tecrübe gibi birçok kavram insanın hata yapma yönüyle ilişkilidir.

İslam Âleminde Özgür İrade Tartışması

İradî kötülüklere geçmeden önce genel olarak İslam âleminde ve özel olarak Sadrâ felsefesinde insan için özgür irade konusunun ispatlanması gerekmektedir. Aksi takdirde determinist bir düşüncede iradî kötülüklerin düşünülmesi mümkün olmayacaktı. Çünkü bu düşünceye göre bütün fiil ve eylemlerin faili Tanrı olacağından insan, O'nun iradesini icra eden ve kendisinden seçme hakkı olmayan bir varlık konumuna düşecektir.

⁷⁰⁶ Yaran, age, s.44

⁷⁰⁷ Karameliki, age, s. 213

⁷⁰⁸ Alvin plantinga, **Kelamî felsefi**, terc., ibrahim sultani, s. 262 aktaran Karameliki, age, s. 218

⁷⁰⁹ Bu konuda bkz. **El-İtikadat**, şeyh Saduk, terc. Haseni, İntişarat islami, Tahran, 1371 k., s. 117

İslam dünyasında insanın özgür iradeye sahip olup olmadığı konusunda üç farklı görüş bulunmaktadır. İlk iki görüşü çeşitli tenkitlerle reddeden Sadrâ kendi görüşünü açıklamıştır.

1) Mutezile: İnsanlar tarafından yapılan bütün eylemlerin onun özgür iradesi ve gücü sonucunda oluştuğunu ve başka hiçbir etkenin olmadığını iddia etmişlerdir. Bu görüşe göre insanın iradî eylemleri Tanrı'dan bağımsız bir şekilde gerçekleşmekte ve insan iradesi dışında hiçbir etken bulunmamaktadır.

Molla Sadrâ bu görüşün şirk olduğunu ve insanı Tanrı'dan bağımsız bir konuma getirdiğini öne sürerek hiçbir varlık ne zatında ve ne de sıfatlarında Tanrı'dan bağımsız olamaz görüşünü savunmaktadır. Çünkü her varlık sonuçtur ve sonuç sebebinden bağımsız olamaz. Ona göre iradesinde tek bağımsız varlık Tanrı'dır.⁷¹⁰

2) Maturidiyye: Maturidiye'nin kurucusu Ebu Mansur Maturidi zati olarak iyilik ve kötülüklerin var olduğunu ve insanların aklıyla bu iyilik ve kötülükleri seçebileceğini el-Tevhit kitabında vurgulamıştır. Ona göre “Tanrı insanı zorluk ve sıkıntılar içinde yarattı ve ona iyi ve kötüyü seçme kabiliyeti verdi. Bununla, insanları övülen ve yerilen şeylere bilgi sahibi yaptı. İnsan aklında yerilen şeyler kötü, övülen şeyler ise iyi olarak bilindi.”⁷¹¹ Bu doğrultuda insan aklının iyi ve kötü şeyleri birbirinden ayırt edebildiği için kendi fiil ve eylemlerinin sorumlusu olduğunu ifade eden Maturidi insanın düşünüp fikir bildirmesinin varlık âleminde iyi-kötü, doğru-yanlış, salah ve fesat gibi kavramların bilinmesine bağlı olduğunu izah etmiştir.⁷¹²

3) Eş'ariler: Onlar Mutezilenin karşısında determinist bir görüş ortaya atarak varlık âleminde oluşan bütün fiillerin ister insana ait olsun ister tabiata Tanrı'dan kaynaklandığını ve hatta direk Tanrı'nın failiyetinde oluştuğunu ileri sürmüşlerdir. Bu görüşe göre Tanrı'dan başka hiçbir etkenin olmadığını ve varlık âleminde bütün sebeplerin gerçek dışı olduğunu, asıl sebebin Tanrı'nın kendisi olduğunu savunmuşlardır.

⁷¹⁰Molla Sadra, Mecmuayı **Resaili Sadra**, s. 272

⁷¹¹ Maturidi, Ebu Mensur, el-Tevhid, tahkik eden Fethullah Halif, Dar-ul Camiat-ul Mısriyye yay., İskenderiye, s. 221

⁷¹² Maturidi, age, s.10

Sadrâ, bu görüşü de reddederek şöyle tenkitte bulunmuştur; "Bütün sapık düşüncelerin kaynağı bu görüştür. Zira bununla insanları hidayet için gönderilen aklî ve naklî kaynaklar iptal olacaktır. Bilindiği üzere Kuran ve Sünnet'in kaynak olarak kabul edilmesi akıl yoluyla mümkündür."⁷¹³ Buna ek olarak insandan kaynaklanan bütün iradî kötülükler Tanrı'ya isnat edilecektir.

4) Molla Sadrâ'nın görüşü: Molla Sadrâ'nın özgür irade hakkındaki görüşüne "Halk-ul A'mal" risalelerinde geniş bir şekilde yer verilmiştir. Ona göre İrade, insanın hedef ve arzularına ulaşmak için sahip olduğu gücü yöneten en önemli etkidir. Bir bakıma güç insanı harekete geçirir ve irade gücü kontrol eder.⁷¹⁴ Bu yüzden irade bir taraftan arzu edilen şeye ulaşmak için var olan şiddetli istektir ve diğer taraftan ortaya çıkan sonucun kısmi sebebi hükümündedir. Şiddetli istek ise pratik akıldan kaynaklanmaktadır diyerek şunları eklemektedir: Her istek iradenin oluşması ve daha sonra fiiliyete dönüşmesi için yeterli değildir. Bu yüzden istek şiddetlenerek gazap ve şehvet güçlerinden kaynaklanan engellere galebe etmelidir.⁷¹⁵

Filozof, kısmî sebep kavramını kullanarak, insanın hareket etmesinde en önemli etken olarak gördüğü iradeyi sebebin bir parçası olarak görmesi anlamına gelmektedir. Bu vesileyle insanın iç dünyasında oluşan iradenin güç kaynağı olarak düşünülmesi, aslında insanın yaptığı bütün iyi ve kötü fiillerin sorumlusu olduğu anlamına gelecektir. Bu durumda doğal olarak kötü eylemler sonucunda ceza görmesi İlahî adalete aykırı olmayacaktır. Fakat kısmî iradenin kötü olduğu düşünülmemelidir. Burada asıl kötü olan iradenin varlığı değildir onun kötü kullanılmasıdır. Şuda bilinmelidir ki insanda özgür iradeyi kabul etmek İlahî iradeden kopuk ve bağımsız olduğu anlamına gelmemelidir. Zira Sadrâyâ göre, "Bütün varlıklar birbirlerinden ayrı bağımsız varlığa sahip görünseler de Tanrı'nın nuru hepsini kapsamıştır ve O'nun nuru olmadan hiç bir varlık, varlık âlemine adım atamaz. Bütün güçler Tanrı'nın elindedir, buna küllî iradede denebilir. Fakat insan iradesi fiilin gerçekleşmesinde etken olduğu için sorumluluk

⁷¹³ Molla Sadra, Mecmuayı **Resaili Sadra**, s. 273

⁷¹⁴ Molla Sadra, Mecmuayı **Resaili Sadra**, s. 200

⁷¹⁵ Hüseyin Zarger, Seyit Haşim, **İradeyi İnsane ez Didgah Felasefeyi İslami**, Nesimi Hired dergisi, 1396, s. 107

kendisine aittir. Sadrâ buna örnek olarak insan ruhunu göstermektedir "Kim nefsini tanırsa Rabbini de tanır" hadisini öne sürerek şöyle açıklama yapar. İnsanın bütün eylemleri aynı anda hem beden ve hem de ruh aracılığı ile yapılmaktadır. Örneğin görme özelliği hem gözlere hemde ruha isnat edilebilir; Burada gören hem gözdür hemde ruhtur bu yüzden her iki etken aynı anda bu fiilin faili olabilirler. Bu doğrultuda iradî fiiller pratik akıldan kaynaklanan istekler ile yapılırsa bile aynı anda Tanrı'nın verdiği güç ve kudret ile yerine getirilmektedir.⁷¹⁶ Sadrâ burada insan iradesini sebebin bir kısmı anlamına gelen "cüz-ul illet" olarak tanımlamaktadır.

Sadrâ, iradî kötülükleri iki ana başlıkta ele almıştır. İlk olarak kin, nefret, kıskançlık gibi hayvanî his ve garizelerden kaynaklanan kötülükler. İkinci olarak zina, hırsızlık, faiz gibi İlahî emirlere karşı itaatsizlikten kaynaklanan kötülüklerdir. Birinci kısımdaki kötülükler bütün hayvanlarda var olan doğumdan itibaren ölene kadar devam eden ortak özelliklerden kaynaklanan kötülüklerdir. İkinci kısım ise Tanrı'ya yönelik inanç eksikliğinden dolayı İlahî dinlerin belirlediği emirlere karşı gelmekle ortaya çıkan ve sadece insanlara has olan kötülüklerdir. Her iki kısım insan iradesine bağlı olduğundan iradî kötülükler kategorisinde ele alınmıştır.

4.2.1. Hayvansal Garizelerden Kaynaklanan Kötülükler

Hayvansal garizelere dayalı iradî kötülükler canlıların tabiatından kaynaklanan ve içgüdülerinin diğer bir adıyla hislerinin sebep olduğu kötülüklerdir. Ülfet-nefret, dostluk-düşmanlık, sevgi-kin gibi zıt garizeler fiziksel bedene sahip olan canlıların zatında bulunan ve birbirlerine karşı galebe ve üstünlük hissini tetikleyen ve arzu ettikleri menfaatlerine ulaşmak için iradelerini harekete geçiren en önemli etkenlerdir.⁷¹⁷ Bazıları bu kısma ahlâkî kötülükler adını koysa da kapsayıcı değildir. Çünkü ahlâk kavramı insana has bir terim olduğundan hayvanlar için kullanılması mümkün değildir. Oysa garizî hisler ile ortaya çıkabilecek birçok kötülüğün kaynağı hayvanlardır. Bu yüzden ki Sadrâ büyük bir incelikle iradî kötülükleri garizelerden ve inançlardan kaynaklanmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Garizeden kaynaklanan kötülükleri insan dâhil olmak üzere bütün hayvan türlerine, inançlardan kaynaklanan kötülükleri ise sadece insanlara has kılmıştır. Hayvansal garizelerin Tanrı dışında başka bir güç

⁷¹⁶ Molla Sadra, *Mecmuayı Resaili Sadra*, s.277

⁷¹⁷ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c. 7, s. 94

tarafından yaratılmadığını aynı zamanda bu tür kötülük kaynağı olabilecek hislerin Tanrı'nın varlığı ile çelişmediğini ispatlamaya çalışan Sadrâ şöyle teodise yapmaktadır:

1) İlk Niyet ve İlk İrade

Bütün garizeler Tanrı'dan canlılara verilmiştir. Bu garizeler aslî ve talî olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Buna göre lezzet veren ve sevilen garizeler Tanrı'nın ilk iradesi doğrultusunda iyilik vesilesi olarak yaratılmış, ancak canlıların sevmediği, hoşalanmadığı kötülük vesilesi olan garizeler ikinci irade ile sonradan ortaya çıkan garizelerdir. Bu bağlamda sevgi, Tanrı'nın yarattığı ve varlık verdiği garize olarak iyilik ve iyilik vesilesi olacaktır. Fakat kin, nefret ve düşmanlık zorunlu olarak ileti şeklinde ortaya çıkan ve sevginin olmadığı boşluğa verilen isimdir.⁷¹⁸ Sevilmeyen garizelerin Tanrı tarafından yaratılmadığı görüşü her ne kadar düalistlere karşı etkili olsa da problemin çözülmesi için yeterli bir delil değildir.⁷¹⁹ Onların tabî ve arızî olarak varolması birçok savaşın ve cinayetin o garizeler sebebiyle ortaya çıktığı gerçeğini değiştirmemektedir. Bu doğrultuda Sadrâ'nın konuyu teodise edebilmek için cevaplaması gereken ilk soru; kötülüklere sebep olacak garizeler niçin var edildi? sorusudur. Doğal olarak kin, nefret, haset, hırs gibi garizeler olmasaydı birçok cinayet ve bozgunculuk da olmayacaktı. Bu soruya karşı Sadrâ, her yetkinliğin yanında bir eksiklik olması gerektiğini vurgulayarak hayatın devam etmesi ve türlerin korunması için iyilik vesilesi olan garizelere ihtiyaç olduğu kadar kötülük vesilesi sayılabilecek garizelere de ihtiyaç olduğunu açıklamaktadır.

2) Hayatın Devamı ve Türlerin Korunması

Sadrâ felsefesinde varlık tümüyle iyilik, yokluk ise kötülük olarak kabul edildiğinden Tanrı'nın yarattığı her şey iyilik ve o hayrın yok olması ise hem kötü ve hem de kötülük vesilesi olacaktır. Hikmet sahibi olan Tanrı, maslahat gereği hayvanların doğal yapılarında açlığı, susuzluğu, bedenine uyumlu şeylerden lezzet almayı ve zararlı şeylerden nefret ederek uzaklaşmayı yerleştirmiştir. Bu özellikler neticesinde ortaya çıkan çatışmalar bedenlerin parçalanmasına, nefislerin acımasızlığına neden olmuştur. Fakat Tanrı, bu düzeni hayatın devamı ve canlı türlerinin korunması

⁷¹⁸Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c. 7, s. 98

⁷¹⁹Murtaza Mutahhari, age., c. 1, s. 150

için belirlemiştir.⁷²⁰ İlahî hedefi anlamak için bazı garizelerin hikmetini şöyle özetleyebiliriz.

a) Açlık ve susuzluğ'un veriliş sebebi: Yaratıcı, hayvanlara açlık ve susuzluğu vererek onları yemeğe ve içmeğe mecbur etmiştir bununla yavaş yavaş erimekte olan beden yenilenerek kaybettikleri gücü tekrar kazanarak yaşamına ve faaliyetlerine devam etmektedir.

b) Şehvetin veriliş sebebi: Canlılar şehvet vesilesiyle tabiat ve mizaçlarına uygun olan yiyecekleri seçerler ve bedenlerinin ihtiyacı olan şeyleri onunla hiss ederler.

c) Lezzetin veriliş sebebi: Bu özellik nedeniyle İhtiyaçları kadarını yiyerek fazlasını bırakırlar.

d) Acı ve dertlerin veriliş sebebi: Sadrâ, canlıların bedeninde hastalık vesilesi ile ortaya çıkan acı ve dertlerin aslında hastalıktan korunma vesilesi olduğunu, ölüm anına kadar bedenin düzenini korumak amacıyla verildiğini ve eğer acılar olmasaydı hastalıkların ilerleyerek bedeni yok edeceğini, bu yüzden acıların iyilik vesilesi olarak görülmesi gerektiğini açıklamıştır.

Bunun yanında acının şiddetinden dolayı kendilerini tehlike mahallerinden koruyarak ve düşmandan kaçıp uzaklaşarak daha fazla yaşamalarına neden olmaktadır.

e) Hayvanların birbirlerini yiyerek beslenme sebebi: Hayvanların birbirlerini yemelerini kötülük olarak kabul edenlere karşı "Hayvanların birbirlerinin leşini yemeleri tabiatdaki düzenin korunması ve öldükten sonra bile bu düzenin içinde işe yarar olmaları için gereklidir." diye açıklama yapmaktadır. Bu yüzden bazı hayvanların avarnmaları için keskin dişler ve tırnaklar gibi gerekli araçlara sahip olmaları tabiatın buna uygun düzenlendiğinin göstergesidir.⁷²¹

3) Büyük İyiliklere Ulaşma Vesilesi

Sadrâ'nın değindiği teodiselerden bir diğeri de hayvansal garizelerin bütün bu olumsuzluklara rağmen büyük iyiliklere ulaşma vesilesi olduğunu şöyle özetleyebiliriz.

⁷²⁰ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c. 7, s. 98

⁷²¹ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c. 7, s. 98

“Hayvanların birbirlerini parçalamaları cüz’i olarak kötülük sayılsa bile genel olarak bakıldığı zaman iyilik ve faydalı olduğu görülecektir. Genel faydaların küçük kötülükler karşısında tercih edilmesi aklen gerekli olduğu için birçok yerde örnekleri görülmektedir. Bu konuya ilişkin olarak İslam dinindeki kısas hükmünü örnek verebiliriz. Haksız yere bir insanı öldüren katilin kısas ile öldürülmesi onun için kötü sayılsada kan davası gibi suçsuz insanların öldürülmesine yol açacak büyük cinayetlerin ortadan kaldırılması ve emniyetin sağlanması için gereklidir.”⁷²²

Sadrâ’nın ispatlamak istediği şey, tabiat âleminde oluşan bütün kötülüklerin aslında daha büyük iyiliklere ulaşmak için kaçınılmaz olduğu kuralıdır. Bu iddiasını farklı örneklerle tüm doğaya yaymaya çalışan filozof farklı misaller ile iddiasını genellemiştir. Bu doğrultuda güneşi örnek vererek; “güneşin sıcaklığında bazı canlıların zarar görmesi muhtemeldir. Fakat bu zarar daha büyük iyiliklere ulaşmak için kaçınılmazdır. Aynı şekilde Tanrı yolunda insanları davet etmek için zorluk ve sıkıntı çeken peygamberler, kıyamete kadar gelecek insanlara hak dini tanıtmak için bu sıkıntılara katlanmaktadırlar. Burada insanların hakkı tanınması ve hidayet ermeleri büyük iyilik, çekilen zorluk ve sıkıntılar az kötülük olarak tasavvur edilmiştir. Hatta namaz ve oruç gibi Tanrı’ya karşı yerine getirilen ibadetlerin bazı zorlukları olsa da ebedî cennet gibi büyük iyilikler karşısında az kötülük hükmündedirler. Aynı bakış açısı ile filozofumuz, hayvanların birbirlerini parçalayarak acı vermeleri ya da bazı hastalıklardan dolayı çektikleri ağrı ve sızılarının az kötülük olarak görülmesi gerektiğini ve asla İlahî hikmetin bu tür kötülükleri onları cezalandırmak ya da azap etmek için vermediğini, aksine bedenlerinin korunması ve belirlenmiş ömürlerinin en iyi şekilde kullanılması için gerekli vesileler olduğunu beyan etmiştir.”⁷²³

Sonuç olarak ağrılar ve sızılar bedendeki düzensizliklerin, hastalıkların ve afetlerin uyarıcısı olarak verildiğini ve fiziksel bedende dengenin bozulduğunu gösteren en önemli etken olarak kabul edilmesi gerektiğini vurgulamıştır.

⁷²² Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c. 7, s. 99

⁷²³ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c. 7, s. 99

4) Tabiatta Bulunan Dengenin Korunması

Sadrâya göre, unutulmaması gereken bir gerçek var. O da yeryüzünde yaşayan canlıların belirli bir ömürleri vardır ve hiçbirisi ebedîyen yaşamıyacaktır. Muhakkak onların bir kısmı her gün ölmek zorundadır. Bir yandan ölümden korkmaları kendilerini korumaları ve ömürlerinin eksiksiz bir şekilde yaşamaları için gerekli olduğu gibi başka canlıları yiyerek bir kısım canlının yok olmasıyla yaşam dengesini sağlamak zorundadırlar. Tanrı'nın hikmeti üzere bazı canlılar doğal ölüm ile bazılarının da yırtıcı hayvanlar vesilesiyle parçalanarak yem olmaya mahkûm olmaları bu dengenin korunması için gereklidir. Aksi takdirde ölen hayvanların leşleri uzun yıllar boyunca birikerek hayat dengesinin bozulmasına ve çeşitli hastalıkların yayılmasına sebep olacaktır. Bu yüzden bazı canlıların bazılarını yemesi hem leşlerin faydalı olması hem de yaşayan canlıların bedenlerindeki eksiklemelerin giderilmesine sebep olacaktır. Yani hayvanların birbirlerini parçalamaları ya bir zararı uzaklaştırmak içindir ya da bir menfaate kavuşmak içindir.⁷²⁴ Bu açıklamaya göre ölüm hayatın devam etmesi için gerekli bir kural olarak iyilik vesilesi olacaktır. Öyleyse neden canlılar ölmekten korkmaktadırlar? Sorusuna hayvanların ölmek için çaba göstermelerini ve hayatlarını sürdürmek için mücadele ederek direnmelerini farklı nedenlere dayandıran Sadrâ, öncelikle canlıların ölüme kolay teslim olmaları durumunda ömürlerinden istifade edemeyeceklerini ve bedenlerinin belirlenen vakitten daha çabuk tükenerek yaşamın devam etmesini engelleyeceğini vurgulamıştır. Diğer yandan canlılar, zatî olarak bakî kalmayı sever ve her zaman hayatı tercih ederler. Çünkü hayat bakî olmaya ve ölüm fanî olmaya daha çok benzemektedir. Bunun yanında hayvanlar ölüm anında acı ve ıstırapla yüzleşmekten korkmaktadırlar. Bu yüzden ölümden olabildiğine kaçmaya çalışırlar.⁷²⁵

Sadrâ varolan düzenin eksiksiz olduğunu ispatlamak için hayvanların birbirlerinin bedeninden beslenmemeleri durumunda dünyanın hayvan leşi ile dolacağını ve bütün hastalıkların, vebaların bu vesile ile diğer canlıları yok edeceğini delil olarak göstermiştir. Bu vesileyle Tanrı'nın hikmetine işaret ederek bu tedbirden daha büyük ne olabilir ki Tanrı, bazı hayvanları bazılarına yem ederek onların hayatlarını devam

⁷²⁴Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c. 7, s. 100

⁷²⁵Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c. 7, s. 102

ettirmesini ve bununla canlıların başına gelebilecek büyük belaları def etmiştir. Her ne kadar hayvanların birbirlerine saldırmaları acı verici olsa da yırtıcı hayvanın ona acı çektirmek için bunu yapmadığını vurgulamıştır.⁷²⁶

Sonuç olarak hayvansal garizeler, hayatın devam etmesi, tabiattaki dengelerin korunması ve tekâmül sürecinin ilerlemesi için gerekli olan zemini hazırlamaktadır. Her ne kadar bazı yerlerde az kötülükler sebep olsalar da genel bakışla büyük iyilik ve iyiliklere giden yol olmuşlardır.

4.2.2. İlahî Emirlerle Muhalefetten Kaynaklanan Kötülükler

Birçok filozofun ahlâkî kötülükler çerçevesinde nazara aldığı insan eksenli kötülükler, Molla Sadrâ felsefesinde İlahî emirlere muhalefetten kaynaklanan kötülükler çerçevesinde incelenmiştir. Ona göre insan, cinsi hayvan ve faslı natık olan bir varlıktır. Nutk binici, cins ise binektir. Tanrı hayvanî özellikleri akla binek yapmıştır. İnsan bu binek aracılığı ile doğru yolu kat etmek zorundadır.⁷²⁷ Öyleyse cinsinin ortaya çıkaracağı kötülükler ile faslının ortaya çıkaracağı kötülükler birbirinden ayrı boyutlarda incelenmelidir. Bu yüzden kin, nefret, kıskançlık ve tekebbür gibi hayvansal garizeler başlığı altında incelediği kötülükler, İlahî emirleri yerine getirmeme, Tanrı'ya isyan gibi insana has olan natıksal günahlardan ayrılmıştır. Bu çerçeveden bakıldığı zaman dinî literatürde günah kavramı olarak bilinen ve insanın ebedî kurtuluşu veya hüsrânı ile direkt ilişkili olan birçok davranış biçimi sadece hayvansal yönü ile ele alındığı zaman kötülük sıfatını kaybederek üstünlük ve kemal vesilesi olacaktır.⁷²⁸

İlahî emirler insanların uyması gereken dini kurallardır. Bu kurallara karşı duyarsızlık veya muhalefet kötü sayılmaktadır. Bu doğrultuda zina, hırsızlık, yalan gibi ahlâksızlık sayılabilecek davranışlar dinî açıdan da günah ve isyan sayılmaktadır.

İhvân-ı Safâ'ya göre günah, "Alla'nın itaatinden yüz çevirmektir."⁷²⁹ Corcaniye göre "Allah'ın emirlerine kasden muhalede etmektir"⁷³⁰ İbn Hazm'agöre; "Emredilene

⁷²⁶Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c. 7, s. 101

⁷²⁷Seyyit Cafer Seccadi, *Ferheng-i İstilahat Felsefi Molla Sadra*, s. 329

⁷²⁸Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7, s. 105

⁷²⁹ İhvân-ı Sefa, *Resail-i İhvân-ı Sefa*, Daful İslamiyye yay., Beyrut, 1412, c.3, s.392

⁷³⁰ Corcani, Ali bin Muhammet, *T'arifât*, Nasır hosrov yan., Tahran, 1370, s.97

mültezim olmamak ve men edilenden uzak durmamak”⁷³¹ Molla Sadrâya göre; "İnsan ruhunda bulunan alçak ve değersiz arzular ile ulvî ve değerli arzuların çatışması sonucunda değersiz güçlerin değerli güçlere galip gelerek isteklerini yaptırımlarıdır." ⁷³² Günah kavramı basit bir cümleyle; İlahî emirlere itaatsizlik olarak tanımlanırken, bu tür muhalefetlerin zeminini oluşturan İlahî emirler, bir gurup insanın azaba uğramasına neden olmaktadır. Oysa mutlak iyi ve iyilik sahibi olan Tanrı'nın bazı emirleri göndermesi ve daha sonra muhalefet edenleri azap etmesini O'nun yüce makamına yakıştırmayan kimseler, günah ve azap arasındaki yakın ilişki konusunda şüphe bazı tenkitleri de beraberinde getirmiştir. Bu yüzden İlahî emirlerin gönderiliş nedenini İlahî kitap Kuran-ı Kerim'den özet olarak açıklamak faydalı olacaktır.

1- İlahî İmtihan

İlahî imtihan Kur'an-ı Kerim'de farklı kavramlarla kırka yakın ayette konu edilmiştir. İki ayette “imtihan”⁷³³ kelimesi 35 ayette ise bu anlamına gelen "ibtıla" kelimesi geçmektedir. Bu kavramlar farklı alanlarda insanın zorluklar ile sınanacağından söz ederken İlahî emirlerin bu hedef ile gönderildiğinden haber vermektedir. Bu ayetlere örnek olarak "ve onlara, her birinde açık birer imtihan bulunan ayetler verdik"⁷³⁴ "Biz insanı imtihan etmek için karışık sudan yarattık"⁷³⁵ "O (Allah) ölümü ve hayatı yarattı ve hanginizin daha güzel amel edeceğini görmek için imtihana çekti." ⁷³⁶

Hadislerde de bu konuya örnek teşkil edecek rivayetler mevcuttur; Örneğin "Allah'ın emir ettiği veya sakındırdığı zor veya kolay hükümlerin hepsinde imtihan vardır." ⁷³⁷ Fakat imtihan insanlar için iyilik olduğu kadar kötü sonuçlar da doğurabilir. İnsanların eşit şartlarda iradelerini kullanarak İlahî emirlere itaat etmesi mükâfatı gerektirdiği gibi itaatsizlik, azabı ve cezayı gerektirecektir. Bu yüzden Kur'an her iki

⁷³¹ İbn Hazm Endülüsi, **Resil-i İbn Hazm**, Müessesetul Arabiyye, Beyrut,1980, s.415

⁷³² Molla Sadra, **Mefatih-ul Gayb**, s.355

⁷³³ Hucurat 3,Mümtehine 10

⁷³⁴ Duhan 33

⁷³⁵ İnsan 2

⁷³⁶ Mülk 2

⁷³⁷ Kulyeni, **Usul Kâfi**, İslamiyye, Tahran, 1362, c. 1, s. 152

tarafı nazara alarak şöyle buyurmaktadır "Helak olanın açık bir delille helak olması, Hakkı bulanın açık bir delille hakkı bulması için (imtihanı) yarattı"⁷³⁸ Molla Sadrâ, imtihanın bu iki yönünü birlikte dikkate alarak "İmtihanda ruhun hayat bulması olduğu gibi kalbin ölmesi de muhtemeldir. Kim Allah yolunda çektiği zorluklar ile nefsini (hayvanî isteklerini) öldürürse ona müjde ve kurtuluş vardır ve kalbi ihya olmuş şekilde rabbine döner"⁷³⁹ demiştir.

2- Manevi Takamül

İlahî emirlerin insanlara gönderilme sebeplerinden biriside manevi tekâmüle ulaşmaktır. Zorluklar karşısında sabır ve tahammül insan ruhunu güçlendirerek ona sahip olduğu gizli güçleri gösterip potansiyeli fiiliyete dönüştürme olanağı sağlamaktadır. İlahî emirlerin iki ana başlıkta toplandığını söyleyebiliriz. İlk olarak, dinî rituellerde bulunan namaz, oruç, hac, zekât, gibi uygulanması gereken günlük, aylık veya yıllık fiillerdir. Kur'an bu konuda "Allah, (gönderdiği emirler ile) sizi güce koşmayı istemez, fakat şükredesiniz diye tertemiz olmanızı ve size verdiği nimeti tamamlamayı diler"⁷⁴⁰ şeklinde buyurmaktadır. İkinci olarak yasaklanan şeylerden uzak durarak sakınılmayı gerektiren yasaklardır. Yine yüce kitap Kur'an, "Size yasak edilen büyük günahlardan kaçınırsanız, kötülüklerinizi örter ve sizi yüce bir makama yerleştiririz"⁷⁴¹ diye buyurmaktadır. Bu yüzden Allah, insanı tekâmüle eriştirmek için belirlediği imtihanda iki sebep belirlemiştir ve her ikisi de sabır ve direnç gerektirmektedir. İlki itaat diğeri ise sakınmadır. Bu ayet imtihanın zorluklarını şöyle dile getirmektedir. "Ey insan, şüphe yok ki sen, Rabbine ulaşmak için meşakkatler içinde didinir durursun da sonunda ona kavuşursun"⁷⁴² "Hz. Ali, kulluk yolunda iki zorluk olduğunu ve onlara karşı sabırlı olmayı tavsiye ederken ilk sabır itaat ve kulluk için ikincisi ise günahlardan sakınmak şeklinde belirlenmiştir."⁷⁴³

Molla Sadrâ, yaratılışın gayesi olarak ele aldığı tekâmül felsefesinde ayırt etmeden bütün varlıkları bu yolda hedefe doğru ilerleyen varlıklar olarak tasavvur

⁷³⁸ Enfal 42

⁷³⁹ Molla Sadra, **Esrar-ul Ayat**, s. 159

⁷⁴⁰ Maide 6

⁷⁴¹ Nisa 31

⁷⁴² İnşikak 6

⁷⁴³ Şeyh Mufid, **el-İrşad**, Şeyh Mufid kongresi yay., Kum,1413, c. 1, s. 302

etmektedir. Ne var ki bazıları bu dünyada ve bazıları ise öldükten sonra bu yolu kat ederler. Bu konuda mümin ile kâfir arasında fark yoktur. "Varlık mertebesi cehenneme girmeyi gerektiren insanlar için ateş, tekâmüle ulaşmaları için tabiatlarına uyumlu olacaktır. Zira yaratılış gayesi varlıkların tekâmülüdür ve bir varlığın kemali onun için azap sayılmamaktadır."⁷⁴⁴ Sadrâ'nın cevheri hareket görüşünün temelini oluşturan tekâmül felsefesi doğrultusunda "Fıtratta ve cevherde doğal olarak Allah'a ulaşma konusunda bütün varlıklar eşittir. Bu zatî ve manevî hareket boyutunda mümin ile kafir itaat eden ile isyan eden arasında bir fark yoktur zira onların hepsi Allah'a ve ahirete giden yolda hareket etmeye mecburdurlar."⁷⁴⁵

3- Ebedî Mükâfat

İlahî emirlerin insanlara geliş sebeplerinden birisi de onlara ebedî saadeti sunmaktır. Bu saadete ulaşmak ise sadece İlahî emirlere itaat ile mümkündür. Kur'an-ı Kerim bu konuyu kurtuluş kelimesi olan "felah" kavarmı ile beyan etmiştir; "Ey iman edenler! Rükû edin, secdeye varın, Rabbinize ibadet edin ve iyilik işleyin; umulur ki kurtuluşa erersiniz."⁷⁴⁶ Yine insanın kurtuluşunu dinin emirlerine itaat olarak bildiren ayeti kerimede şöyle buyurmaktadır: "Kim Allah'a ve Resulü'ne itaat ederse, artık o en büyük kurtuluşla kurtulmuştur."⁷⁴⁷ Diğer bir ayette "İşte bunlardır Allah'ın sınırları ve kim Allah'a ve Resulüne itaat ederse Allah onu, altlarından ırmaklar akan cennetlere sokar ve onlar, orada ebedî kalırlar ve budur pek büyük bir kurtuluş ve kutluluk."⁷⁴⁸ Bu konudaki ayetlere açıklama olarak rivayetlerden örnek vermek istersek "Cennete girmek isteyen beş şey yerine getirmelidir 1- Günhalardan uzak durmak, 2-Allah'ın rızası doğrultusunda ibadetini ve kulluğunu yerine getirmek...."⁷⁴⁹ diye geçmektedir.

⁷⁴⁴ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c. 9, s. 352

⁷⁴⁵ Molla Sadra, *Esrar-ul Ayat*, s. 87

⁷⁴⁶ Hac 77

⁷⁴⁷ Ahzap 71

⁷⁴⁸ Nisa 13

⁷⁴⁹ Ali Mişkini, *Tahrir-i Mevaizil Adadiyye*, el-Hadi yay., Kum, 1424, s. 418 hadisin devamı için bkz. aynı kaynak

Molla Sadrâ, "Allah'a iman ile güzel ahlâk sahibi olan ve iyi işler yapan kimse Allah'ın inayetine layık olarak cennet mekânına kavuşacaktır"⁷⁵⁰ diyerek İlahî emirlerin kurtuluş vesilesi olduğunu, bunun da kulluk ve itaatten geçtiğini vurgulamıştır. Bu durumda İlahî emirlerin geliş sebeplerinden birisi belkide en önemlisi insanların kurtuluş diyarı olan ve sınırsız nimet ve lezzetlerin yer aldığı cennete ulaşmalarıdır.

4-Toplumsal Düzeninin Korunması

İlahî emirlerin ahiret hayatı dışında dünya hayatı için de faydaları vardır. Dinî emirler ve yasaklar sadece ölümden sonraki hayat için değil dünya hayatı için de gerekli ve lazımdır. Bu konuda Kur'an-ı Kerim, Peygamberlerin geliş sebebini toplumdaki düzeni korumak ve insanlar arasındaki ihtilafları ortadan kaldırmak olarak beyan etmektedir. "İnsanlar tek bir ummetti, (derken) aralarında inanç farklılıkları ortaya çıkınca, Allah peygamberleri müjdeci ve uyarıp korkutucu olarak gönderdi ve beraberlerinde, insanların anlaşmazlığa düştükleri şeyler konusunda aralarında hüküm vermek için hak üzere bir de kitap indirdi."⁷⁵¹ Diğer bir ayette Allah'ın toplumsal düzeni korumak için bir emirler dizisi belirlediği görülmektedir "Şüphe yok Allah, adaleti, yakınlarla ihsan vermeyi, çirkinliklerden, kötülüklerden sakınmayı ve taşkınlıklardan uzak durmayı emreder..."⁷⁵² Allah'a itaatin dünya hayatını abad edeceği, toplumsal düzeni koruyacağı, insanlar arasında ülfet ve rahmeti hâkim kılacağı konusunda Molla Sadrâ'nın açıklaması şöyledir: "(Allah'ın emirlerinin toplumda uygulanmaması) birçok çekişme, düzensizlik, kargaşalık ve fitneye sebep olacaktır. Bu saydıklarımızın hepsi yokluk oldukları için kötü ve kötülük sayılmaktadırlar"⁷⁵³

Molla Sadrâ'nın Günahların Kötülüğüne Dair Teodisesi

Molla Sadrâ'ya göre, Allah'ın gönderdiği bütün emirler ve yasaklar insanın yaratılış âlemindeki makamına uyumlu bir şekilde belirlenmiştir. İster yerine getirmesi gereken namaz, oruç, hac, zekât, başkalarına yardım etmek, hastaları ziyaret etmek gibi emirler olsun; ister terk etmesi gereken zina, hırsızlık, dedikodu, yetim malı yeme, zulüm ve haksızlıkgibi kötü ve günah cinsinden eylemler olsun, varlık olma yönüyle

⁷⁵⁰ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c. 9, s. 358

⁷⁵¹ Bakara 213

⁷⁵² Nahl 90

⁷⁵³ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c. 7, s. 106

kemal ve yetkinlik sayılmaktadır. Fakat insanda bulunan akıl ve natıklık özelliğinin bütün hayvanî garizelere hâkim olarak Allah'ın belirlediği sırat-ı mustakimde kullanılmalıdır. İlahî sınırların aşılması ve belirlenmiş kanunların çiğnenmesi durumunda üstünlük ve fazilet diye adlandırılan özellik günah ve isyan adıyla farklı bir boyut kazanmaktadır. Bu konuyu Sadrâ şöyle izah etmektedir. “Her günah insanın hayvanî garizeleri ile işlendiği için insanın aklî ve nutkî yönünü nazara almadan sadece hayvanî boyutu içerisinde bakıldığı zaman iyilik ve yetkinlik sayılmaktadır. Bu doğrultuda dinî olarak günahların kötü sayılmalarının nedeni insanın hayvanî garizelerinin veya nefsanî temayüllerinin dinî kanunlar çerçevesinde doyurulmamasıdır. İnsanın varlık gayesi kemale ermek olduğundan aklî olarak belirlenen yetkinliğe ulaşması hayvanî isteklerine muhalefet etmekle mümkün olacaktır. Ancak bu durumda şehvet ve gazap sıfatlarının kontrolünü eline alarak hayvanî istekleri belirlenen çizgide kullanabilir. Aksi takdirde insan nefsinin hayvanî istekleri ona galip gelerek İlahî rahmetten mahrum olmasına ve tekâmül yolunda ait olduğu melekût âlemine ulaşmamasına sebep olacaktır.”⁷⁵⁴

Günahların yetkinlik ve kemal sıfatlardan kaynaklandığı görüşü sadece Sadrâ'ya ait bir görüş değildir. Bu alanda hocası Mir Damat, zulüm ve zina fiillerinin şehvet ve gazap kuvvetlerinden kaynaklanmaları onların kötülük olmadığını, aksine yetkin sıfatlar arasında sayılmaları gerektiğini göstermektedir. Ancak bu tür fiillerin kötü olması başka bir şeyle kıyaslanmada kendisini gösterecektir. Bu durumda zulüm mazluma karşı İlahî adalet ile karşılaştırmada ve zina, toplumların düzeni ile kıyaslamada kötü sayılacaklardır.⁷⁵⁵ Molla Sadrâ da üstadı gibi bu konuya zina günahını örnek vererek bu günahın şehvetten kaynaklandığını ve şehvetin zatında güzel ve insan neslinin devam etmesi için sevilen bir sıfat olduğunu açıklamıştır. Bu yüzden cinsel olarak yetersiz olan kimselerin özürlü sayıldıkları ve bu eksikliği utanç vesilesi olarak gördüklerini söylemektedir. Sonuç olarak kötü ve günah olarak kabul edilen zina, aslında insanın akıl ve mantık özelliğini kenara bırakarak kanun ve kuralsız bir şekilde hayvanî sıfatları doyurma yoluna gitmesi ve şehvi isteklerine boyun eğmesinden kaynaklanmaktadır.

⁷⁵⁴ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7, s. 105

⁷⁵⁵ Mir Damat, *el-Kabasat*,432

Niçin insan hayvanî garizelerini istediği gibi kullanamaz ve bu alanda belirlenmiş belli başlı kurallara uymak zorundadır. Aksi takdirde varlık makamına uymayan bir kötülük yapmıştır, iddiasını temellendirmek için günahların bireysel ve toplumsal eserlerine dikkati çeken Sadrâ konuyu şöyle toparlamıştır. "Günahlar (beşerî toplum) düzeninin bozulmasına, kargaşalığa ve fitnelere sebep olacağından İlahî dinler tarafından yasaklanmıştır. Daha önce verdiğimiz örnekte insanların evlenmeden cinsel ilişkiye girmeleri dinî literatürde zina adıyla büyük suç sayılmaktadır. Bunun sebebi; insan neslinin bozulması, çocuk terbiyesinin ortadan kalkması, miras hükümlerinde kargaşalık gibi birçok kötülüğe yol açmasıdır. Bu kötülüklerin temelinde yokluk yatmaktadır. Bu yüzden her ne kadar da aşk, lezzet, şehvet gibi varlık olma yönüyle iyilik sayılan özellikler, aklî (dinî) çerçeveler dışında kötülüğe ve yokluğa sebep olacaklarından kötü sayılmaktadırlar.⁷⁵⁶

Aynı konuyu başka bir eserinde ele alan Sadrâ, hiçbir günahın zatında yokluktan kaynaklanmadığını aksine yetkin sıfatlar sonucunda ortaya çıkan eylemler olduğunu bununla birlikte kötü olma sebebini şöyle dile getirmektedir. "Bazı şeyler zatında iyi olmalarına rağmen başka varlıkları yetkinliğe ulaşmaktan alıkoydukları için kötü sayılmaktadırlar. Zina, hırsızlık, haksızlık, dedikodu gibi eylemler varlık olma yönüyle kötü sayılmadıkları gibi fiziksel ve ruhsal üstünlüklerden sayılmaktadırlar. Fakat insanı ulaşması gereken yetkinlik ve tekâmülden alıkoydukları gibi birçok toplumsal ve ruhsal fitnelere sebep oldukları için kötü sayılmaktadırlar.⁷⁵⁷

4. 3. İdrakî Kötülükler ve Teodise

Kötülüklerin yokluk olduğu kuramına karşı en büyük engelin idrakî kötülükler olduğunu söyleyebiliriz. İnsan veya hayvanların huzurî ilim yoluyla hissettikleri ağrı, sızı, dert, sancı, gam, keder, hüzn gibi acı verici hisler bir yandan varlık olmaları yönüyle iyilik sayılmaları gerekirken diğer yandan canlıların sevmediği ve uzaklaşmak için çaba gösterdikleri kötülük konumundadır. Kötülüklerin yokluk olduğu nazariyesini göz önünde bulundurarak idrakî kötülüklerin varlık olmalarıyla birlikte neden kötü sayıldıklarını güç bir problem sayan Molla Sadrâ, konuya şu cümleyle başlamaktadır;

⁷⁵⁶ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c.7, s. 105

⁷⁵⁷ Molla Sadra, *Mefatih-ul Gayb*, Mevla yay. Tahran, terc. Muhammet Hacevi, s. 261

“Bu konuda şimdiye kadar çözümlenmesi güç bir problem bulunmaktadır. Fakat Allah’ın yardımıyla burada çözülecektir”⁷⁵⁸

Problemin çözümüne geçmeden önce kısaca idrakın tanımı ve kısımlarını açıklamak konumuzun daha iyi anlaşılması açısından faydalı olacaktır. Lugat anlamı ulaşmak ve kavuşmak olan idrak kelimesi "د ر ك" kökünden türemiştir.⁷⁵⁹ Bazı kaynaklarda istek ve arzulara kavuşmak,⁷⁶⁰ buluşa ermek, anlamak, kavramak ve görmek anlamlarında da kullanılmıştır.⁷⁶¹ İslam felsefesinde çok önemli bir yere sahip olan idrak konusu birçok filozofun üzerinde durduğu ağır ve zor konular arasındadır. İstilahî anlamı felsefî ekollere göre değişebilen idrak kavramı her dönemde farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bunlara örnek olarak İbn Sînâ "Bir şeyin idrak edilmesi o şeyin hakikatinin idrak edicinin zihninde şekillenmesidir ve idrak ettiği şekilde o şeyi müşahade etmesidir"⁷⁶² derken, Fahrettin Razî; "İdrak eden kimsenin idrak edilen şeyin mahiyetine zihnindeki suret aracılığı ile ulaşmasıdır,"⁷⁶³ demiştir. Sühreverdî, "idrak'ın hakikati; idrak eden kimsenin idrak edilen şeyin suretini zatında kabul etmesidir"⁷⁶⁴ tanımı ile huzurî bilgiyi ön plana çıkarmıştır. Molla Sadrâ ise idrakı, "İdrak edilen şeye ait suretin idrak eden kimsede temessül etmesi veya şekillenmesidir,"⁷⁶⁵ şeklinde tanımlarken, başka bir yerde insan zihnini aynaya benzeterek şöyle açıklama getirmiştir; "İnsan ruhu dış dünya da bulunan herhangi bir varlıkla karşılaştığı zaman ruhun soyut ve şeffaf yapısından dolayı o şeyin aklî, hayalî ve hissî sureti ruhta şekil almaktadır. Bir şeyin aynada suretinin belirmesi gibi, fakat buradaki tek fark, ayna o sureti sadece yansıtmakla yetinir ve kendisinden hiçbir fiiliyet sergilemez ancak idrak ruhta gerçekleşen şeyi sadece yansıtmakla yetinmez aslında icad eder ve oluşturur."⁷⁶⁶

Bazılarına göre idrak eyleminde üç ana temanın kaçınılmaz olması (idrak gücü, idrak edilen ve idrak eden) Sadrâ tarafından kabul edilir bir şey değildir. Ona göre

⁷⁵⁸ Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, c.7, s. 63

⁷⁵⁹ İbn Menzur, Muhammet Bin Mukrem, **Lisan-ul Arap**, Dar-ı Sadır Yayınları, Beyrut, 1414; c. 10 s.

419

⁷⁶⁰ Ferahidi, Halil bin Ahmet, **Kitab-ul Ayn**, c. 5, s. 327

⁷⁶¹ Mehیار, Rıza, **Ferheng Ebced Arabi-Farsi**, s. 34

⁷⁶² İbn Sina, **El-İşarat ve-l Tenbihat**, s. 82

⁷⁶³ Değim, Semih, **Mevsuetu Mustelehatu el-İmam Fahrettin Razi**, s. 30

⁷⁶⁴ Şeyh İsrak, **Mecmuayi Musennifatı Şeyhi İsrâk**, c. 3 s. 409

⁷⁶⁵ Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, c. 3, s. 354

⁷⁶⁶ Molla Sadra, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, c.1, s. 291

idrakta üç şey yoktur ve bunların hepsi tek şey konumundadır. Başka bir deyimle idrak eden kimsenin ruhu o şeyi idrak gücü ile yaratmıştır ve her idrak edilen şey insan ruhunun bir parçası haline gelmiştir. Bu yüzden her idrak edilen şey aracılığı ile nefis tekâmül yolunda hareket ederek kemale ermektedir. Özellikle dış dünyada bulunmayan aklî konuların insan ruhunda şekillenmesi ve idrak gücü ile anlaşılması zor müammalardan sayılmış ve düşünürlerin kolay kolay tanımlayamadığı konular arasında yer almıştır. Sadrâ, konunun güçlüğünü şöyle dile getirmektedir "İnsan ruhunun aklî varlıkların suretlerini nasıl idrak ettiği konusu, İslam düşünürlerinin şimdiye kadar anlayamadığı ve tanımlayamadığı en karmaşık problemler arasındadır"⁷⁶⁷

İdrak eden ile idrak edilenin bütünlüğü konumuz açısından önem taşımaktadır. Zira idrakî kötülükleri ruhun bir parçası olarak görmemiz kötülüklerin varlıklar sınıfına girmesine sebep olacaktır ve sonuç olarak yokluk ve kötülük denklemi idrakî kötülükler hakkında geçersiz duruma gelecektir.

İdrakın kısımları

İnsan, ilk dünyaya geldiği andan itibaren dış dünya ile irtibat kurmaya başlar ve kendi dışında var olan şeyleri tanımaya çalışır. Ancak varlıkların varlık mertebesi farklı olduğundan onları tanıma ve kavrama yolları da farklıdır. Örneğin annesinin yüz şeklini gözleri ile sevgi ve şefkatini hisleri ile tanımaktadır. "Bu yüzden beş duyu organı ile elde edilen bilgi yollarına, müşahade, hisler ile edinilen bilgi yollarına, vicdan denmektedir."⁷⁶⁸ Daha önce de söylediğimiz gibi idrak kelimesi ulaşmak ve yetişmek anlamındadır. Bu doğrultuda Sadrâ, bilgi ile idrakı eş anlamlı sayarak bilgi yollarını idrak yolları olarak dört kısma ayırmıştır. Bunlar; 1- Beş duyu organı ile idrak, 2- Tahayyül yoluyla idrak, 3-Tevehhüm yoluyla idrak, 4- Akıl yoluyla idraktır.⁷⁶⁹

1- Beş duyu organı ile idrak: Bu idrak çeşidi insanın maddî varlıklar kaşısında, nicelik, nitelik, zaman ve mekân gibi özelliklerini dikkate alarak, karşısında bulunan şeyi tanıma yoludur ve bu tanıma yolunun vesileleri insanda bulunan beş duyu organıdır.

⁷⁶⁷ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c. 3, s. 312

⁷⁶⁸ Seyyit Cafer Seccadi, *Ferheng-i İstilahat Felsefi Molla Sadra*, Vezaret-i Ferheng, Tahran, 1379, s. 63

⁷⁶⁹ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c. 3, s. 360

2- Tahayyül yoluyla idrak: Tahayyül beş duyu organından sonraki aşamayla ilgili idrak yoludur. Zira ilk olarak duyu organları ile idrak edilir ve bu bilgi tahayyül kısmına aktarılarak arşivlenir. Bu aşamada maddî varlığın hazır olmasına gerek yoktur çünkü onun sureti ve mahiyyeti tahayyül kısmında mevcuttur. İnsan sadece beş duyu organı ile idrak ettiği şeyler hakkında tahayyül edebilir. Bu yüzden eğer ilk dünyaya geldiği andan itibaren beş duyu organının birisinden mahrum olursa o konuda hiçbir bilgi sahibi olmadığı için hayal gücünü kullanamaz. Örneğin görme özelliği olmayan kimseler renkler hakkında tahayyül edemezler.

3- Tevehhüm yoluyla idrak: Bütün insanların hissettiği fakat beş duyu organının algılayamadığı şeylerin bilinmesini sağlar. Sevgi, nefret, merhamet, acımasızlık, utanma, korku gibi hisler bu kısımda verilecek örnekler arasındadır. İnsanın bu tür hisleri idrak etme yoluna tevehhüm yoluyla idrak denmektedir. Bu tür idraklar maddeye etki bıraksa da maddenin özelliklerini taşımamaktadır. Bu kısımdaki idrakların akıl yoluyla elde edilen idraklara çok benzediğini söyleyebiliriz. Bu farkla ki tevehhüm ile idrak yolu maddeye bağlı ve maddî varlıklardan kaynaklanmaktadır, başka bir adıyla tikel olarak bir şeyin sevgisi veya bir insana karşı duyulan nefret şeklinde tasavvur edilebilir. Fakat aklî kavramlar tümüyle küllî ve geneldir.

4- Akıl yoluyla idrak: Akıl, tümel kavramları maddî özelliklerinden soyutluyarak idrak etmeye yarar. Bu tümel kavramlara ister kendisi ulaşsın ister maddî varlıklar yoluyla ulaşsın, her şeyin hakikatini ve mahiyetini başka hiçbir farklı özelliği dikkate almadan idrak etmektedir.⁷⁷⁰

Beş duyu organlarının maddî varlıkları idrak edebilmesi için üç şartın oluşması gerekmektedir, O şartlar şunlardır.

a) Maddî varlık, idrak edicinin yanında (hazırda) olması gerekmektedir.

b) Duyu organlarına uygun yapıya ve özelliklere sahip olması gerekmektedir. Yani görme ile işitme veya koklama ile tatma farklı varlıklara ait idrak şekilleridir ve her varlığı kendi yapısına uygun idrak etmek gerekmektedir.

c) İdrak edilen şeyin cüz'i (tikel) olması gerekmektedir. Yani tümel kavramlar beş duyu organı ile idrak edilemezler

⁷⁷⁰ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c. 3, s. 361

Tahayyül ile idrak için sadece b ve c şartlarının oluşması gerekmektedir, Tevahhüm ile idrak için sadece c şartının oluşması yeterlidir. Fakat akıl ile idrak için bu şartların hiçbirinin oluşmasına gerek yoktur. Zira o, maddeden bağımsız bir şekilde idrak kabiliyetine sahiptir.

4.3.1. İdrakî kötülüklerin tanımı ve kısımları

İdrakî kötülükler daha önce de dediğimiz gibi kötülüklerin yokluk olma savında en büyük engeldir. Bu alanda idrakî kötülüklerin varlık olduğu ispat edilirse Platon'dan günümüze kadar kötülüğün yokluksallığı hakkında bütün çabalar sonuçsuz kalacaktır.

Öncelikle idrakî kötülüklerin temelinde idrak yatmaktadır ve idrak olmazsa idrakî kötülüklerde olmayacaktır. İnsan varlığında kesilme, yanma, darbe veya hastalık sonucunda hissettiği ağrı, sızı, dert gibi acılar veya kötü bir haber, kötü bir sahne, kötü bir kâbus sonucunda ruhunda his ettiği acıların tümüne idrakî kötülükler denmektedir. İbn Sînâ bu konuda "Hiç şüphesiz lezzet, idrak edicinin iyilik ve kemal olarak kabul ettiği şeye ulaşması, acı ise idrak edicinin afet ve kötülük olarak kabul ettiği ve uzaklaşmak için çaba gösterdiği şey ile karşılaşmasıdır"⁷⁷¹ şeklinde tanımlamıştır. İbn Sînâ'ya göre, iyilik ve kötülük diğer adıyla lezzet ve acı insanın sıfatlarına göre değişebilir. Mesela şehvet sıfatına uygun lezzet bedene uygun yemek, giyinmektir. Gazap sıfatına uygun lezzet düşmana galip gelmektir. Akıl sıfatına uygun lezzet ise hakkı tanımaktır (acı bir tür idrak olarak bunların tam tersidir). Öyleyse her lezzet ve acı idrak edildiği sıfatta kendisini gösterecektir."⁷⁷²

Sühreverdî idrakî kötülükleri "Acı ve afetlerin insana ulaşmasıyla birlikte o acıların idrak edilmesi ve bu idrakın gerçekleşmesine başka bir şeyin engel olmaması diye tanımlamaktadır. Devamında hastalığın lezzetleri ve baygınlığın acıları hissetmeye engel olduğunu vurgulamıştır."⁷⁷³

Fahrettin Razî, beden ve ruh arasında ortak sayılan acıları "Mekruh-ul husul" adıyla tanımlamıştır, yani eğer bir şeyin varlığı bedende zatî olarak istenmiyorsa ona idrakî kötülük denir. İdrakî kötülükler iki kısımdan oluşmaktadır ya bedende acı ve

⁷⁷¹İbn Sina, *El-İşarat ve t-tenbihat*, s. 137

⁷⁷² İbn Sina, *El-İşarat ve t-tenbihat*, s.137

⁷⁷³ Şeyh İşrak, *Mecmueyi Musennifatı Sühreverdî*, telvihat, c. 3, s. 67

sızıdır ya da ruhta hüznün ve kederdir"⁷⁷⁴ Muhammed b. Zekeriya konuyu "acılar lezzetlerin olmayışıdır"⁷⁷⁵ şeklinde yorumlamıştır. Bu tanımlara yakın olan batılı filozoflardan R. Descartes, kısa ve öz bir tanımla "Acı uyumsuz idrak ve lezzet uyumlu idraktır"⁷⁷⁶ diye nitelendirmiştir. Molla Sadrâ, "Lezzet varlığın idrakı olarak dikkate alındığından iyiliktir. Fakat acı o varlığın olmadığı boşluğun idrakı olarak dikkate alındığından kötülük sayılmaktadır"⁷⁷⁷ diyerek kötülüklerin yokluksallık görüşünden şaşmamıştır.

4.3.2. İdrakî Kötülüklerin Varlık Yokluk Tartışması

Ağrı ve sızıların kötü olduğu konusunda düşünürler arasında bir ihtilaf yoktur, bütün akıl sahipleri bedende ve ruhta bazen ortaya çıkan ve tahmmülü güç olan bu hisleri kötülükler sınıfından saymaktadırlar. Bu yüzden idrakî kötülükler adını koymuşlardır. Bu durumda asıl ihtilaf konusu bu kötülüklerin varlık sınıfından olup olmama yönündedir. Bu bağlamda varlıkları mutlak iyilik ve yoklukları mutlak kötülük sayan kimseler hatta bir varlık bile zatında kötülük olamaz.⁷⁷⁸ İdrakî kötülüklerin varlık yokluk tartışmasında önemli olan konu başka bir adıyla asıl kesişme noktası bir şeyin varlık olduğu halde zatî olarak kötülük olup olmadığıdır. Molla Sadrâ ve birçok İslam düşünürü, bütün varlıkların zatî olarak iyilik ve bütün yoklukların zatî olarak kötü ve kötülük olarak kabul ettiklerinden hatta bir tek varlığın zatî olarak kötü olarak ispatlanması bütün iddiaların geçersiz olacağı anlamına gelecektir.⁷⁷⁹ Başka bir deyimle Tanrı'nın zatî kötülük yarattığı sonucu doğal olarak ortaya çıkacaktır. O halde mutlak iyilik sıfatına sahip olan Tanrı'dan kötülük sadır olması, O'nun mutlak iyilik olmadığı anlamına gelecektir. Bu netice İslam düşünürleri tarafından kabul edilir bir düşünce değildir. Bu yüzden genelde bütün kötülüklerin ve özelde idrakî kötülüklerin zatî olarak yokluk oldukları savı üzerinde ısrarcı olan filozoflar farklı açılardan problemi çözmeye çalışmışlardır. Genel olarak bakıldığında bu konu hakkında görüş belirten filozof ve

⁷⁷⁴ Değim, Semih, **Mevsuetu Mustelehatu el-İmam Fahrettin Razi**, Mektebetu Lubnan el- Naşirun, Beyrut, 2001, s. 508

⁷⁷⁵ Tusi, Nesir-ud din, **Telhis-ul Muhassal**, Dar-ul Avza, Beytur, 1405 h., s. 171

⁷⁷⁶ Seliba, Cemil; Menuçehr Sanii, **Ferheng-i Felsefi**, s.156

⁷⁷⁷ Seccadi, Seyit Cafer, **Ferheng Mearif İslami**, Vezaret-i Ferheng, Tahran,1379, s. 431

⁷⁷⁸ İbn Sînâ, **el-Mebde ve-l Mead**, Mutalaat islami yay., Tahran, 1363, s. 10 ve Sühreverdi, Mecmuayı **Musennifatı Şeyhi İsrâk**, c. 4 s. 78 ve Molla Sadra, **Mefatih-ul Gayb**, s. 269

⁷⁷⁹ Kadirdan Karameliki, M. Hüseyin, **Mes'eleyi Şer İdraki der Hikmeti Mutaaliye**, Mufid Dergisi,1376, sayı, 9, s. 110

teologların idrakî kötülüklerin varlık olarak zatî kötülük olup olmadığı konusunda üç farklı görüşün olduğunu söyleyebiliriz.

İlk görüş: Bütün varlıkların iyilik ve bütün yoklukların kötülük olduğu savını reddeden ve bazı varlıkların zatî kötülük olabileceği görüşünü savunan ve dolayısıyla idrakî kötülükleri varlık oldukları halde zatî kötülük sayan kimselerdir.

İkinci görüş: Bütün varlıkların iyilik ve bütün yoklukların kötülük olduğu sav'ını kabul eden ve idrakî kötülüklerin varlık oldukları için iyilik olduklarını fakat bazı insanların mübtela olması durumunda onlar için cüz'i kötülük olabileceğini savunan kimselerdir.

Üçüncü görüş: Bütün varlıkların iyilik ve bütün yoklukların kötülük olduğu savını kabul eden ve bu yüzden idrakî kötülükleri yokluk sayan kimseler. Bu son görüş Molla Sadrâ ve ekolü takipçilerinin savunduğu görüş olarak dikkat çekmektedir.

Fakat Molla Sadrâ'nın ömrünün son zamanlarında fikir değiştirdiğini ve idrakî kötülükleri varlık sınıfında ele aldığını iddia eden bazı araştırmacılar olduğunda bilmemiz ve onların bu iddiaları için öne sürdükleri delilleri inceleyerek analiz etmemiz araştırmamızın doğru sonuca varması için gereklidir. Bu görüşleri geniş bir şekilde şöyle inceleyebiliriz.

4.3.2.1. İdrakî Kötülüklerin Varlık Sayılarak Zatî Kötülük Oluşu

İlk görüş bazı varlıkların kötü olabileceğini savunan ve bu doğrultuda idrakî kötülükleri varlık olarak kötü sayılabileceğinde hiçbir kursur görmeyen bazı mütekellimlerin görüşüdür. Bu görüşlere kısaca bakacak olursak:

Fahrettin Razî (1150-1210): İdrakî kötülüklerin varlık olduğunun inkâr edilemeyecek kadar açık olduğunu ve bu konuda vicdanî kesinliğin şüphe kabul etmez açıklıkta olduğunu savunan düşünürlerden birisi Fahrettin Razî'dir. O, fizikî acıların varlık âleminin bir parçası olduğunu ve akıl sahiplerinin bedendeki ağrıları bariz bir şekilde varlık olarak hissettiklerini, bu konuda hiçbir tartışmanın mümkün olamayacağını kesin bir dille şöyle beyan etmiştir; "Ağrı ve sızıların varlık olduğunu kesin bir bilgiyle bilmekteyiz ve akıl sahipleri arasında bu konuda ihtilaf bulunmamaktadır. Fakat lezzetin varlık olma konusu tartışmalıdır. Zira bazıları acılara asalet vererek lezzeti acıların yokluğu saymışlardır. Hatta lezzeti yokluk sayanlar

arasında bile acıların varlık olduğu konusunda şüphe yoktur.⁷⁸⁰ Razî bu iddiası ile ağrı ve sızıların varlık olduklarını ve aynı zamanda zatî kötülük olduklarını ispatlama peşindedir.

Muhakkık Devanî (1426-1502): Filozofların karşısında idrakî kötülüklerin varlık olduğunu dolayısıyla zatî kötülük sayılacağını savunan düşünürlerden birisi de Muhakkık Devvanî'dir. O, bu konuyu şöyle temellendirmektedir: "İdrakî kötülüklerin kötü sayılması beden tabiatına uyumsuz ve zıt olmasından kaynaklanmaktadır. Bu tür idraklar hiç şüphesiz varlık sınıfından oldukları için zatî kötülük sayılacaklardır. Bu konu apaçık ortadadır ve hiçbir akıl sabibi bunu inkâr edemez"⁷⁸¹ O, bütün kötülükleri yokluk sayan filozoflara karşı iki ihtimal öne sürerek şu tenkitde bulunmuştur;

a) Eğer zatî kötülükler yokluktan kaynaklanmaktadır diyorsanız, bu durumda idrakî kötülüklerin varlık olması mümkün olacaktır. Zira kolu kesilen bir kimsenin çektiği acı, bedende meydana gelen yokluktan kaynaklansa da zatî olarak varlık sayılacaktır.

b) Fakat eğer bütün zatî kötülükler yokluktur deniyorsa, burada idrakî kötülükler ile çelişki meydana gelecektir. Çünkü idrakî kötülükler yokluk değildir ve bedende bulunan ağrı ve sızıları yokluk olarak kabul etmek vicdanî gerçeklere aykırıdır."⁷⁸²

Devvanî, konuyu farklı bir şekilde ele alarak aynı ısrarını şu önerme ile ispatlamaya çalışmıştır "Biz bir insanın elinin kesilmesinde iki kötülük görmekteyiz birincisi elin kopması ve diğeri bu vesile ile idrak edilen acıdır. Birinci kısmın yokluk olduğu konusunda şüphemiz yoktur ancak ikinci kısım olan acı ve dert hiç şüphesiz varlık sınıfından sayılmakta ve kötü kabul edilmektedir. Bu durumda bazı varlıkların zatî kötülük olduğu isptalandıktan sonra "Her zatî kötülük yokluktur" teorisi geçersiz sayılacaktır."⁷⁸³

4.3.2.2. İdrakî Kötülüklerin Varlık Sayılarak Arızî Kötülük Oluşu

⁷⁸⁰ Razî, Fahrettin, *Şerhi Fahrettin Razî ala l-İşarat*, Mektebetü Ayetullah Mer'âşi, Kum, 1404, c.2, s. 80

⁷⁸¹ Kuşçi, Alaaddin, *Şerh Tecrid-ul İtikad*, Haşiyeyi Muhakkık Devani, s. 15

⁷⁸² Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c. 7, s. 63

⁷⁸³ Muhakkık Sebzevari, *Şerh-i Esmâ-ul Husna*, Daneşgahı Tehran, Tahran, 1372 h., c. 1, s. 685

Bütün kötülüklerin yokluk olduğunu savunan kimseler idrakî kötülüklerin iki yönünün olduğunu, bir yönüyle idrak, diğer yönüyle acı olduğunu ileri sürerek ilk kısmın varlık, ikinci kısmın yokluk sınıfından sayılması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Yani idrakî kötülükler idrak olma yönüyle iyilik, ancak yokluk olma yönüyle kötülük sayılmaktadırlar. Bu da idrakî kötülüklerin diğer cisimler gibi arızî kötülük olmaları anlamına gelecektir. Burada kötü olan acıların idrakı değildir o idrakın kaynaklandığı yokluk olan elin kopmasıdır. Bu konuyu savunan bazı düşünürlerden bazılarına şöyle işaret edebiliriz.

1) Nasîrüddin Tûsî (1201-1274): Tûsî'ye göre; ağrılar ve sızılar idrak olmaları yönüyle kötü sayılmazlar. Çünkü ne onları hiss etmek ve ne de bazı sebeplerden sadır olmaları kötüdür. Bütün bu aktivitelerin arasında asıl kötülük o elin kopması sonucunda ağrıyı yaşayan insan içindir. Varlıklar varlık olma yönleri ile kötülük sayılmazlar, başka varlıklar ile mukayese edildikleri zaman kötülük ortaya çıkmaktadır. Bu durumda ağrı ve sızı kendi başına veya genel âlem düzeneninde uyum içerisinde oldukları için iyilik sayılmakta fakat bazı canlılara arız oldukları zaman ortaya çıkan uyumsuzluktan dolayı arızî kötülük sayılmaktadırlar.⁷⁸⁴

Tûsî'nin bu açıklaması onun idrakî kötülükleri varlık sınıfından saydığını açıkça göstermektedir. Fakat varlıkların zatî kötülük olmaları mümkün olmadığından göreceli kötülük teodisesi ile tümelde iyilik ve tikelde kötülük yorumunu getirmiştir. Daha öncede örneğini verdiğimiz gibi ateş genel olarak bütün insanlar için iyi ve iyiliktir. Fakat evi yanan bir kimse için kötü ve kötülük sayılmaktadır. Bu cüz'i kötülük ateşin iyilikleri ve faydaları karşısında naçiz olduğundan çok iyilik için az kötülüklere tahammül etmek gerekmektedir. Sonuç olarak ağrılar ve sızılarının varlığı ateşin varlığı gibi genel olarak bütün canlılar için iyilik, ancak bazı canlılar için kötülük sayılsa da o büyük hayrı ortadan kaldırmamaktadır.

2) Mir Damad (1561-1631): Tûsî ile yakın görüşe sahip olan Mir Damad, idrakî kötülükleri varlık sınıfından sayarak cüz'i kötülük sınıfına sokmuştur. Ona göre "Bedende idrak edilen ağrılar ve sızılar kötülük ve kötü değerlerdir. Çünkü idrak kabiliyeti bedende bulunan bazı hastalıkları bize bildirmektedir. Aynı şekilde ağrılar,

⁷⁸⁴ Nasirud Din Tusî, *Şerh-ul İşarat ve l-Tenbihat mea Muhakemat*, Belağ, Kum, 1375, c. 3, s. 321

varlık oldukları için kendi başlarına kötülük sayılmadıkları gibi bu ağrıların bazı sebeplerden dolayı ortaya çıkmaları da onları kötülük yapmaz. Burada asıl kötülük sayılan şey, o ağrıyı çeken insan içindir. Bu yüzden bütün idrakî kötülükler arızî kötülük olacaklardır. "⁷⁸⁵

Göreceli kötülük konusu Mir Damad'ın yorumlarında da göze çarpmaktadır. Bu durumda hastalıklar, acılar, gam ve keder gibi sevilmeyen ve idrakî kötülük diye bilinen varlıklar, âlemdeki genel konumlarına bakıldığında iyilik örnekleri, fakat cüz'i olarak bakıldığı zaman o acıyı çeken insan için kötülük sayılacaktır.

Bu konuyu tasdik eden ve ortalama aynı cümlelerle açıklayan düşünürler arasında Şemsayi Gilanî⁷⁸⁶ ve Şehrezuri'yi⁷⁸⁷ görmekteyiz.

4.3.2.3. İdrakî Kötülüklerin Yokluk Sayılarak Zatî Kötülük Oluşu

Molla Sadrâ, idrakî kötülükleri ayrı bir başlıkta ele alarak teodise eden tek filozoftur. O bütün kötülüklerin yokluk olduğu sav'ına karşı ileri sürülen, idrakî kötülük problemine verilen cevapları yeterli bulmayarak bu konuda kendi vereceği cevabın sorunu çözeceğini şu şekilde beyan etmiştir. "Bunu bil ki kötülüklerin yokluk olduğu konusunda büyük bir sorun bulunmaktadır ve bu sorun günümüze kadar çözülmemiştir. Fakat ben, Allah'ın yaradımı ile bu sorunu çözeceğim"⁷⁸⁸ Sadrâ *Esfar* kitabının yedinci cildinde konuya Muhakkın Devvanî'nin tenkidi ile başlayarak öncelikle idrakî kötülüklerin varlık olduğuna dair iddiaları reddetme çabasıdadır. "Muhakkın Devvanî bedende hissedilen acılar hakkında iki ihtimal öne sürerek ilk ihtimalin akılsal olarak bir sorun teşkil etmediği için kabul edilir olduğunu. Fakat ikinci ihtimalin akılsal gerçeklerle bağdaşmadığını bu yüzden kabul edilir olmadığını ileri sürmüştür. O ihtimallere kısaca şöyle değinebiliriz:

a) Eğer filozoflar bazı kötülükleri varlık olarak kabul eder ve yokluktan kaynaklandığını söylerlerse bu kabul edilir bir görüştür. **b)** Fakat eğer bütün kötülüklerin yokluk olduğunu ve hiçbir varlığın zatında kötü olamayacağını iddia

⁷⁸⁵ Mir Damat, *el-Kabasat*, s. 432

⁷⁸⁶ Kadirdan Karameliki, *agm.*, s. 111

⁷⁸⁷ Şemseddin Şehrezurî, *Resaili Şeceret-ul İlahiyye fi Ulum-ul Hakaiki-l Kemaliyye*, Müesseseyi Hikmet yay. Tahran, 1383, s. 612

⁷⁸⁸ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c. 7, s. 63

ederlerse bu kabul edilir bir iddia değildir. Zira gerçeklerle uyuşmamaktadır. Buna şöyle örnek verebiliriz; Bir insanın elinin kesildiğini tasavvur edelim. Elin kesilmesi birinci kötülük ve onunla birlikte hissedilen acı ise ikinci kötülüktür. Burada her ne kadar birinci kötülük yokluk olsa da ikinci olarak ortaya çıkan acı, varlık sınıfından sayıldığı için kötülüğü açık ve kesindir. Hatta bazı yerlerde el kesilmese bile hissedilen acının kötü olduğu bütün akıl sahipleri tarafından bilinmektedir. Çünkü acı bir tür idraktır ve idrak yokluktan bile kaynaklansa varlık sınıfından sayılmalıdır. Verdiğimiz örnekte iki kötülük görmekteyiz, elin kesilmesi birinci kötülük ve onunla birlikte hiss edilen acı ise ikinci kötülüktür. Dikkat edilirse birinci kötülük yokluk olarak kötüdür (el kesilmesi) ikincisi ise varlık olarak kötüdür (ortaya çıkan acı) ve her ikisi de açık bir şekilde idrak edilmektedir. Sonuç olarak acı gibi bazı varlıkların zatî kötülük olduğunu kabul etmek zorunda kalacağımız gibi filozofların iddia ettikleri her kötülük mutlak yokluktur savı bu örneklendirmeyele geçersiz olacaktır.⁷⁸⁹

Molla Sadrâ öncelikle Devvanî'nin ihtimallerinden ikincisinin filozoflara ait olduğunu beyan ederek bütün kötülüklerin yokluk olduğunu ve hiçbir kötülüğün varlık sınıfından olamayacağı konusunda ısrarcıdır. O, bu konudaki iddiasını şöyle temellendirme yoluna gitmiştir. "Acı, uyumsuz yokluğun idrakıdır. Verilen örnekte elin kesilmesi huzurî bilgi ile idrak edilmektedir. Burada bilgi ile bilinen şey birbirinden ayrı olmadığından elin kesilmesi ile birlikte ortaya çıkacak acı da iki farklı şey sayılmayacaktır. Bu durumda idrak her ne kadar varlık sınıfından sayılsa da bedendeki yokluğun idrakî olduğundan yokluk sayılmaktadır. Sonuç olarak bedendeki acılar yokluk olmaları hasebi ile zatî kötülük sayılacaklardır. Fakat bu yokluk mutlak yokluk değildir. Aslında bir yetkinliğin yokluğudur (âdem-i meleke) bu yüzden insan zihninde bir tür varlık tasavvur edilmektedir. Zihnin bu tür faaliyetine körlük, fakirlik, sakatlık gibi birçok örnek verilebilir.⁷⁹⁰ Yani her bir kötülüğün zihinde varlık olarak tasavvur edilmesi onun gerçekten varlık olduğuna yeterli kanıt değildir. Molla Sadrâ bu iddiasını temellendirmek için üç farklı ilkedен faydalanmıştır. **a)** Her şeyin varlığı o şeyin mahiyyeti ile aynıdır. **b)** Bilgi ile bilinen şey aynıdır. **c)** İdrak ile huzurî bilgi aynıdır. Bu üç ilkeye dayanarak şu sonuca ulaşmaktadır: Acı çeken bir kimsenin çektiği acının kaynağı yokluktur, yokluğun mahiyyeti yokluktur, o acıya karşı edinilen bilgi de

⁷⁸⁹ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c. 7, s. 63

⁷⁹⁰ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c. 7, s. 63

yokluğun bilgisi olduğu için o da yokluktur. Sonuç olarak elin kopması ile ortaya çıkan acıyı idrak etmek aslında yokluğa dair bilgi sahibi olmaktır.⁷⁹¹

Aslında Sadrâ'nın açıklamak istediği en önemli nokta ruh ile beden bütünlüğünde ruhun sadece varlıkları değil yoklukları da varlıkmiş gibi idrak etmesidir. Örneğimizde elin kopması başkaları için yokluk, boşluk veya eksiklik olsa da ruh için varlık konumundadır. Başaka bir deyimle ilk olarak zihin, elin kopmasını varlık konumuna sokarak tasavvur eder. Daha sonra varlık olarak tasavvur ettiği şeyi idrak eder. Oysa aslında his edilen yokluğun idrakıdır varlığın değil. Sadrâ bu cevabı Devvanî için yeterli bulur ve neticede filozofların iddia ettiği üzere her zatî kötülük zorunlu olarak yokluk olmalıdır savını ispatladığı görüşündedir. Fakat Molla Sadrâ'da konunun yeterince açık olmadığını farkındadır. Bu yüzden daha fazla açıklama ile şu mukaddimeyi getirmiştir.

1. Nefsin güçleri bedende akıcıdır.
2. Bu güçlerin görevi bedendeki aktiviteleri takip etmektir.
3. Nefsin güçleri koku alma, dokunma, işitme gibi suretleri direk olarak algılar.
4. Nefs, bedene ait olan bütün değişimleri ister, artmayı ve eksilmeyi kendisinde hisseder ve ondan etkilenir.
5. Hiç şüphesiz elin kopması beden için kötüdür. Zira bu olay onun kemalinin yok olması demektir.

6. Ruh ile beden bütünlük içinde olduğu için bedende hiss edilen bütün eksiklikler ve değişimler aynı şekilde ruhta da his edilmektedir.

Bu yüzden ruhun bedende ortaya çıkan eksiklikleri idrak etmesi o eksikliklerin varlık olduğu anlamına gelmemektedir. Öyleyse acı, ağrı, dert gibi fizikî idraklar aslında varlığın değil yokluğun idrakıdır.⁷⁹²

Sadrâ'nın bu görüşüne karşı tenkitte bulunan çağımız düşünürlerinden Allame Tabatabai üstadı olarak kabul ettiği Sadrâ'ya karşı bütün acıların bendensel acılara sınırlı olmadığını ve bunun yanında her acının kaynağının elin kopması gibi yokluk olmadığını savunur. Bazen alınan bir haber ya da görülen bir sahne karşısında ruhsal olarak üzüntü yaşayan kimsenin çektiği acıyı yokluk saymadığımız gibi yokluktan

⁷⁹¹ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c. 7, s. 63

⁷⁹² Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea*, c. 7, s. 64

kaynaklı da sayamayız.⁷⁹³ Bu doğrultuda Fahrettin Razî, Sadrâ'nın iddiasını ret edercesine "Acılardan hissedilen idrakın yokluk sayılması mümkün değildir. Çünkü öncelikle yokluk idrak edilemez ve eğer idrak edilse bile hiçbir eseri olamaz. Oysa acılarda hem idrak vardır ve hemde inkâr edilemeyecek kadar esere sahiptir diye açıklamada bulunmuştur.⁷⁹⁴

Sadrâ'nın cevabını yeterli bulmayan diğer bir filozof Molla Hadi Sebzevaridir. O, Sadrâ takipçilerinden olmasına rağmen iki önermeyle filozofa itirazda bulunmuştur. İlk olarak acı ve dertlerin uyumsuz yokluğun idrakı olmadığını aslında idraktan sonra ortaya çıkan halet ve durum olduğunu belirtmiş, ikinci olarak acılardan dolayı hissedilen huzurî ilimin yokluk olamayacağını ileri sürerek huzurî ilimin yokluğa bağlanamayacağını ifade eder. Buna karşı âdem-i meleke konusunu ileri sürüldüğünde acıların varlık oldukları kabul edilmiş olur. Çünkü âdem-i meleke varlık sınıfındandır.⁷⁹⁵ Görüldüğü gibi Sadrâ ekolünün önemli takipçilerinden olan Sebzevarî ve Tabatabaî idrakî kötülükleri varlık sınıfından sayarak onların zahirde kötü olmalarına rağmen aslında iyilik olduklarını beyan etmişlerdir.

Sadrâ'nın konuyu bu şekilde ele alması idrakî kötülüklerin salt yokluk olduğu iddiasındaki ısrarını göstermektedir. Fakat ömrünün son zamanlarında kâleme aldığı ve bitiremeden vefat ettiği *Usul-u Kafiye Şerh* kitabında idrakî kötülükleri farklı yorumlaması bazı düşünürleri Sadrâ'nın bu konudaki görüşünü değiştirdiği kanaatine yöneltmiştir.⁷⁹⁶ Bu doğrultuda görüş belirten araştırmacılara göre Sadrâ, *Usul-u Kafi*'de bulunan "akıl ve cehl" orduları hadisinde "inceleme" adı altında iki konu ele almıştır. İlk inceleme kısmında önceki görüşünü savunarak bütün kötülüklerin yokluk olduğu ve hiçbir valığın zatî kötülük olamayacağı yönündedir. Ancak ikinci incelemede ilk görüşünün aksine, açıkça idrakî kötülüklerin varlık olduklarını dile getirmiş ve konuyu şöyle değerlendirmiştir. "Bana göre kesin görüş şudur ki; idrakî kötülükler, zatî kötülük olmalarının yanında daha büyük kötülüklere sahiptirler. Zira her kavramın anlamı onun varlık ve mahiyetinin gerçekleşmesi ile mümkündür ve idrakî kötülüklerin varlığı

⁷⁹³ Tabatabaî, Muhammet Hüseyin, *Şerhi Esfar*, c. 7, s. 63 dipnot

⁷⁹⁴ Amiri, Masume, *Berresi Muvacehe-yi Âdem Engari Şurur Ba Muzel-i Şer idraki*, Şinاهد Dergisi, 1394, sayı72, s. 193

⁷⁹⁵ Molla Hadi Sebzevari, *Şerhi Esfar*, c. 7, s. 65 dipnot

⁷⁹⁶ Kadirdan Karameliki, agm., s. 107-120, Amiri, Masume, agm., 187,200

diğer kötülüklerden daha fazla hissedilmektedir. Bu yüzden insandaki idrak gücünün kaybettiği yetkinlik ne kadar büyük olursa his edeceği acı ve dert de o kadar büyük olacaktır. Dolayısıyla idrakî kötülük de daha şiddetli olacaktır. Delil sunulan en şaşırtıcı konulardan birisi de bazı varlıkların salt kötülük olmaları yönündedir. Heyulanın sahip olduğu güç ve kabiliyet buna örnek verilebilir. Zira heyula suret ve sıfatları zatında kabul ederek fiiliyete dönüştürür. Aynı şekilde idrak gücü de onun gibi çeşitli kötülükleri kendisinde fiiliyete dönüştürmektedir. Buna çeşitli yokluklardan ortaya çıkan ve ruhta hisedilen idrakî kötülükleri örnek verebiliriz.⁷⁹⁷ Molla Sadrâ'nın bu açıklamasından sonra kötülükler hakkında yaptığı kısımlandırmaya yeni bir şekil vererek şu dört kısma ayırmıştır.

- 1- Âdem olan kötülükler; ölüm, fakirlik, cehalet vb.
- 2- İdrakî kötülükler; ağrı, sızı, gam, keder (fiziksel ve ruhsal acılar)
- 3- Kötü fiil ve eylemler; adam öldürme ve zina vb.
- 4- Kötü fiil ve eylemlerin kaynağını oluşturan kötülükler; şehvet, gazap, kin, haset vb.

Molla Sadrâ, konunun devamında bu dört kısımdan ilk iki kısmın zatî kötülük olduğunu ve ikinci iki kısmın arızî kötülük olduğunu beyan etmektedir.⁷⁹⁸ Bu durumda ilk iki kısım yokluk olmaları yönüyle zatî kötülük sayılacaklardır ve ikinci iki kısım varlık olmaları yönüyle arızî kötülük sayılacaklardır.

Araştırmacılara göre, Sadrâ'yı fikir değişikliğine yönlendiren nedenlerden birisi onun idrakî kötülükleri çok iyilik, az kötülüklerden sayarak temellendirmek için Aristo'nun mümkün varlıklar hakkında öne sürdüğü beş ihtimal kuramını çıkış yolu olarak seçmesidir. Hiç şüphesiz ikinci kısım olan çok iyilik, az kötülük cisimsel varlıklar için geçerlidir. Zatî yokluk olan şeyler bu kısma giremezler.

Bu doğrultuda Tanrı'dan sadır olan şeyler mantıksal olarak beş kısım dışında olamazlar

- 1- Ya salt iyiliktirler; örneğin aklî cevherler. Zira onların kuvvetleri fiiliyete dönüşmüştür ve onlarda hiçbir kötülük bulunmamaktadır.
- 2- Ya iyiliği kötülüklerinden daha çoktur; maddî varlıklar gibi.
- 3- Ya iyilikleri ile kötülükleri eşittir.
- 4- Ya kötülükleri iyiliklerinden daha fazladır.

⁷⁹⁷ Molla Sadra, *Şerh-i Usul Kâfi*, Müesseseyi Mutaliat ve Tahkikatı Ferhengi, 1366 h.ş; c. 1, s. 415

⁷⁹⁸ Molla Sadra, *Şerh-i Usul Kâfi*, 1366, c.1, s. 415

5- Ya da salt kötülüktür.

Bu beş kısımdan sadece ilk iki kısım Tanrı'dan sadır olabilir. Diğer üç kısmın hikmet sahibi ve mutlak kemale sahip olan bir varlıktan sadır olması mümkün değildir.⁷⁹⁹

Sadrâ, idrakî kötülükleri ikinci kısımdan saymaktadır. Bu durumda ağrı ve sızılar ya da ruhsal kötülük sayılan gam, keder gibi sevilmeyen şeylerin iyilikleri kötülüklerinden daha fazladır. Konunun daha iyi anlaşılması için filozof üç önerme ile idrakî kötülüklerin var olması gerektiğini ve bununla Tanrı'nın mutlak iyilik olmasına zarar gelmediğini ispatlamaya çalışmıştır.

1- Varlık oldukları halde kötülük olan şeyleri genel düzenle kıyasladığımız zaman az kötülük oldukları ortaya çıkmaktadır.

2- Varlık oldukları halde kötülük olan şeyler büyük iyiliklerin oluşma şartıdır ve onlar olmazsa büyük iyiliklere ulaşmak mümkün olmayacaktır.

3- Az kötülüklerden vazgeçmek aslında çok kötülüklerin ortaya çıkmasına sebep olmak demektir. (Ateşin olmaması çok kötülük olduğu gibi)⁸⁰⁰

Molla Sadrâ'nın görüş değişikliğine inanan araştırmacılar bunu farklı nedenlere dayandırarak bu doğrultuda iki gerekçe öne sürmüşlerdir.

1- Platon'dan Aristoya Yöneliş: Varlık âleminde bulunan kötülükler karşısında iki farklı bakış açısı bulunmaktadır, birincis Platon'a ait olan ve birçok İslam düşünürü tarafından kabul edilen kötülüğün yokluksallığı görüşü ve diğeri Aristo'ya ait olan az kötülük görüşüdür. Bu iki filozof arasındaki fark şöyle açıklanabilir; Platon akıl yoluyla tanımayı tecrübe yoluyla tanımaya öncelik tanımıştır. Bu yüzden âlemi tanımada akli verilerden yola çıkarak aklın ulaştığı sonuç doğrultusunda âlemi yorumlamaya çalışır. Bu yüzden âlemde gerçekleşen cüz'i olaylar ve varlıklar bilgi sahibi olmada ya yetersizdir ya da akıldan sonra gelirler. Konumuz olan kötülük probleminde de Platon cüz'i olarak kötülükleri incelemes mesela depremin iyilik mi kötülük mü olduğuna bakmaz. O, öncelikle kötülüğün ne olduğunu akıl yoluyla tanımlar ve bu tanıma uyan her şeyi kötülük kısmından sayar. Aristo'nun yöntemi ise Platon'un aksine, âlemi tecrübe yoluyla tanımaya çalışır. Burada akıl yerine hisler ön plandadır ve konumuz

⁷⁹⁹ Molla Sadra, *Şerh-i Usul Kâfi*, 1366, c. 1, s. 415

⁸⁰⁰ Molla Sadra, *Şerh-i Usul Kâfi*, 1366 h., c. 1, s. 415

olan kötülük probleminde öncelikle cüz'i olayları inceler ve bu olaylar insanlar tarafından kötü olarak kabul edilen şeylerden genel bir kural elde etmeye çalışır. Bu doğrultuda deprem ve sel gibi doğal afetleri inceleyerek bu felaketlerin verdiği zarar ve can kaybına sebep olduğunu gözlemler ve onu kötülüklerden sayar.⁸⁰¹

Molla Sadrâ, idrakî kötülükler konusunda ilk önce Platon'a ait olan kötülüğün yokluksallığı görüşünü esas alarak yorumlamaya çalışır ve bu görüşe göre idrakî kötülüklerin kötü olduklarını ve bu yüzden yokluk olduklarını ispatlama yoluna gider. Fakat ikinci görüşünde Aristo'nun az kötülük görüşünü esas alarak idrakî kötülüklerin varlık olduklarını, büyük iyilik yanında az kötülük barındırdıkları görüşünü savunur.⁸⁰² Fakat Aristo'ya ait bu kısımlandırmanın doğru anlaşılmadığı kanaatinde olan Cevad Amulî Aristonun bu kısımlandırmasının kötülükleri varlık saydığı anlamına gelmediğini, asıl anlatılmak istenen şeyin maddeye yönelik yetersizlik olduğunu ve en güzel âlem ilkesi olarak kabul edilen varlık âleminde kötülüklerin kaçınılmaz olarak olması gerektiğini ispatlama yönünde olduğunu beyan etmiştir.⁸⁰³

2- Naklî Delillere Yöneliş: Bilindiği gibi varlık âleminde kötülük ve kötülük konusu birçok bilim dalının incelendiği ortak problemlerden birisidir. Dinî literatürde bolca yad edilen bu konu felsefenin konusu olduğu gibi kelim, tefsir ve hatta hadis konusu bile olmuştur. Bu yüzden bilimler arası ortak problemlere tek yönlü cevap vermek yeterli olmadığı gibi halledilmesi güç birçok soruya beraberinde getirecektir. Filozofumuz bunun farkında olduğu için kötülük problemine sadece felsefî olarak yaklaşmanın yeterli olmadığı kanaatine vararak dinî literatürde geçen naklî delillerin de göz önünde bulundurulması gerektiğine inandığı için kötülük problemini naklî deliller ışığında yeniden yorumlama yoluna gitmiştir. Sonuç olarak idrakî kötülüklerin varlık olduğu ancak yaratılış âleminde olması gereken cüz'i kötülüklerden sayıldığını ağı ve sızı gibi idrakî kötülüklerin olmaması durumunda daha büyük kötülüklerle karşı karşıya kalınacağını beyan etmiştir. Bu yüzden kötülük problemini farklı boyutlarından dolayı çok yönlü incelemek gerekmektedir. Molla Sadrâ bu konuyu birkaç dalda inceleyen

⁸⁰¹ Hodri, agm., s. 40

⁸⁰² Hodri, agm., s. 40

⁸⁰³ Cevat Amuli, Rehi Mahtum c. 1 s. 505

nadir düşünürlerdendir, bu yüzden tek yönlülükten ziyade birkaç alanda araştırma yaparak yeni bilgi ve marifetlere ulaşmıştır."⁸⁰⁴

Molla Sadrâ'nın İdrakî Kötülükler Hakkında Görüşlerinin Değiştiği Konusunda İnceleme ve Analiz

Kanaatimizce bazı araştırmacıların idrakî kötülükler hakkında Molla Sadrâ'nın görüşünün değiştiğine dair iddiaları bu delillere dayanarak gerçeği yansıtmamaktadır.

1- Aklî savlarda ortaya çıkacak her istisna o savın geçersiz olması anlamına gelecektir. Bu durumda idrakî kötülüklerin varlık sınıfından sayılması Molla Sadrâ'nın bütün kötülükler hakkında ileri sürdüğü, kötülük ya zatın yokluğudur ya da zata ait bir yetkinliğin yokluğudur savını tamamen çürütecektir. Sadrâ bunun farkında olduğundan kötülüklerin varlık olduğuna dair açık bir beyanı yoktur.

2- Sadrâ'nın birçok delil ile üzerinde durduğu kötülük ve yokluk denklemini böyle basit bir şekilde nakz etmesi beklenemez. Zira geçmişte ele aldığı bütün konuları yeniden yorumlaması gerekmektedir. Oysa ne Esfarda ne de diğer eserlerinde buna delalet edecek bir açıklama yoktur.

3- Sadrâ kötülük hakkında yaptığı kısımlandırmada bedendeki ağrı ve sızıları zatî kötülüklerden saymaktadır ve yokluk ile bir kategoriye koymaktadır. Bu da gösteriyor ki idrakî kötülükleri varlık sınıfına koymamıştır.

4- Usul-u Kâfi'ye yazdığı şerhte idrakî kötülükleri “adem-i meleke” olarak ele aldığı için bir nebze varlık “ضرب من الوجود” tabirini kullanmaktadır. Bu tabiri bazıları varlık olarak ele alsalarda bu isabetli bir sonuç değildir.

5- Kaynakların Arapça metnine bakıldığı zaman bazı araştırmacıların iddiaları aksine Sadrâ, idrakî kötülüklerin yoklukta şiddetli olduklarını açıklamış ve bu doğrultuda yokluk şiddetlendikçe idrak edilen kötülüğün de o kadar şiddetli olduğunu vurgulamıştır.

6- Sadrâ, idrakî kötülükler hakkında önemli bir benzetme yaparak nasıl olur da bir nebze vucut sahibi olan şey salt kötülük olabilir iddiasına maddenin heyulasını örnek göstermektedir. Heyula'nın boşluğu veya salt kuvve oluşu onun en kuvvetli yönüdür. Zira bu yüzden sınırsız suret ve sıfatı kendisinde barındırabilir. Bu benzetmeyle salt kuvve olan heyula nasıl var oluyorsa idrak da aynı şekilde varlık sınıfındandır. Fakat

⁸⁰⁴ Kuraban Ali, Kerimzade, Şer İdraki ez Didgah Sadr-ul Mütellihin, Endişeyi Novin Din dergisi, yıl 1390, sayı 25, s. 41

salt kuvvet olduğu için farklı acı ve dertleri kabul etmede heyula gibi etki kabul etmektedir.



SONUÇ

İslam ve Batı felsefesinde kötülük probleminin bu denli önem kazanması ve Antik çağdan beri tartışma konusu olmasının en önemli nedeni, Tanrı inancıyla direk ilişkili olmasıdır. Kötülük probleminin birçok islam filozofu tarafından Tanrı'nın inayet sıfatı bünyesinde ele alınmasının nedenide budur. Her teolog ve filozofun kendine ait ilkeler çerçevesinde ele aldığı bu problem, büyüyerek bir problemler yumağı haline gelmiştir. Bu konuya farklı eserlerinde geniş yer veren ve etraflıca inceleyen filozoflardan birisi de Molla Sadrâ'dır. O kendisinden önceki filozofların görüşlerinden faydalanarak eklektik bir çalışma ile varlığın asaleti, cevheri hareket, varlık hiyerarşisi, idrak edenin edilen ile bütünlüğü gibi ilkeleri esas alarak bu problemi çözme çabasına girmiştir. Sadrâ'nın ilk olarak üzerinde durduğu konu iyilik ve kötülük (hayır ve şer) terimlerinin tanımıdır. Her varlığın cevheri olarak ulaşmak arzusunda olduğu şeyler hayır ve kendisinden uzaklaştırmak için çaba sarf ettiği şeylere şer adını veren Sadrâ, en büyük hayır olarak Zorunlu Varlığı tasavvur etmektedir. Doğal olarak ondan uzaklaşmak kötülüklerin çoğalmasına ve ona yaklaşmak iyilik ve hayırların artmasına neden olacaktır. Bu bağlamda varlık âleminin madde, misal ve mücerret âleminden oluştuğunu belirterek kötülüklerin sadece madde âleminde var olduğunu ve diğer âlemlerde kötülüklerin olmadığını ifade etmiştir. Sadrâ bu iddiasını maddenin yapısına dayandırarak bütün kötülüklerin aslında yokluk olduğunu ve bu yokluğun madde de bulunan mahiyetler arası çatışma sonucunda ortaya çıktığını vurgulamıştır. Sadrâ felsefesinde bütün kötülükler ya maddenin zatında ya da zatına ait bir yetkinlikteki yokluk olarak tasavvur edilmiştir. Yani genel olarak bakıldığı zaman bütün iyilikleri varlığa ve kötülükleri yokluğa denk bilmesi, düalizme karşı cevap babındadır. Çünkü kötülükler yokluktur ve başka bir yaratıcı tarafında yaratılması mümkün değildir.

Molla Sadrâ, düalizme karşı verdiği bu cevabı âlemdeki kötülüklerin var oluş nedenini açıklamada yeterli görmediğinden, kötülüklerin varlığının İlahî adalet ile çelişmediğini farklı teodiseler ile açıklama yoluna gitmiştir. Sadrâ'nın kötülük probleminde kapsayıcı yaklaşımı ve bütün kötülük türlerine cevap arayışı içinde oluşu belirgin bir şekilde göz önündedir. Sadrâ'nın âlemde var olan kötülüklerin İlahî adalet ile uygunluğu yönündeki teodiseleri her ne kadar Şirazlı filozofun eserlerinde belirgin bir şekilde görülmesi de incelemeler, onun bu konuda iki farklı teodise anlayışı ele aldığını göstermektedir. İlk olarak ontolojik teodiselerde kötülüklerin yokluksallığı,

arızî oluşu, mahiyetin yetersizliği, büyük iyiliklere ulaşma vesilesi oluşu ve İlahî feyzin akıcılığı için gerekli oluşu. İkinci olarak epistemolojik teodiselerde, kötülüğün bilgi eksikliği oluşu, göreceli oluşu, âleme cüz'î bakış sonucunda ortaya çıkışı, ikinci niyet olarak zorunlu bir şekilde var olması diye adalndırmak mümkündür.

Sadrâ, bütün varlık âlemini Zorunlu valık ve mümkün varlık olmak üzere iki genel başlıkta toplamış ve kötülük problemini bu iki boyutta inceleyerek her iki alanda da şüphelere yanıtlar vermiştir.

Zorunlu Varlık boyutunda Tanrı'nın kötülük yaratmadığını ve bu âlemin en güzel âlem olduğunu ileri sürerek şeytanın yaratılışının bile yararlı olduğunu ileri sürmüştür. Tanrı hiç kötülük olmayan bir âlem yaratamaz mıydı? sorusuna karşı; madde var olduğu sürece zorunlu olarak bazı kötülüklerin ortaya çıkacağını fakat bu kötülüklerin, âlemin bütünü dikkate alındığında çok az olduğunu ifade etmiştir. Kötülüklerin kaza ve kadere dâhil oluşunda da aynı teodiseyi yapan filozof, öldükten sonra ortaya çıkabilecek kötülüklerle karşı duyarsız kalmamıştır. Bu doğrultuda cehennem azabını Tanrı'nın yarattığı bir varlık olmak yerine insanın ruhunda bulunan yetkin sıfatların eksikliği olarak yorumlamış, bu bağlamda insanın acı çekme sebebini ruhunda bulunan yokluklar olarak açıklamıştır.

Mümkün varlıklar boyutunda görülen kötülükleri dört kısma ayıran Sadrâ, madde âleminde görülebilecek kötülükleri zatî ve arızî olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Zatî kötülüklerle ölüm ve cehaleti, arızî kötülüklerle ise ateşi örnek veren filozof, bütün maddî varlıkların bazen başka varlıklara karşı kötü olabilme ihtimalini öne sürmüştür. Bununla bereber arızî kötülüklerin zatında hayır olduğuna dikkatleri çekerek, bu tür kötülüklerle mecazî kötülükler adının verildiğini ve iyiliğinin kötülüğünden daha fazla olmasından dolayı yaratılması gerektiğini belirtmiş ve yaratılmaması durumunda daha büyük kötülüklerle neden olacağını beyan etmiştir.

Kötülüklerin yokluksallığı hakkında Molla Sadrâ'nın en büyük engeli idrakî kötülük konusudur. Bütün varlıkları iyiliğe ve yoklukları kötülüğe denk bilen Sadrâ, hiçbir varlık kötülük olamaz diyerek bütün varlıkların hayır olduğunu savunmuştur. Fakat Sadrâ, insan bedeninde bulunan ağrı, sızı, dert, keder, hüzn gibi idrakî kötülüklerin varlık olmalarına rağmen neden kötü sayıldıklarını açıklamada

zorlanmıştır. Sadrâ ilk başta idrakî kötülüklerin aslında yokluk olduğunu iddia etmiş ve insan nefsinin bedende akıcılığı neticesinde bu eksiklikleri idrak ederek onları varmış gibi gösterdiğini öne sürmüştür. Bu durumda acı ve sızıları aslında bedendeki eksikliklerin ruh aracılığıyla algılanması olarak ele almıştır. Sadrâ, bu görüşüyle ruhun ne kadar güçlü olduğuna vurgu yaparak bu yanıltmanın bize yoklukları varmış gibi gösterdiğini söyleyerek bütün kötülüklerin hatta idrakî kötülüklerin bile yokluk olduğu savını savunmuştur. Fakat bazılarına göre Sadrâ ömrünün sonlarına doğru idrakî kötülüklerin yokluk olduğu görüşünden vazgeçerek onların varlık olduğu yönünde fikir değiştirdiğini ifade etmişlerdir. Fakat kanaatimizce hem Sadrâ'nın açıklamalarının belirsizliği ve hemde bu iddiada bulunanların delillerinin yetersizliği Şirazlı filozofun görüşünü değiştirmedigi ve bütün kötülüklerin yokluksallığı görüşünde sabit kaldığına işaret etmektedir.

Kanaatimizce Sadrâ'nın kötülük probleminde ele aldığı en belirgin teodise onun yokluk oluşudur. Her ne kadar bu görüş düalistlere karşı doğru ve etkili olsa da yeterli değildir. Zira sadece kötülüklerin yokluk olduğu insanlar tarafından idrakı güç olan bir kavramdır. Bununla birlikte bazı fazlalıkların ve varlıkta artışların da kötü olduğu görülmektedir. Örneğin bir kimsenin bedenindeki ateşin yüksek oluşu veya fazladan bir azasının oluşu ya da şehvet ve gazap gibi sıfatlarının normalin üstünde olması insan için varlık olmasına rağmen kötü sayılmaktadır. Bu da gösteriyor ki kötülük bazen varlıktaki fazlalıkların ortaya çıkmasıyla bile görülmektedir. Bu bağlamda kötülük sadece yokluk değildir. Aslında her varlıkta bulunması gereken dengenin yokluğudur. Zira her varlığın bir vücut mertebesi bulunmaktadır ve her çeşit fazlalık ve eksiklik onun için kötü sayılacaktır. Bu açıklamaya Kur'an-ı Kerim'den örnek vermek mümkündür; Tanrı, insanların yaratılışını açıklarken bir yetkinlik ve hayır örneği olarak sadece yaratılışı hatırlatmayı yeterli görmemekte, ona ek olarak dengeyi de beraberinde anmaktadır. "O seni yarattı, sana bir düzen verdi ve seni dengeli kıldı."⁸⁰⁵ Diğer bir ayette: "Kendisiyle konuşmakta olan arkadaşı ona dedi ki: Seni topraktan, sonra bir damla sudan yaratan, sonra da seni bir adam formuna koyup (dengede yaratan Rabbini) inkâr mı ettin?"⁸⁰⁶ Ayetlerinde yaratılışın önemini vurgularken dengeyi de onunla birlikte söz konusu etmektedir. Bu durumda sadece varlık iyilik ve yetkinlik olarak yeterli değildir. Varlıkla

⁸⁰⁵ İnfitar 7

⁸⁰⁶ Kehf 37

birlikte o varlığın dengede olması gerekmektedir. İyiliğin zıddı olarak kötülük ise varlığın yokluğu değildir varlıklarda bulunan dengenin yokluğudur. Aristo'nun, kötü ahlâk kuramında da aynı konuyu ölçü olarak şehvette ve gazapta aşırıya gitmeyi kötü ahlâktan saydığı görülmektedir.⁸⁰⁷ Buna İslam düşünürlerinden örnekler vermek mümkündür. Zira Esferayini “Ahlâkın güzelliği onu dengede tutmaktır ve her türlü sıfatta aşırıya girmek kötü ahlâktan sayılmaktadır”⁸⁰⁸ derken dengenin yokluğunun kötü olduğuna vurgu yapmıştır. Bu durumda insanın iradî ve ahlâkî kötülüklerin de aşırıya gitmesi varlık olmasına rağmen kötü sayılmaktadır. Konuya Sadrâ'nın zatî ve arızî kötülük penceresinden bakılırsa ölüm zatî kötülük olarak dengenin bozulmasıdır ve aynı şekilde ateşin bir insanı yakması dengeyi bozduğu ve insan şeklini değiştirdiği için kötü sayılmalıdır. Aynı şekilde ahlâkî kötülüklere verdiği örnekte, zinanın insan için kötü olması onun hayvanî yönü dikkate alındığı zaman yetkinlik sayılsa da kötü olma nedeni şehvette aşırıya giderek dengeyi bozmasında gizlidir. Fakat Sadrâ, zinanın kötülüğünü insanın vücut mertebesiyle kıysalamayla ispatlamaya çalışmıştır.

Son olarak filozofumuzun kötülük problemi alanındaki güçlü yönlerini şu cümlelerle sıralayabiliriz. Kendisinden önceki düşünürlerin görüşlerini incelemiş olması, soru cevap mihverli olması, şüpheleri aktararak yanıtlaması, çok yönlü düşünerek kapsayıcı bir çözüm arayışı içinde olması, Varlığın asıllığı ilkesi çerçevesinde konuyu çözümlemesi, idrakî kötülükleri ayrı bir başlıkta incelemesi, temelde kabul ettiği kötülüğün yokluksallığı teodisesini mihver olarak bütün kötülük türlerine tatbik etmesi, cehennem azabı ile ilgili teodise yapmasıdır.

Kanaatimizce olsaydı daha iyi olurdu diyebileceğimiz şeyler şunlardır: Kötülük problemi Tanrı'nın inayet sıfatından bağımsız bir şekilde ele alınması, düzenli bir kısımlandırmayla tabî ve iradî kötülük türlerinin düzenli olarak incelenmesi, konu akışındaki dağınıklığın bertaraf edilmesi gibi konulardır.

⁸⁰⁷ Seliba, cemil, age. s.445

⁸⁰⁸ Esferayini, İsmail, Envar-ul İrfan, Tebliğat-ı İslami yay., Kum, 1283, s.61

KAYNAKÇA

- Ahmet Aram, **el-Hayat**, Ferhengi İslami yay., Tahran, 1380 h.ş.
- Ahmet bin Muhammet Erdekani, **Mir’atul Ekvan**, Miras Mektup yay., Tahran, 1375 h.ş.
- Aktürk, Eyüp, **Mantıksal bir sorun olarak kötülük**, Ekev Akyoklukik Dergisi, 2015, Yıl 19
- Ali Bin Teyfur Bestami, **Minhac-un Necah Fi Tercümetil Mifta-ul Felah**, Hikmet Yayınları, Tahran, 1384 h.ş
- Ali Mişkini, **Tahrir-i Mevaizil Adadiyye**, el-Hadi yay., Kum, 1424 h.ş.
- Ali Yasin, Cafer, **El-Fârâbî Fi Hududihi ve Rusumihi**, Âlem-ul Kutub, Beyrut, 1405 h.ş.
- Ali Zamani, Emir Abbas, **İrtibatı şer Ahlâkî ve şer Tabii Ez Nezeri Augustin**, Şınaht dergisi, yıl 1398, sayı, 80
- Allame Meclisi, Bihar-ul Envar, İslamiyye yay., Tahran
- Amiri, Masume, **Berresi Muvacehe-yi adem Engari Şurur Ba Muzel-i şer İdrakî**, Şınaht dergisi, yıl 1394, sayı 72
- Augustin, **Şehr-i Huda**, terc Hüseyin tevfiği, Daneşgah edyan, Kum, 1392 h.ş.
- A’vani, Şehin, **Teodise ya İlahi adalet**, Pejuheşhaye Felsefî Dergisi, yıl 1399, sayı 30
- Baha-ud Din, Horremşahi, **Peyam-ı Peyamber**, Münferid Yayınları, Tahran, 1376 h.ş.
- Behmenyar bin Merziban, **el-Tahsil**, Tahran ünv. Yayınları, Tahran, 1375 h.ş.
- Celaeddin Aştıyani, **Tashih ve Tahkik Şevahid-ul Rububiyye**, El-Merkez cami-i li-Neşr, Meşhet, 1360 h.ş.
- Cemil Seliba, **El-Mucem-ul Felsefî**, El-Şirket-ul Âlemiyye, Beyrut, 1414 h.
- Cevat Amoli, **Mebde ve Mead**, el-Zehra yay., Tahran 1372
- , **Rehik Mahtum**, İsra yay., Kum, 1376, 3. Baskı
- , **Tefsir-i tesnim**, Usveyayınları, Kum 1382
- Corcani, Ali bin Muhammet, **T’arifât**, Nasır hosrov yan., Tahran, 1370 h.ş.
- Değim, Semih, **Mevsuetu Mustelehatu el-İmam Fahrettin Razî**, Mektebetu Lubnan El- Naşirun, Beyrut, 2001
- Ebu Hamid, Gazzâlî, **Tehafut-ul Felasefe**, Şems Tebrizi yay., Tahran, 1382 h.ş.
- Ebul Kasım, Payendeh, **Nehc-ul Fesahe**, Dünyayı Daneş, Tahran, 1382 h.ş.
- El-Hace Nesir-ud Din Tusi, **Şerh-ul İşarat ve Tenbihat ve el-Muhakemat**, Neşr-ul

- Belağa, Kum, 1375 h.ş.
- Emir saimi, **İtiraz Hume ber Burhanı Nezm ber Mebnaye vücudu şer**, Felsefeyi
Din Dergisi, 1399, sayı 1
- Fahrettin Esferayini Nişaburi, **Şerhi Kitab-u Necat li İbn Sînâ, İlahîyat** Kısmı,
Mefahir Ferhengi yay., Tahran, 1383 h.ş.
- Fahrettin Razî, **Şerh-ul İşarat ve Tenbihat**, Mefahir Ferhengi, Tahran, 1384 h.ş.
- Fârâbî, Ebu Nasr, **Fusul-un Munteziatun**, Mektebet-ul Zehra Yayınları, Tahran,
1405 h.ş.
- , **İmal-ul felsefiyye**, Talikat, Dar-ul Menahil, Beyrut, 1413 h.
- , **Kitab-us Siyaset-il Medeniyye**, Mektebet-ul Hilal Yayınları, Beyrut,
1996 h.ş.
- , **Kitab ul-Huruf**, Dar-ul Maşrik, Beyrut, 1986
- Ferahidi, Halil bin Ahmet, **Kitab-ul Ayn**, Hicret yay. Kum, 1410 h.k.
- Feyyaz, **Sermaye yi İman der Usulu İtikadat**, el-Zehra, Tahran, 1372, s.60
- Feyz Kaşani, **Ayn-ul Yakın-ul Mulakkap bi-l Envar ve-l Esrar**, Dar-ul Havra,
Beyrut, 1428
- , Muhsin, **el-Esfa fi Tefsir-ul Kuran**, Tebliğat İslami yay., Kum, 1418
- , **Usul-ul Mearif**, Tebliğat-ı İslami yay., 1375.Kum
- Gaffari, Seyyit Muhammet, **Ferheng-i İstilahat Şeyh İşrak**, Encümen-i Asar Mefahir-i
Ferhengi, Tahran, 1380 h.ş.
- Gazzâlî, Ebu Hamid, **İhyaye ulum ed-din**, Dar-ul Kitab-ul Arabi, Beyrut, y.y.
- Haklı, Şaban, **Kötülük Problemi Yaklaşımlar ve Eleştiriler**, *Çorum İlahîyat Fakültesi
Dergisi*, 2002/2
- Halebi, Ali asger, **Tarih-i İlm Kelam der İran ve Cihan**, Esatir yay. Tahran, 1376
- Hamdi Onay, Molla Sadrâ Felsefesinde Akıl ve Melek Özdeşliği, Tarih okulu dergisi,
c.15, sayı, 56
- Hatemi Ahmet, **Ferhengi ilm Kelam**, Seba yay., Tahran, 1370 h.ş.
- Hodri, Golam Hüseyin, **Tahlil Mes'eleyi Şer İdrakî ez Menzeri Molla Sadrâ**,
Hikmet-i Sadrâi dergisi, yıl 1393, sayı 2
- Hosrevi Serşeki, Mehdi, **Tebyin didgah Kenneth j. Surin der Negd didgahhaye
Teodise ha**, Edyan ve Mezahip ünv. Yük.lisans tezi, 1396

Hüseyini Hemdani, Muhammet Hüseyin, **Envar Direhşan**, Lutfi yay.,Tahran,1404 h.
Hüseyini Zarger,Seyit Haşim,İradeyi İnsane ez Didgah Felasefeyi İslami, Nesimi Hired
Dergisi,1396

İbn Arabî, **Fusus el-Hikem**, el-Zehra yay.1370 h.ş.

-----, **Futuhât-ul Mekkiyye**, Dar-ı Sadır, Beyrut,1305 h.ş.

İbn Hazm Endülûsi, **Resil-i ibn Hazm**, Müessesetul Arabiyye, Beyrut,1980, s.415

İbn Kayyum cevzi, **Hadi el-Ervah ila bilad-il Efrah**, Âlemul Kutup, Beyrut, y.y.

İbn Menzur, Muhammet Bin Mukrem, **Lisan-ul Arap**, Dar-ı Sadır Yayınları, Beyrut,
1414 h.k

İbn merziban, Behmenyar, **El-Tahsil**, Tahran ünv., Tahran,1375 h.ş.

İbn Rüşd, **Tehafu-ut Tehafut**, Dar-ul Fikr, Beyrut, 1993 h.ş.

-----, **Telhis-i kitab-ul makulat**, el-Heyet-ul misriyye, Kahire,1980 h.ş.

-----, **Tefsir Ma Badu tabiah**, Hikmet yayınları, Tahran,1377 h.ş.

İbn Sînâ, **El-Ezheviyyeti fi-l Mead**, Şems Tebrizi, Tahran,1382 h.ş.

-----, **el-İşarat ve Tenbihat**, el-Belağat yay. Kum, 1375 h.ş.

-----, **el-Mebde ve-l Mead**, Mutalaat İslam i yay., Tahran, 1363 h.ş.

-----, **El-Şifa (İlahîyat)**, Ayetullah Meraşi Kütüphanesi Yayınları, Kum,1404 h.

-----, **El-Talikat**, Mektebetu İlan –ul İslami yay., Beytru, 1404 h.

-----, **En-Necat Minel Ğark Fi Bahr-ul Zelalat**, Daneşgah-ı Tahran Yayınları,
Tahran, 1379 h.ş

-----, **Penc Risale**, bu Ali sian yay., Hemedan 1383 h.ş.

-----, **Resail-i İbn Sînâ**, Bidar yay., Kum, 1400 h.ş.

-----, **El-Hudud**, el-Heyet-ul Mısriyye, Kahire,1979 h.ş.

İbn Şubbe Harrani, **Tuhf-ul Ukul en A'li Resul**, Camiaye Muderrisin, Kum,1404 h.

İhvan-ı Safa, **Resaili İhvan-ı Safa**, El-Dar-ul İslamiyye, Beyrut,1412 h.

İskenderi Damene, **Berresiyi meseleyi Şer ez Didngah Laibniz**, İlahîyat Tatbiki
Dergisi, yıl 1393, sayı 12

Kadirdan Karameliki, M. Hüseyin, **Mes'eleyi Şer İdrakî der Hikmeti Mutaaliye**,
Mufid dergisi, 1376, sayı,9

Koleyni, **Kâfi**, İslaiyye yayınları, Tahran, 1362 h.ş.

Kuraban Ali, Kerimzade, **Şer İdrakî ez Didgah Sadr-ul Müteellihin**, Endişeyi
Novin Din dergisi, yıl 1390, sayı 25

- Kureyşi, Seyyit Ali Ekber, **Kamus-ul Kuran**, Dar-ul Kutub El-İslamiyye, Tahran, 1371 h.ş.
- Kuşçi, Alaaddin, **Şerh Tecrid-ul İtikad**, Haşiyeyi Muhakkık Devvanî, eski baskı Kutbettin ŞîRazî, **Durret-ul Tac**, Hikmet yay., Tahran, 1369 h.ş.
- , **Şerh-i Hikmet-i İşrak**, Mefahit Ferhengi yay., Tahran, 1383 h.ş.
- Kvanvig, Jonathan L. (1994). **The Problem of Hell**. Oxford University Press, USA.s.4. ISBN 0-19-508487-X.
- Lukeri, Ebul Abbas, **Beyan-ul Hak bi Ziman-u Sıdk**, Temeddün İslami yay. Tahran, 1373 h.ş.
- Mehyar, Rıza, **Ferheng Ebced Arabi-Farsi**, Müesseseyi Nur, sanal kaynak
- Mimar Kuçebağ, Hadi, **Berresiyi Tatbik Hakikat Mucazat Uhrevi Ez Didgah Sadruddin Şirazî ve Cafer Subhani**, Şia Pejuhi dergisi, yıl 1400, sayı 20
- Mir Damat, **Musennifat-ı Mir Damat**, Mefahır-ı Ferhengi yay. Tahran ,1385
- , **El-kebasat**, Tahran ünv., Tahran, 1367
- Molla Sadrâ, **Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Aklîyyet-il Erbea**, Dar-u İhya-u Turas Yayınları, Beyrut, 1381 h.ş
- , **el-Arşîyye**, Mevla yay., Tahran, 1361 h.ş.
- , **el-Mebde ve el-Mead**, Encümen-i Hikmet ve Felsefeyi İran, Tahran, 1354 h.ş.
- , **Esrar-ul Ayat**, Encümeni Hkmet ve Felsefe yay., Tahran, 1360 h.ş.
- , **Mecmuaye Resail-i Tis-e**, Tahran, Müesseseyi Nur, 1302 h.ş;
- , **Mecmueye Resaili Felsefiye Sadr-ul Müteellihin**, Hikmet yay. Tahran, 1375 h.ş.
- , **Mefatih-ul Gayb**, Mevla yay. Tahran, terc. Muhammet Hacevi,
- , **Mefatih-ul Gayb**, Tahkikat-ı Ferhengi Yayınları, Tahran, 1363 h.
- , **Şerh-i Usul Kâfi**, Müesseseyi Mutaliat ve Tahkikatı Ferhengi, 1366 h.ş
- , **Şerh-i Usul Kâfi**, Ulum İnsani yay., Tahran, 1383 h.ş.
- , **Şevahid-ul Rububiyye fi Menahic-il Sulukiyye**, el-Merkez-il Camia yay., Meşhet, 1360 h.ş.
- , **Tefsir-ul Kur'anı Kerim**, Bidar yay., Tahran, 1373 h.ş.
- Muhammed bin umer, Fahrettin Razî, **Mefatih-ul Gayb (Tefisir Kebir)**, Dar-ul ihya, Beyrut, 1420 h.

- Muhammed'i, Ali, **Şerh Keşf-ul Murad**, Daru-l fikr, Kum, 1378 h.ş.
- Muhammet Davut Kayseri Rumi, **Şerh-i Fusus-ul Hikem**, Şirket-i İntişarat-ı İlmi, 1375 h.ş.
- Muhammet Kötülükif Hirevi, **Envariyye**, Emir Kebir yay., Tarhran, 1363 h.ş.
- Muhmmmed Razî Tehrani, Mir kıvam-ud din, **Du Risaleyi Felsefi**, Ferheng ve İrşad İslami, Tahran, 1378 h.ş.
- Muhsin Gervani, **İslam Felsefesine Giriş**, Birey yayıncılık, İstanbul, 1998
- Murtaza bin Daiyi Razî, **Teb sire Tul Evam fi Marifeti Makalat ul- Enam**, Esatir yay., Tahran, 1364 h.ş.
- Mustafavi, Hasan, **El-Tahkik Fi Kelimati-l Kurani-l Kerim**, Neşr-i Kitap Yanınları, Tahran, 1360 h.ş.
- Mutahhari, Murtaza, **Mecmuayı Asar**, Sadrâ yay. Tahran, 1358 h.ş.
- Muti, Hüseyin, **Hulud Der Azap**, Endişeyi Novin Dini Dergisi, yıl 1387, sayı 15
- Nasirud Din Tusi, **Şerh-ul İşarat ve Tenbihat mea Muhakemat**, Belağ, Kum, 1375 h.ş.
- Nasiruddin Tusi, **Evsaf-ul Eşraf**, İrşad İslami yay. Tahran, 1373 h.ş.
- , **Telhis-ul Muhassal**, Darul Evza yay., Beyrut, 1405 h.
- , **Tesevvurat ya Ravzetu Tesnim**, Cami yay., Tahran, 1363 h.ş.
- Nasri Abdullah, **Suretbendihaye Meseleyi Şer**, Amuze Haye Felsefeye İslami Dergisi, sayı 12 yıl 1392 h.ş.
- Nazım Mustafayev, **İbn Sînâ Felsefesinde Kötülük Problemi**, Selçuk ün.v.sos. Bil. Ens. Yüksek lis. Tezi
- Necati Öner, **Klasik mantık**, Ankara ün.v. İlahîyat fak. Yay. 1996
- Nezaketi Aliasğari, Mehdiye, **Tebyin Mahiyyeti Beheşt ve Cehennem ez Didgah Molla Sadrâ ve İbn Arabî**, Pejuheşname Kelam Dergisi, 1397, sayı 8
- Plantinga, Alvin, **Felsefe-yi Din**, (Tercüme Muhammet Sait Mehr), Taha Yayınları, Kum, 1384 h.ş.
- Rabbani, Muhammet Sultanı, **Berresi Mes'eleyi Şer ve Pasohhaye an**, Kitab-ı Sebz, y.y.
- Rafiz Manafov, **John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Günümüz Açısından Teodise**, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 2006

- Rağib İsfehani, Hüseyin Bin Muhammet, **El-Mufredat Fi Ğaraib-ul Kuran**, Dar-ul İlim Yayınları, Beyrut, 1412 h.
- Razî, Fahrettin, **Şerhi Fahrettin Razî ala l-İşarat**, Mektebetu Ayetullah Mer'aşi, Kum, 1404 h.
- Rızai, Mehran, **Çegunegiye Tahakkuk Azap der Nazarı Molla Sadrâ ve Sazgariye An ba Mebaniye Hikmeti Mutaaliye**, Belağı Mubin Yayınları, 1390, sayı 26-27
- Rızai, Abdülkerim, **Bazkavi Nezeriyyeyi Nisti Engariye Şer**, İlahîyat ve Hukuk Dergisi, yıl 1382, sayı 7-8
- Rızai, Mihen, **Teodise ve İlâhi adalet**, Sühreverdî yayınları, Tahran 1383
- Rıza Yusufi, Hamid; Mehdi İsfehani, **Der Ayneyi Nigah Muasır Endişehaye Sadrâi**, Pegahı Ruzegare No, Tahran, 1397 h.ş.
- Sebzevari, Hadi, **Şerh-i Menzume**, Nab Yayınları, Tahran, 1369 h.ş.
- , **el-Haşıyetu ala Haşıyetil Hafri ala şerh-i Tecrid**, Mutemir-il Muhakkık il Hansari, kum, 1378 h.ş.
- , **Esafar Şerhi**, Dar-u İhya-u Turas, Beyrut, 1981
- , **Esrar-ul Hikem**, Metbuat Dini yay., Kum, 1383 h.ş.
- , **Şerh-i Esmâ-ul Husna**, Daneşgahı Tehran, Tahran, 1372 h.ş.
- , **Talikat-ul şevahid-ul Rububiyye**, el-merkez el-cami-i li neşr, Meşhed 1360 h.ş.
- Seccadi, Seyit Cafer, **Ferheng Mearif İslami**, Daneşgah yay, Tahran, 1373 h.ş.
- Seliba, Cemil, Menuçehr Sanii, **Ferheng-i Felsefi**, Hikmet Yayınları, Tahran, 1366 h.ş.
- Semih Değim, **Mevsuetu Mustalahat İmam Fahrettin Razî**, Mektebeti Lübnan yay., Beyrut, 2001
- Seyyit Cafer Seccadi, **Ferheng-i İstilahat Felsefi Molla Sadrâ**, Vezaret-i Ferheng, Tahran, 1379
- Seyyit Muhammet Ali Hasani, **İtikadat-ı Şeyh Saduk**, İslamiyye, Tahran, 1371 h.ş.
- Sultani, Muhammet, **Negd pasohu filsufan be meseleyi Şer**, pejuheşhaye telim ve Terbiyet-i İslam i, 1388, sayı.5
- Şaban Haklı, **Kötülük Problemi, Yaklaşımlar, Eleştiriler**, Çorum İlahîyat Fakültesi Dergisi, 2002/2
- Şahin Efil, **İbn Arabîye göre tasavvur felsefesinde kötülük**, *Felsefe Dünyası*, 2011/1,

- Şahrudi, Hüseyin, **Pasoh haye felsefi Molla Sadrâ ve Augustin be meseleyi Şer**,
İlahîyat-ı Tatbiki Dergisi, yıl 1395, sayı 15
- Şemseddin Şehrezuri, **Resaili Şeceret-ul İlahîyye fi Ulum-ul Hakaiki-l Kemaliyye**,
Müesseseyi Hikmet yay. Tahran, 1383 h.ş.
- Şemsuddin Şehrezuri, **Şerh-i Hikmet-ul İşrak**, mutaliat ve tehkikat ferhengi yay.,
Tahran 1372 h.ş.
- Şe'rani, Ebul Hasan, **Şerh-i Farsi Tecrid-ul İtikat**, İslamiyye Yayınları, Tahran,
1393 h.ş.
- Kötülükbiyani, Resuli, **Mukayeseyi Didgah İbn Arabî ve Molla Sadrâ Derbareye
Mahiyeti Beheşt ve duzeh**, Neşriyeyi Rehnemun, 1388, sayı 27-28
- Şerhrezuri, Şemsettin, **Resailu-ş Şeceretil İlahîyye fi ulum el-hekail-ul Rebbaniyye**,
Hikmet ve Felsefe Müessesesi, Tahran, 1383 h.ş.
- Şeyh işrak, **Mecmuaye musennifatı şeyh işrak**, Tahkikat-ı Ferhengi yay., Tahran,
1375 h.ş
- Şeyh Koleyni, **Kâfi**, İslamiyye, Tahran, 1362 h.ş.
- Şeyh Mufid, **el-İrşad**, Şeyh Mufid kongresi yay., Kum, 1413 h.
- Şeyh Saduk, **El-İtikadat**, Terc.Haseni, İntişarat İslam i, Tahran, 1371 h.ş.
- , **Sevab-ul Amal**, Dar-ul Razî yayınları, Kum, 1406 h.
- ŞiRazî, Kutbud-din, **Şerh-i Hikmet-i işrak**, Encümen-i Asar-ı Mefahiri ferhengi,
Tahran, 1383 h.ş.
- Tabatabai, Muhammet Hüseyin, **El-Mizan Fi Tefsir-ul Kuran**, İslami yay., Kum,
1417 h.
- , **El-Mizan Fi Tefsir-ul Kuran**, İntişarat İslami yay. Terc.,
Musevi, Kum ,1374,
- , **Şerhi Esfar**, Dar-u İhya-u Turas, Beyrut, 1981, dipnot
- , **Nihayet-ul Hikmet**, Müesseyi Neşr-i İslami, Kum, 1316 h.ş.
- Talibi çari, Muhammet Cevat, **Berahini Kâmil Buden Cihan-ı Mevcut Der Hell
Mes'eleyi Şer**, Ayin Hikmet Dergisi, yıl 1394, sayı 25
- Talibi, Muhammet Cevat, **Mebani Şer Ez Didgah Hikmet-i Mutaaliye**, Kum
Ünv. Yayınlar, Kum, 1389 h.ş.
- Topuz, Şükrü, **İbn Arabî Metafiziğinde Kötülük Problemi**, İstanbul Ünv.

- Sos.Bilimler Doktora Tezi,2019 h.ş.
- Tureyhi, Fahrettin, **Mecme-ul Bahreyn**, Murtaza Yayınları, Tahran, 1375 h.ş
- Tusi, Nesir-ud din, **Telhis-ul Muhassal**, Dar-ul Avza, Beytur,1405 h.
- Uğur Ak, **Gazzâlîde Kötülük Problemi**, Necmettin Erbakan ünv. doktora tezi
- Ülker EKTEM, **Platon Felsefesinde Kötülük Problemi**, *DTCF Dergisi* 58.1 (2018)
- Yakut Eheri, **El-Ektab-ul katiyye evil Beleğetu Fi-l Hukm**, Encümeni Felsefeyi İran, Tahran,1358 h.ş.
- Yaran, Cafer Sadık, **Kötülük ve Teodise**, Vadi Yay.1997
- Yezdi, Hasan, Hüseyin utruk, **Mes'eleyi Kötülük ve Failiyyeti Huda der Cihan**, Te'ammulat-ı Felsefî,1397, sayı 21
- Zehra Vahap oğlu Bindesen, **Artuhur Schopenhauer'da Kötülük Problemi ve Mutluluğun İmkânı**, Doktora Tezi, Atatürk -ünv., Erzurum- 2019