



**AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**



Fırat ÇELEBİ

ORİGENES VE İBN SİNA'DA KÖTÜLÜK PROBLEMİ

**Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı
Yüksek Lisans Tezi**

Antalya, 2018



**AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**



Fırat ÇELEBİ

ORİGENES VE İBN SİNA'DA KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Danışman

Prof. Dr. Kemal SÖZEN

**Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı
Yüksek Lisans Tezi**

Antalya, 2018

T.C.
Akdeniz Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Fırat ÇELEBİ'nin bu çalışması, jürimiz tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Doç. Dr. Ali Kürşat TURGUT (İmza)

Üye (Danışman) : Prof. Dr. Kemal SÖZEN (İmza)

Üye : Doç. Dr. Hatice TOKSÖZ (İmza)

Tez Başlığı: Origenes ve İbn Sina'da Kötülük Problemi

Onay: Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Tez Savunma Tarihi : 04/05/2018

Mezuniyet Tarihi : 31/05/2018

(imza)
Prof. Dr. İhsan BULUT
Müdür

AKADEMİK BEYAN

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Origenes ve İbn Sina’da Kötülük Problemi” adlı bu çalışmanın, akademik kural ve etik değerlere uygun bir biçimde tarafımdan yazıldığını, yararlandığım bütün eserlerin kaynakçada gösterildiğini ve çalışma içerisinde bu eserlere atıf yapıldığını belirtir; bunu şerefimle doğrularım.

(imza)

Fırat ÇELEBİ





T.C.

AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ	
Adı-Soyadı	Fırat ÇELEBİ
Öğrenci Numarası	20155263019
Enstitü Ana Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri
Programı	Tezli Yüksek Lisans
Programın Türü	(x) Tezli Yüksek Lisans () Doktora () Tezsiz Yüksek Lisans
Danışmanın Unvanı, Adı-Soyadı	Prof. Dr. Kemal SÖZEN
Tez Başlığı	Origenes ve İbn Sina'da Kötülük Problemi
TurnItIn Ödev Numarası	959543831

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 107 sayfalık kısmına ilişkin olarak, 06/05/2018 tarihinde tarafımdan TurnItIn adlı intihal tespit programından Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nda belirlenen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve ekte sunulan rapora göre, tezin/dönem projesinin benzerlik oranı;

alıntılar hariç % 6

alıntılar dahil % 12'dir.

Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir:

(x) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylarım.

() Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esasları'nda öngörülen yüzdelerle sınırlarının aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.

Gerekçe:

Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlerin ışığı altında tarafımda yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim.

08/05/2018

(imzası)

Prof. Dr. Kemal SÖZEN

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR LİSTESİ.....	iii
ÖZET.....	iv
SUMMARY.....	v
ÖNSÖZ.....	vi
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

KÖTÜLÜĞÜN MAHİYETİ VE TARİHSEL ARKA PLANI

1.1. Kavramsal Olarak Kötülük.....	5
1.1.1. Kötülüğün Doğası ve Çeşitleri	7
1.1.2. Kötülük Problemi ve Teodise	11
1.2. Kötülük Probleminin Tarihsel Arka Planı	14
1.2.1. Origenes Öncesi Batı Düşüncesinde Kötülük Anlayışı.....	14
1.2.2. İbn Sina Öncesi İslam Düşüncesinde Kötülük Anlayışı.....	21

İKİNCİ BÖLÜM

ORİGENES VE İBN SINA'DA KÖTÜLÜK PROBLEMİ

2.1. Origenes'te Kötülük Problemi.....	32
2.1.1. Origenes'in Hayatı ve Dönemsel Şartlar.....	32
2.1.2. Origenes'e Göre Kötülüğün Tanımı ve Kökeni	39
2.1.3. Origenes'te Kötülük Probleminin Ana Hatları.....	44
2.1.4. Origenes'te Özgür İrade, İlahî Adalet, İnnayyet ve Kötülük Problemi İlişkisi.....	48
2.1.5. Origenes'in Temel Teodise Anlayışı: Evrensel Kurtuluş	54
2.2. İbn Sina'da Kötülük Problemi.....	60
2.2.1. İbn Sina'nın Hayatı ve Dönemsel Şartlar.....	61
2.2.2. İbn Sina'ya Göre Kötülüğün Tanımı ve Kökeni	64
2.2.3. İbn Sina'da Kötülük Probleminin Ana Hatları.....	67
2.2.4. İbn Sina'da Özgür İrade, İlahî Adalet, İnnayyet ve Kötülük Problemi İlişkisi.....	70
2.2.5. İbn Sina'nın Mead Düşüncesi Çerçevesinde Teodise Anlayışı.....	75
2.3. Origenes ile İbn Sina'nın Kötülük Problemine İlişkin Görüşlerinin Karşılaştırılması.....	80
2.3.1. Origenes ve İbn Sina'nın Kötülüğe Bakış Açılarının Karşılaştırılması.....	81

2.3.2. Origenes ve İbn Sina'nın Teodise Anlayışlarının Karşılaştırılması.....	83
SONUÇ.....	87
KAYNAKÇA.....	89
ÖZGEÇMİŞ.....	96



KISALTMALAR LİSTESİ

bk.	Bakınız
c.	Cilt
çev.	Çeviren
DİA	Diyanet İslam Ansiklopedisi
ed.	Editör
Haz.	Hazırlayan
s.	Sayfa
vb.	Ve benzeri
Yay.	Yayınları

ÖZET

Düşünce tarihinde pek çok açıdan ele alınmış olan kötülük problemini Patristik felsefenin temsilcilerinden Origenes ile İslam felsefesi düşünürü İbn Sina'nın görüşleri çerçevesinde değerlendirmek ve iki muhakkikin bu konudaki görüşlerini karşılaştırılmak bu çalışmanın amacını oluşturmaktadır. Ayrıca bu çalışma, karşılaştırma yöntemi kullanılarak kötülük problemi hakkında yapılan bir araştırmada kültürlerin, coğrafyaların ve tarihsel koşulların göz önüne konulmasının konu üzerinde daha farklı bakış açılarına ulaştıracağını göstermeyi amaçlamaktadır.

Yapılan araştırmada, Origenes ve İbn Sina'nın kötülük problemi hakkındaki düşüncelerinin ve teodise anlayışlarının daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikli olarak, kötülüğün mahiyeti ve tarihsel arka planı ortaya konulmuştur. Ardından Origenes ile İbn Sina'nın kötülük problemi üzerine aktardıkları inayet, ilahî adalet, özgür irade ve eskatoloji görüşleri dikkate alınarak detaylı bir biçimde değerlendirilmiş, daha sonra bu görüşlerin hangi açılardan benzerlik ve farklılık taşıdığı tespit edilmiştir. Sonuç olarak ise felsefe tarihine ilişkin çalışmalarda karşılaştırma yapmanın somut katkısına bu çalışmada yer verilmiş ve bu husus hakkındaki düşünceler aktarılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Origenes, İbn Sina, Teodise, İnayet, Karşılaştırmalı Felsefe

SUMMARY

PROBLEM OF EVIL IN ORIGEN AND AVICENNA

The purpose of this work is evaluate the problem of evil, which has been taken up in many aspects in the history of thought, within the framework of the views of Origenes, one of the representatives of the Patristic philosophy, and Avicenna, the philosopher of Islamic philosophy. In addition, this study aims to show that using a comparison method, the consideration of cultures, geographies and historical conditions in a research on the problem of evil will lead to a different view on the subject.

In this research, the conceptual and historical background of the evil has been put forward in order to better understand the thoughts and theories of Origenes and Avicenna's problem of evil. Then, Origenes and Avicenna's assessment of the problem of evil were examined in detail, taking into account their views on grace, divine justice, free will and eschatology, and then the similarities and differences between these views were determined. As a result, the concrete contribution of comparison in the study of the history of philosophy has been directly observed in this study and the thoughts about this point have been conveyed.

Keywords: Origen, Avicenna, Theodicy, Providence, Comparative philosophy

ÖNSÖZ

Düşünce tarihi boyunca gerek felsefî gerek dinî boyutuyla bir sorun teşkil etmiş, tüm iyiliklerin yaratıcısı olan Tanrı ile O'nun yaratmış olduğu evrendeki tüm kötülüklerin, acıların ve sefaletin çelişmezliğini sorgulamak üzerine kurulmuş olan kötülük problemi günümüzde dahi tartışma konusu haline gelmeye devam etmektedir. Kötülük karşısında Tanrı'nın haklılığını ve adaletini savunmak adına, tarih boyunca birçok din ve felsefî sistem de bu probleme yönelik olarak açıklamalar ve çözümler üretmeye, bu dünyada tecrübe edilen kötülükleri daha anlamlı hale getirerek meşrulaştırmaya çalışmıştır. Bu anlamda "Tanrı kötülüklerin olmasına neden izin vermektedir?" ya da "Kötülük neden var?" soruları değerlendirmeye alınarak Tanrı'nın adaletini ve teizmi savunmak adına pek çok teodise anlayışı ortaya konulmuştur. Ortaya konulan bu teodise anlayışları günümüz çalışmalarında değerlendirilmeye devam edilmekte ve bu probleme karşı yeni ufaklar açmada büyük rol oynamaktadır.

Yapılan bu çalışmada ise kötülük problemi, erken Hristiyan dönemi muhakkiklerinden Origenes ile İslam filozofu İbn Sina'nın görüşleri doğrultusunda irdelenmiş ve bu iki düşünürün kötülüğe karşı getirmiş oldukları çözümler ortaya konulmuştur.

Tüm çalışma boyunca bana değerli zamanını ayıran, büyük bir titizlikle tezi aşama aşama okuyup değerlendiren danışman hocam Prof. Dr. Kemal SÖZEN'e sonsuz teşekkür ederim. Ayrıca yaptığı değerlendirmelerden ve tavsiyelerden dolayı Doç. Dr. Ali Kürşat TURGUT' hocama teşekkürü borç bilirim.

Fırat ÇELEBİ

Antalya 2018

GİRİŞ

Origenes ve İbn Sina'nın kötülük problemine bakış açıları ile oluşturmuş oldukları teodise anlayışlarının doğrudan karşılaştırılması ve bunun sonucunda ortaya çıkan konuya ilişkin teorik, dönemsel ve kültürel açıdan benzerliklerin ve farklılıkların saptanması yapılan araştırmanın amaçlarından ilkinin oluşturmaktadır. Bu doğrultuda Origenes ve İbn Sina'nın çalışmaya konu edilmesinin belli sebepleri vardır. Erken dönem Hristiyanlıkta kötülük problemini etraflı bir şekilde inceleme konusu yapan kişilerin başında Origenes gelirken, diğer taraftan İslam dünyasında bu konuyu en derin şekilde incelemiş filozof İbn Sina'dır. Bununla birlikte hem Origenes'in hem İbn Sina'nın Yeni Platoncu gelenekten yoğun bir şekilde etkilenmeleri göz önünde tutulduğunda Yeni Platonculuğun Hristiyanlıkta ve İslamiyette nasıl şekillendiğinin gözlemlenmesi yapılacak karşılaştırma için sağlam ve çok boyutlu bir zemin hazırlamaktadır. Tarihsel dönem olarak Antik çağ ile Orta çağı kapsayan bu karşılaştırma aynı şekilde kötülük probleminin yoğun bir biçimde eserlere konu edildiği bir dönemi kapsadığından dolayı çalışmayı daha anlamlı kılmaktadır. Bu temel sebepler dışında ayrıca Origenes'in eserleri ve düşünceleri ile ilgili neredeyse hiçbir Türkçe çalışma göze çarpmadığından, özgün bir araştırma ortaya koyma amacı güdülerek Origenes'e çalışmada yer verildiğini söylemek gerekir. Tüm bu zikredilen sebeplerden ötürü kötülük problemi ile ilgili olan bu çalışmada Origenes ve İbn Sina'nın konu edilmesi tercih edilmiştir.

Çalışmanın bir diğer amacı ise karşılaştırmalı felsefe alanının araştırmalardaki önemini ve sağladığı katkıları göz önüne sermektir. Karşılaştırmalı felsefe ya da diğer adıyla kültürlerarası felsefe, araştırmacıların felsefi ve kültürel akımlardan gelen diyalog kaynaklarını bilinçli bir şekilde belirleyerek problemler üzerinde çalıştıkları, felsefenin alt dallarından biridir.¹ Bu alt alan tarihsel olarak gerekli tasavvurları sağlayarak felsefi düşüncelerin anlamlarının daha genişlemesini amaçlar.² Bu manada düşünürler bazında bir karşılaştırma yapmak hem konunun hem de düşünürlerin fikirlerinin çok daha iyi bilinmesine ve aynı zamanda kültürler arasındaki geçişlerin, benzerliklerin ve farklılıkların anlaşılmasına yardımcı olmaktadır.

Karşılaştırmalı felsefe, İslam felsefesinin tarihsel ve doktrinsel bağlamını incelemek için de büyük önem taşımaktadır. Bu hususta Seyyid Hüseyin Nasr'ın düşünceleri önem arz etmektedir. Ona göre karşılaştırmalı felsefe vasıtasıyla İslam dünyası Batı'nın geleneklerinin

¹ Robert W. Smith, *Methodologies of Comparative Philosophy*, State University of New York Press, New York 2009, s. 3.

² Nevad Kahteran, "Islamic and Comparative Philosophy", *Synthesis Philosophica*, 62/2 (2016), s. 230.

daha iyi anlayabilir ve ayrıca bu alan Batı medeniyetinin geçtiğimiz yüzyıllarda Doğu'ya karşı tek taraflı hakimiyeti ile yok edilen dengeyi yeniden kurmada Müslümanlar için önemli bir rol oynayabilir. Nasr'a göre karşılaştırmalı yöntemler ile İslam felsefesi sayesinde İskenderiye'den gelen Yunan felsefesi mirasının daha iyi anlaşılması mümkündür. Bu durum tam tersine İslam felsefesi ile karşılaştırılan Yunan felsefesini de daha iyi anlamaya yardımcı olmaktadır.³ Ayrıca Nasr, karşılaştırmalı felsefe yapmanın İslam toplumlarının Hint, Uzak Doğu ve Batı medeniyetlerinin doktrinlerinin zenginliğini öğrenme ve bu şekilde diğer kültürlerin felsefelerini daha iyi anlama imkânı vermekte olduğunu belirtmektedir. Bu şekilde Müslümanlar için karşılaştırmalı çalışmalar yapmak, diğer medeniyetleri anlamada ve onların felsefelerinin eksik ve zayıf yanlarını saptamada oldukça önemlidir. Böylece karşılaştırmalı felsefeyi Batı karşısında hissedilen aşağılık duygusuna karşı savaş açmada bir araç durumuna getirmektedir.⁴ Bu anlamda Origenes ve İbn Sina'nın teodise anlayışlarının karşılaştırılması ve bu konudaki benzerlik ve farklılıkların ortaya konulması açısından fayda sağlayabileceği düşünüldüğünden, bu çalışmada karşılaştırma yöntemi tercih edilmiştir.

Bahsedilen amaçlar doğrultusunda, çalışmanın giriş, iki ana bölüm, karşılaştırma ve sonuç bölümlerinden oluşması uygun görülmüştür. Origenes ve İbn Sina'nın teodise anlayışlarına bir zemin oluşturmak adına hazırlanan, kötülüğün mahiyeti ve tarihsel arka planı olarak adlandırılan ilk bölümde kötülüğün genel tasarımı ve tarihteki algısı üzerine durulmuştur. Birinci bölümün ilk alt başlığında öncelikli olarak kötülük kavramsal olarak değerlendirilmiş, sözlük tanımları üzerinden mahiyeti ortaya konulmuştur. Daha sonra ise tarihten günümüze kötülüğün nasıl sınıflandırıldığına dair bilgiler verilmiştir. Kötülüğün çeşitleri ve doğasını daha iyi anlamak ve tek taraflı bir bakış açısı sunmamak üzere yalnızca Leibniz'in geleneksel kötülük sınıflandırması değil, aynı zamanda modern döneme kadar Leibniz sonrası düşünürlerin de kötülük üzerine yaptığı tasnifler değerlendirmeye alınmıştır. Kötülüğün tanımı, kökeni ve doğası hakkında verilen bu bilgilerin ardından kötülük probleminin kavramsal boyutu üzerinde durulmuştur. Birinci bölümün ikinci ana alt başlığında ise sonraki bölümde incelenecek olan çalışmanın iki ana düşünürünün kötülük hakkındaki görüşlerinin daha iyi anlaşılması ve bu görüşlerinin tarihsel olarak muhtemel etkilerinin göz önünde bulundurulması amacıyla kötülüğün tarihsel arka planına değinilmiş, daha önceki filozofların ve teologların oluşturmuş olduğu teodise anlayışları derlenmiştir. Kötülük problemi ve teodise meselesi tarihsel açıdan değerlendirmeye alınırken araştırmanın

³ Seyyed Hossein Nasr, "The Significance of Comparative Philosophy for the Study of Islamic Philosophy", *Studies in Comparative Religion*, 7/4 (1973), s. 5.

⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man*, ABC International Group Inc., Chicago 2001, s. 66. Ayrıca bk. Orhan Türkdoğan, *Bilimsel Değerlendirme ve Araştırma Metodolojisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1989, s. 41.

kapsamından ve amacından sapmamak adına Origenes öncesi Batı düşüncesinde ve İbn Sina öncesi İslam düşüncesinde olmak üzere tarihsel bir sınırlandırmaya gidilmiştir.

İkinci bölümde Origenes ve İbn Sina'nın kötülük problemi üzerine aktardıkları iki ana alt başlık altında ayrı ayrı incelenmiştir. Kötülük problemi üzerine yapılan teolojik ve felsefi tartışmalar söz konusu olduğunda ihmal edildiği düşünülen önemli unsurlardan biri antropolojik boyuttur. Bu anlamda ikinci bölümde öncelikli olarak düşünürlerin hayatlarının onların kötülük hakkındaki fikirlerini oluşturmada bir unsur olduğu kabul edilerek Origenes ve İbn Sina'nın dönemsel koşulları ile birlikte hayatları da kötülük probleminin başlıkları altında değerlendirmeye alınmıştır. Daha sonra ise ilk bölümün şeması aynı şekilde korunarak öncelikle her iki düşünürün görüşleri çerçevesinde kötülüğün kavramsal boyutunun, tanımının, kökeninin ve mahiyetinin ne olduğu incelemeye alınmış, ardından kötülük problemi üzerine düşündükleri ayrı bir alt başlık altında değerlendirilmiştir. Her iki muhakkikin de kötülük problemini mantıksal bir sorun olarak kabul ettikleri ve bir teodise oluşturdıkları anlaşılması ile birlikte onların teodise anlayışları inayet, ilahî adalet, özgür irade ve eskatoloji hakkında görüşleri göz önünde tutularak değerlendirilmiştir. İnayet, ilahî adalet ve özgür irade kavramları aynı alt başlık altında tutulmasının asıl sebebi her iki düşünürün görüşlerinde bu üç meselenin iç içe geçtiğinin gözlemlenmiş olmasından ileri gelmektedir. İki ana alt başlık altında düzenlenen ikinci bölümün tüm alt başlıkların aynı sıralamada ve paralel olmasına yönelik bir kaygı güdülmesindeki asıl amacın bu bölümün ardından gelecek olan karşılaştırma bölümü için doğru bir zemin yaratmak olduğunu belirtmek gerekir.

İkinci bölümün son alt başlığında Origenes ve İbn Sina'nın kötülüğe bakış açıları ile oluşturmuş oldukları teodise anlayışları benzerlikler ve farklılıklar noktasında detaylı bir şekilde karşılaştırılmış, analiz edilmiş ve bunun üzerine değerlendirme ile çıkarımlarda bulunulmuştur. Çalışmanın giriş ve sonuç bölümleri ise diğer bölümlerin tamamlanmasının ardından yazılmış ve tezin konusu, amacı, metodolojisi ve bölümlerin genel tanıtımı giriş, tezin nihayetinde elde edilen sonuçlar ve değerlendirmeler ise sonuç bölümünde aktarılmıştır.

Çalışmanın literatür kısmına değinmek gerekirse, çalışmada kullanılan kaynakların birincil ve ikincil kaynaklar olarak ikiye ayrıldığı söylenebilir. Çalışmada kullanılan kaynaklar açısından dikkat edilen en önemli husus öncelikli olarak asıl kaynağı ulaşmak olmuştur. Bu anlamda birinci bölümdeki kavramsal çerçeve hazırlanırken öncelikli olarak sözlük ve ansiklopedilerden yararlanılırken, kötülük probleminin tarihsel arka planı oluşturulurken de bahsedilen filozofun veya kelâmcının kendi eserine özgün dilinde ulaşılmaya özen gösterilmiştir.

İkinci bölümde Origenes'e ait birincil kaynaklar doğrudan onun eserlerinin Eski Yunanca ve Latince nüshaları olmuştur. Özellikle *De Principiis* ve *Contra Celsum* başta olmak üzere Origenes'in yararlanılan tüm eserleri, düzenlemesini Jacques Paul Migne'nin yapmış olduğu *Patrologiae Cursus Completus* isimli derleme kitapta bulunduğundan, yapılan çalışmada bu eser ana kaynak olarak kullanılmıştır. Origenes üzerine yapılan araştırmada kullanılan ikincil kaynaklardan en önemlisi ise Mark Scott'un hem doktora tezi hem de bu tezinden oluşturulmuş olan *Cosmic Theodicy: Origen on the Problem of Evil* isimli eseri olmuştur. İkinci bölümün diğer ana düşünürü olan İbn Sina'nın konu edildiği bölümlerde ise düşünürün *eş-Şifa*, *el-işarat ve't-Tenbihat*, *en-Necat*, *el-Adhaviyye fi'l-me'âd* ve *er-Risâle fi Sirri'l-Kader* gibi eserlerinin Türkçe tercümelerinden faydalanılmıştır. Ayrıca terminolojide birliğin daha doğru bir şekilde sağlanabilmesi için ilgili bölümlerin dipnotlarına eserlerin Arapça nüshaları da eklenmiştir. Bu ana kaynaklar dışında kaynakçada belirtildiği üzere Origenes ve İbn Sina'nın kötülük problemi hakkında düşünceleri üzerine yazılmış pek çok kitap ve makaleden de yararlanılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

KÖTÜLÜĞÜN MAHİYETİ VE TARİHSEL ARKA PLANI

1.1. Kavramsal Olarak Kötülük

Eski çağlardan itibaren tartışma konularının içerisinde yer alan, insanoğlunun tarihi kadar eski olan kötülük kavramı, tarihte rasyonel düşüncenin gelişimi ve felsefenin ortaya çıkışı ile birlikte sistemli bir şekilde tartışılmaya başlanmıştır. Felsefi sistemler ve dinler temelinde kötünün mahiyetinin açıklanması pek çok kişiyi meşgul ederken, özellikle günümüzde kötülüğün nasıl anlaşılması gerektiğine dair hiç olmadığı kadar fazla tartışma ortamı oluşmuştur. Kötülük kavramına dair yapılan bu açıklamaların ışığında şekillenen kötülük problemi sorununa geçmeden önce, kavramın kendisinin geleneksel anlamını ve anlamı üzerine yapılan tartışmaları incelemek gerekir.

Türkçe sözlükler arasında en eski kaynağa bakıldığında kötü ya da fena olarak kullanılan⁵ kötü kavramının Eski Türkçede ketü “sakat, çolak” sözcüğü ile eş kökenli olduğu düşünülür.⁶ Modern Türkçe’de ise kötü, “İstenilen, beğenilen nitelikte olmayan, hoş gitmeyen, fena, iyi karşıtı; zararlı, tehlikeli; korku ve endişe veren⁷” olarak tanımlanır. Ahmet Cevizci’nin *Felsefe Sözlüğü*’nde ise kötünün ve kötülüğün tanımlaması şu şekildedir:

“Kötü, amaca uygun olmayan, kusurlu ve yetersiz olan, korku ve endişe verici olan; zarar, acı ve rahatsızlık veren şey; zararlı etkide bulunan; ahlâki bakımdan, iyinin karşısında yer alıp, yanlış ya da kabul edilemez olan şey; mutluluğa, ideallere, amaçlara ulaşmayı engelleyen durum veya oluşum için kullanılan niteleme. Bu bağlamda doğadan gelen ya da bilinçli insan eyleminin sonucu olan ve insan varlığını bu dünyadaki yaşamında büyük zarar veren durum, oluşum ya da şeye ise daha genel bir çerçeve içinde kötülük adı verilir.”⁸

Kötü kavramının Batıdaki karşılıklarına bakıldığında, İngilizce’de genel çerçevede kötünün “evil” sözcüğüne karşılık geldiği görülür. Diğer yandan “badness, bad condition, evil action, malicious, harm, sorrow” gibi çeşitli sözcükler de İngilizce’de kötüyü tanımlar. Almanca’da ise kötülük kavramının karşılığı olarak “böse, bösheit, schlecht, schlechtigkeit, tücke, übel” sözcükleri kullanılır. Almanca’da İngilizce’den farklı olarak bösheit ve böse sözcükleri sadece ahlakî kötülükler için kullanılırken, übel ise hem ahlâki hem de doğal

⁵ Kaşgarlı Mahmut, *Divanü Lügat-it Türk*, çev. Besim Atalay, Türk Dil Kurumu Yayınları, Cilt 3, Ankara 1992, s. 219.

⁶ Franciscus Meninski, *Thesaurus Linguarum Orientalium Turcicae*, Simurg Yayınları, İstanbul 2000, s. 1278.

⁷ *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1988, s. 1388.

⁸ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, s. 628.

kötülüğü kapsayan, daha geniş anlamli bir terimdir⁹. Fransızca'daki *le mal* sözcüğü ise genel anlamda kötüye karşılık gelmektedir.¹⁰

Arapça'da kötü sözcüğünü, en geniş anlamda “şer” (الشَّرّ) sözcüğü karşılar. “sü’i” , “fesad” , “zulüm” kavramlarını da kapsayan ve Arapça sözlükte “kötülük yapmak, kötü olmak, kötülüğe meyletmek, adaletsizlik; kötü, en kötü, çirkin, zararlı” gibi anlamlara gelen bir mastar-isim olan şerr, hayrın karşıtıdır.¹¹ Kelimeye terim olarak “kimsenin hoşlanmayıp yüz çevirdiği zararlı ve kötü şey; zararlı şeylerin yayılması, bir şeyin kendi tabiatıyla örtüşmemesi” gibi manalar verilmiştir.¹²

Genel çerçevede kötüyü ve kötülüğü tanımlamak, Batı dillerindeki ve Arapça'daki anlamlarını karşılaştırmak mümkün olsa da, kötü kavramının tüm insanlar için aynı şeyi ifade etmediği açıktır. Nasıl ki bu kavramın tek bir tanımından söz edilemiyorsa, kapsamına dair bir görüş birliği olduğunu söylemek de doğru olmaz. Modern dönemde salt bir şekilde kötünün ve kötülüğün özünü araştıranların yanında, kavramın tanımının yapılmasının güç ya da olanaksız olduğunu savunan farklı gruplar da vardır. Kötülük kavramının ontolojik temellerinin daha iyi anlaşılabilmesi adına, bu kavram üzerine yapılan modern dönemdeki felsefi tartışmalara da kısaca değinmek gerekir.

Kötülük kavramının özü ile ilgili tartışmalarda en temelde kötülük şüpheçileri ve kötülük ihyacıları olmak üzere iki temel zıt görüş vardır. Bu kavramın araştırılmasının terkedilmemesini hatta yenilenmesi gerektiğini savunan ihyacılar, gelecekte karşılaşılabilecek kötülüklerin önüne geçmek adına kötülük olgusunun daha derinlemesine araştırılarak doğasının daha iyi anlaşılmasının sağlanmasının kaçınılmaz olduğunu düşünürler.¹³ Bu yüzden ihyacılar için kötülüğün araştırılması insanın doğasının, ahlâkî yapısının anlaşılabilmesi için önemlidir.

İhyacıların tersine şüpheçiler ise kötülük kavramı yerine farklı bir kavram kullanılmasını önererek, bu kavramın şeytan ya da karanlık güçler gibi doğüstü başka kavramları içermesinden, nitelediği olayı ya da karakteri açığa çıkartıcı etkiden yoksun olmasından ve siyasi anlamda kullanıldığında zararlı olabileceğinden dolayı kullanılmaması gerektiğini düşünürler. Bağlamına göre yanlış ya da kusurlu gibi kavramların kullanımının daha doğru olduğunu savunurlar.¹⁴ Kötülüğün tanımlanmasının dahi güç olduğunu savunan kötülük şüpheçileri ise bir başka gruptur. Örneğin Robert Simon, “Kötülük; karmaşık,

⁹ Jacob Grimm - Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, S. Hirzel, Leipzig 1854, s. 746.

¹⁰ Tahsin Saraç, *Büyük Fransızca – Türkçe Sözlük*, Adam Yayınları, İstanbul 1985, s. 859.

¹¹ Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınları, İstanbul 1995, s. 436.

¹² Yusuf Şevki Yavuz, “Şer” *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)* c. XXXVIII, s.539.

¹³ Luke Russell, “Evil-Revivalism Versus Evil-Skepticism,” *Journal of Value Inquiry*, 40 (2006), s. 93.

¹⁴ Todd Calder, “The Concept of Evil”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*; <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/concept-evil/> (05 Ağustos 2017)

kıvrımlı, iç içe geçmiş ve bükülmüş bir halata benzediğinden kötülüğü kapsamlı bir şekilde tanımlamak için yapılan bir çaba anlamsızdır¹⁵.” diyerek şüpheli kötülüğün en uç noktasına dair anlayışın bir örneğini sunmuştur.

Modern dönemde kötülük kavramının özüyle ilgili tartışmaları kısaca bu şekilde özetledikten sonra, kötülüğün çeşitlerinin neler olduğuna dair yapılan tartışmalar incelenebilir. Bu kavramın ve daha sonrasında kötülük probleminin kapsamının daha iyi anlaşılabilmesi için çeşitlerini tanımlamak, alt türlerini belirlemek, örneklerini vererek açıklamak gerekir.

1.1.1. Kötülüğün Doğası ve Çeşitleri

Her ne kadar Eskiçağ düşünürlerinden itibaren kötülük kavramsal olarak ele alınmış olsa da, bu kavrama ilişkin sınıflandırmayı yapan ilk kişi Gottfried Leibniz (1646-1716) olmuştur. Pierre Bayle'nin (1647-1706) *Dictionnaire Historique et Critique* adlı eserindeki din karşıtı söylemlerin, kötülük problemine ilişkin açıklamaların büyük ses getirmesinin ardından Prusya kraliçesi, Leibniz'in bu soruna dair bir açıklama getirmesini isteyince, Alman filozof *Théodicée* isimli yapıtı ele alarak bir savunma metni ortaya koymuştur. İlâhî adalet ve kötülük meselesinin tartışıldığı kitapta, kötülüğe dair bir tasnif ilk kez ortaya atılmış ve pek çok kişi tarafından da uzun süre geçerli bir sınıflandırma olarak kabul görmüştür.¹⁶ Leibniz'e göre kötülük temelde doğal, ahlakî ve metafiziksel olmak üzere üçe ayrılır.¹⁷ Leibniz tarafından yapılan ayırım günümüzde geleneksel kötülük sınıflandırılması olarak adlandırılır. Bu noktada hem Leibniz, hem de onun ardından gelen düşünürler ekseninde sırasıyla kötülüğün çeşitlerine kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Gottfried Leibniz'in yapmış olduğu kötülük sınıflandırması doğal, ahlakî ve metafiziksel olarak üçe ayrılmaktadır. Doğal kötülük ya da diğer ifadeyle fiziksel kötülük daha çok acı çekme anlamına gelmektedir.¹⁸ Hastalık, kıtlık, ölüm, yoksulluk gibi kötü sayılan şeylerin her biri ayrı bir doğal kötülük olarak değerlendirilir. Yalnızca insan merkezli bir düşünceyle tanımlanan doğal kötülükler, hastalık yapan bakteriler, fırtınalar, depremler ya da buna benzer insan eylemlerinden bağımsız şekilde oluşurlar.¹⁹ Doğal kötülük sistemli bir biçimde düzenlenmek istenirse dört ayrı kategori altında toplanabilir. Bunlar şu şekildedir:

- i. Doğal Afetler: Depremler, yangınlar ve fırtınalar gibi kaynağı doğadan gelen çeşitli olayların sebep olduğu yıkımlar

¹⁵ Robert Simon, “Serial Killers, Evil, and Us”, *Phi Kappa Phi Journal*, 80 (2004), s. 24. Aktaran: Marcus Singer, “The Concept of Evil”, *Philosophy*, 79 (2004), s. 185.

¹⁶ Charles Werner, *Kötülük Problemi*, çev. Sedat Umrhan, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2000, s. 29.

¹⁷ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Essais de theodicee*, Chez F. Changuion, Hannover 1747, s. 139.

¹⁸ Leibniz, *Essais de theodicee*, s. 140.

¹⁹ John Hick, *Evil and The Good of Love*, Macmillan, Londra 1985, s. 12.

- ii. Doğal Çevreler: Çöllerle ya da buzlarla kaplı olan, yaşanması mümkün olmayan araziler
- iii. Zararlı Canlılar: İnsanın yaşamına engel oluşturabilecek yırtıcı, zehirli, mikrop taşıyan hayvanlar
- iv. Bedensel Kusurlar: İşitme ya da görme kaybı, dilsizlik ya da bedensel açıdan engelli olma halini teşkil etme²⁰

Bu tanımlarda da görüldüğü üzere doğal kötülüğün en temel özelliği insan eylemlerinden bağımsız oluşudur. Geleneksel tanıma istinaden 1999'daki Gölçük, 18. yüzyıldaki Lizbon depremlerini; 2005'de meydana gelen Katrina kasırgasını ya da 1931'de Çin'de üç milyon insanın yaşamını yitirmesine sebep olan büyük sel felaketini doğal kötülüklerin arasında sayılabilir.

Bir diğer kötülük çeşiti olan ahlakî kötülük, en genel tanımı içerisinde, insanoğlunun iradesini kötüye kullanması neticesinde ortaya çıkmış olan hata ya da günahlar olarak tanımlanabilir. Bencillik, cinayet, kıskançlık, yalan söylemek veya zulüm gibi davranış ve eylemlerden her biri ayrı bir ahlakî kötülük örneğidir. Temel bir ifadeyle de ahlaksızlık olan, yani insanın ahlakî bir özgürlük, sorumluluk ve yükümlülük içinde sebep olan şeyler ahlakî kötülük olarak nitelendirilmiştir.²¹ Plantinga ise ahlakî kötülüğü; insanlığın, kendisi için ahlakî bir değeri olan bir eyleme ilişkin olarak yanlış olanı yapmasıyla ortaya çıkan kötülük olarak tanımlamıştır.²²

Doğal kötülüğün tam tersine, ahlakî kötülüğün meydana gelmesinde insan davranışları rolü en üst seviyededir. Bireysel ya da kitlesel insan davranışları sonucu oluşan ahlakî kötülükler somut örnek verilmek istenirse, ilk akla gelenlerden biri Nazilerin yapmış olduğu Yahudi soykırımı olur. 1945'de yaşanan ahlakî şokun kaynağı olarak görülen Yahudi soykırımı, ahlakî kötülük için verilen en temel örnekler arasındadır.²³ Yahudi Soykırımı, Halepçe katliamı gibi kitlesel olayların yanında, yalan söylemek, cinayet işlemek gibi bireysel olaylar da ahlakî kötülüğün somut örnekleri arasına sokulabilir.

Leibniz'in kötülük sınıflandırmasındaki bir başka kötülük çeşidi ise metafiziksel kötülüktür. Leibniz'e göre metafiziksel kötülük, varlıkların köken olarak eksik, kusurlu olmalarından kaynaklanır. Yine Leibniz'e göre hem ahlakî hem de doğal kötülüklerin kaynağı olan metafiziksel kötülüğün varlığı Tanrısal bilgeliğin zorunlu bir sonucudur. Tanrı'nın bu evreni yaratırken pek çok mümkün dünyanın arasından insanların yaşadığı dünyayı seçip

²⁰ Henry John McCloskey, "Good and Evil", *The Philosophical Quarterly*, 1 (1960), s. 12.

²¹ Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1998, s. 172

²² Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity*, Clarendon Press, New York 1989, s. 166.

²³ Susan Neiman, *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*, Princeton University Press, New Jersey 2015, s. 291.

meydana getirmesi, onun aslında mümkün dünyalar arasında en iyisi olmasını sağlamıştır.²⁴ Diğer kötülük çeşitlerini meydana getiren metafiziksel kötülük, ilkesel olarak farklı bir noktada olduğundan, bu kötülük çeşidine ait somut örnekler vermek mümkün değildir.

Leibniz'in 17. yüzyılda temellerini atmış olduğu kötülüğün üç ana sınıfa ayrılması fikri, günümüzde dahi kendine yer bulmuş olsa da kendi çağdaşlarından günümüze kadar farklı eleştirilere ve yorumlara maruz kalmıştır. Bu geleneksel sınıflandırma için ara kötülük türlerinin hangi noktada durması gerektiği gibi salt eleştirilerin yanında, kötülüğün farklı biçimlerde sınıflandırılması gerektiğini savunanlar da olmuştur. Leibniz'in geleneksel kötülük sınıflandırmasının dışında kötülüğün çeşitlerini ve dolayısıyla doğasını anlamak ve tek taraflı bir bakış açısı yaratmamak adına bu konu üzerindeki farklı yorumlara kısa bir şekilde değinmek daha doğru olacaktır.

Bayle'in "varlıkların anlaşılmazlığı" teorisi bir bakıma Leibniz'in *Théodicée*'sini eleştiren ilk eserdir. Bayle, Leibniz'in ikisinin de gerekçeli sebep ilkesine dayandığını kanıtlayarak inanç ve bilim arasındaki uzlaşmayı sağlama konusunda endişe duymasını eleştirmiş ve bu yüzden kötülüğün çeşitlerini oluştururken metafiziksel kötülüğü temel alan Leibniz'i haksız görmüştür.²⁵ O dönemden itibaren de geleneksel kötülük sınıflandırması çoğunlukla kabul görmüş olsa da bazı açılardan farklı şekillerde yorumlanmaya devam etmiştir.

Modern dönemde ise Leibniz'in sınıflandırmasına dair daha farklı eleştiriler gelmiştir. John Kekes, Routledge Felsefe Ansiklopedisi'ndeki "*Evil*" maddesinde ahlakî ve doğal kötülük arasındaki geleneksel ayrımın kullanışlı olduğunu ancak insanın da doğal bir varlık olduğu kabulüyle bu kadar keskin bir çizgiyle ayrımın yapılmaması gerektiğini belirtirken²⁶ Langtry, insanların çıkarlarını olumsuz etkilemeyen depremler ya da sellerin kötülük olarak sayılmasının kendi içinde tutarsız olduğunu ileri sürer.²⁷ Aynı şekilde ahlakî kötülük için A. A. Long, Stoacıların kötü sözcüğünü (kakon) ağrı ve hastalıktan ziyade, ahlaki karakter ve eyleme uyguladıklarını referans olarak göstererek geleneksel sınıflandırmanın başından sorunlu olduğuna dikkat çeker.²⁸ Ahlakî kötülüğün pek çok düşünür tarafından eleştirisinin yanında doğal kötülük alt başlığı da farklı şekillerde yorumlanmıştır. Leibniz'in doğal kötülük alt başlığını eleştirenlerin başında ise James Keller gelir. Keller'a göre bir kasırğa ya da bir deprem birçok insanı öldürdüğü zaman birisi "Bu neden oldu?" diye sorduğunda aslında o kişi meteorolojik ya da jeolojik bilgi istemediğini, bunun yerine, kişinin bu kötü olayın hangi

²⁴ Leibniz, *Essais de Theodicee*, s. 154.

²⁵ Susan Neiman, "Evil", *Encyclopedia of Philosophy*, c. 3, s. 469.

²⁶ John Kekes, "Evil", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, s. 2608.

²⁷ Bruce Langtry, *God, the Best, and Evil*, Oxford University Press, Oxford 2008, s. 7.

²⁸ Anthony Arthur Long, "*The Stoic Concept of Evil*", *Philosophical Quarterly*, 18 (1963), s. 335.

amaca hizmet ettiğini öğrenmek için soru sorduğunu belirtir. Burada amaç, olayı öngörmek ve kontrol etmek için yeterince büyük bir failin amacı olmalıdır. Sadece ilahî bir varlık, soruyu mantıklı bir hale getirmek için yeterince geniş amaç ve yeteneklere sahip olabilir. İlahi bir varlık yoksa, kötü şeylerin olmasının hiçbir sebebi yoktur; sadece nedenlerini öğrenerek şaşkına dönebiliriz, ancak onlardan herhangi bir amaç aramak anlamsızdır.²⁹ Bu yüzden de James Keller gibi bazı düşünürler kötülüğü doğal kötülük benzeri farklı kategorilere ayırmaya gerek olmadığı görüşündedirler.

Bazı modern düşünürler Leibniz'in kötülük sınıflandırmasını eleştirmekle kalmayıp, farklı sınıflandırmalar yapmayı denemişlerdir. Örneğin Lars Svendsen, *A Philosophy of Evil* adlı eserinde kötülüğün doğası hakkında yapılmış teorileri yetersiz bularak, geleneksel bağlamdan çok uzak bir biçimde kötülüğü şeytanî, araçsal, idealist ve yetersiz olmak üzere dörde ayırır. Svendsen'a göre şeytanî kötülük, işkence kültürü gibi keyfi olarak yapılan kötülüğü kapsarken, araçsal kötülük ise başka bir amaca ulaşmak için ortaya çıkan bir türdür. Örneğin daha zengin olmak için vergi kaçırmak bu çeşide örnek olarak gösterilebilir. Yazara göre bir diğer kötülük türü olan idealist kötülük ise daha büyük sebebi gerekçelendiren ya da haklı bulan, Adolf Hitler, Mao gibi kişilerin yüksek ideallerini motive etmesi sonucu ortaya çıkar. Svendsen'a göre son kötülük çeşidi olan yetersizlik ise insanın beceriksizliğine dayanan bir kötülük çeşididir.³⁰ Bangdon Gilkey ise kötülükleri büyüklükleri açısından sınıflandırarak tamamen farklı bir ayırım yapar: "Yönetilebilir" kötülük ve "yönetilemez" kötülük. Gilkey'e göre yönetilebilir kötülük insanların kontrolünü elinde tuttuğu bir şeyken, yönetilemeyen kötülük insanlığın kontrolü dışında olur.³¹ Svendsen ve Gilkey gibi pek çok düşünür Leibniz'in kötülük sınıflandırmasına ait görüşlerine farklı ve yenilikçi yorumlar getirerek bu konuya katkı sağlamıştır. Bu bağlamda kötülüğün doğasının daha iyi anlaşılabilmesi adına yalnızca geleneksel sınıflandırma değil, modern sınıflandırmaların da göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

Yukarıda zikredildiği şekilde düşünürler tarafından kötülüğün doğası ve kavramsal yönü farklı farklı yollardan açıklanmaya çalışılırken, ulaşılmak istenen nihai hedef çoğunlukla kötülük ile Tanrı arasındaki bağlantıyı kavramak olmuştur. Hem teistik Tanrı inancına sahip olanlar, hem de ateistler tarafından bu bağlantının irdelenmesi bir mesele haline gelmiş ve düşünce tarihi boyunca çeşitli savunmaların geliştirilmesi yüzyıllarca sürecek olan kötülük problemi ile teodise tartışmalarının ortaya çıkmasını sağlamıştır.

²⁹ James Keller, *Problems of Evil and Power of God*, Ashgate Publishing, Londra 2007, s. 1.

³⁰ Lars Svendsen, *A Philosophy of Evil*, Dalkey Archive Press, Illinois 2010, s. 85.

³¹ Langdon Gilkey, *Maker of Heaven and Earth*, UPA, New Jersey 1965, s. 240.

1.1.2. Kötülük Problemi ve Teodise

İnsanlar için acı ya da kötü bir olay farklı yönleriyle ele alınarak sorgulanabilmektedir. Sözgelimi bir savaş çıktığında ve binlerce insan öldüğü vakit bu savaşın ekonomik, coğrafi, ideolojik ve tarihi sebeplerinin neler olduğu sorusu sorularak savaşın ortaya çıkma nedeni açıklanmaya çalışılır. Benzer bir biçimde, bir hastalığa yakalanan kişi olayları doğal açıdan ele alarak, olgusal neden ve sonuç zincirine yerleştirerek açıklayabileceği gibi, ilahi adalet açısından düşünerek, bu durumun Tanrısal nedenini sorgulama eğilimi içerisinde de olabilir. Bu duruma ikinci yönden bakıldığı zaman acı ve kötü olayların teolojik bir boyutu olduğu da görülür. Bu teolojik boyut, her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın olduğu bir evrende kötülüğün yeri ve anlamının ne olduğu sorusuna odaklanmaktadır.

Teistik Tanrı inancına sahip olanlar, evrendeki acı, keder ve bunlara neden olan kötülükleri farklı biçimlerde savunarak, skeptik ve ateistik düşünce sistemlerinin eleştiri ve itirazları karşısında cevaplar aramaya çalışmış ve savunmalar geliştirmişlerdir. Böylece günümüze geleceye kadar din felsefesi ve teoloji alanlarında büyük bir kötülük problemi ve teodise tartışmaları literatürü oluşmuştur.³² Bu literatürü incelemeyen ve problemin tarihsel arka planına geçmeden önce kötülük probleminin ve teodisenin mahiyetini açıklamak konunun özünü daha iyi kavramaya yardımcı olacaktır.

Kötülük problemi, en genel ifadeyle Tanrı tarafından yaratıldığı kabul edilen evrende var olduğu ve Tanrı'nın var oluşuna ve temel niteliklerini zedelediği veya gölge düşürdüğü düşünülen kötülüklerle ilgili olan problemdir.³³ Yani problemin temel noktasında Teistik bir Tanrı inancı ile evrende var olan kötülüklerin ön kabulü vardır. Teistik Tanrı anlayışıyla kötülüğün varlığının çelişmesi şu şekilde formüle edilir:

1. Tanrı vardır.
2. Tanrı her şeye gücü yetendir.
3. Tanrı her şeyi bilendir.
4. Tanrı tamamıyla iyidir.
5. Evrende kötülük vardır.³⁴

Eğer Tanrı varsa ve her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve tamamen iyi özelliklerine sahipse evrende kötülük olmamalıdır. Yani ilk dört madde ile sonuncu madde bu önermede çelişki hâlinindedir; çünkü Tanrı iyiliği istiyor da kötülük varsa Tanrı her şeye gücü yeten

³² Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 11.

³³ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 629.

³⁴ Alvin Plantinga, *God and Other Minds A Study of the Rational Justification of Belief in God*, Cornell University Press, Londra 1967, s. 116.

olamaz. Başka bir bakış açısıyla eğer Tanrı hem mutlak iyi hem de her şeyi bilense ve kötülük hala var oluyorsa böyle bir Tanrı var olamaz.

Yukardaki bu formülasyonu ateistler Tanrı'nın var olmadığı sonucunu çıkarmak ve düşüncelerini desteklemek için kullanmışlardır. Bu argümana göre, eğer burada mantıksal bir çelişki bulunmuyor dense dahi böyle bir durum Tanrı'ya inanmamak için bir gerekçe olarak görülebilir. Çünkü, özellikle Hristiyan ve İslam ilahiyatı gibi etkin teolojilerde insanlar için Tanrı kavramının seven ve koruyucu olması kaçınılmazdır, ancak Tanrı'nın insanlara karşı olan sevgi ve merhametinin teminatı bu problemle birlikte sorgulanır. Bu sevgi bir garanti ise, bu niçin ve neye karşı verilmiştir? Bir kimse "Tanrı yoktur, Tanrı insanları sevmiyor." derse, ona ne denebilir gibi sorular sorulur.³⁵

Günümüzde geleneksel kötülük problemi mantıksal, delilci ve varoluşsal olmak üzere üç ayrı çeşide indirgenerek incelenmektedir. Mantıksal kötülük problemi, Tanrı'nın ve kötülüğün birlikte var oluşundaki imkansızlığı mantıksal çıkarımlar yaparak göstermeye çalışırken, delilci kötülük problemi, mantıksal kötülük probleminin aksine Tanrı'nın varlığının imkânsız değil, olanak dışı ya da diğer deyişle makul olmadığını iddia ederek problemi farklı bir şekilde yorumlar.³⁶ Delilci kötülük problemi her ne kadar mantıksal kötülük probleminden daha mütevazı bir iddia ile yola çıkmış olsa da güçlü formüle edilmiş biçimler ortaya koymuştur.³⁷ Varoluşsal problem ise sorunun kavramsal boyutunun yanında gerçek hayat boyutuna sahip olduğundan hareketle, bireyin Tanrı ve dünyaya karşı tutumunun nasıl olduğunu inceler.³⁸

Görüldüğü gibi kötülük problemi daha çok teistik dinler için problem oluşturmaktadır. Tanrı'nın istediği her şeyi en ince ayrıntısına kadar planlayabildiği, iyilik ve merhamet sahibi olması ile kötülüğün nereye yerleştirileceği bu dinlerde problem yaratmaktadır. Teistik dinler de bu sorun olduğu gibi kabul edilemeyeceği için, farklı şekillerde çözüm yolları aramış ve bu sorun içerisinde bir çelişki olmadığını kanıtlamak adına çeşitli savunmalar geliştirmiştir. Bu savunmalara genel çerçeve içerisinde teodise adı verilmektedir.

Eski Yunanca *theos* yani tanrı (*θεός*) ile *dike* yani adalet (*δίκη*) sözcüklerinin birleşiminden meydana gelen teodise, sözcük anlamı olarak Tanrı'nın adaleti anlamına gelirken, teknik terim olarak ise evrendeki kötülük fenomeninden doğan Tanrı'nın varlığı hakkındaki itirazlarla ve şüphelerle yüzleşerek, Tanrı'nın adaletini ve haklılığını savunma

³⁵ Necip Taylan, "Din Felsefesinde Kötülük Problemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (1997), s. 50.

³⁶ Michael Tooley, "The Problem of Evil", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/evil/> (18.08.2017)

³⁷ Delilci kötülük problemi hakkında daha fazla bilgi için bk. Michael Martin, "Is Evil Evidence against the Existence of God?" *Mind*, 87 (1978), s. 430.

³⁸ Yaran, *Kötülük ve Theodise*, s. 35.

anlamında kullanılmaktadır.³⁹ Bir başka deyişle teodise sözcüğü kötülük problemini Tanrı'ya olumlayarak savunma girişimlerine verilen ortak olarak tanımlanabilir ve bu sözcüğü kavramsallaştıran ilk kişi *Essais de Theodicée* isimli eseriyle Gottfried Leibniz olmuştur.⁴⁰

Teodise dar anlamında kullanıldığında, evrendeki kötülüklerin karşısında, inananların Tanrı'ya olan inançlarını korumalarını sağlarken geniş anlamında ise kötülüğe ve ümitsizliğin karşısında durmamıza yardım eden herhangi bir anlam verme yolu sağlayan yapılar içine yerleştirilir. İdeal olarak, gelecekteki kötülükleri önlememiz için bize yön verirken geçmiştekileri de uzlaştırır.⁴¹ Daha yaygın olarak dar anlamda kullanılan teodise kavramı, bir teistin kötülüğün nereden geldiğine veya Tanrı'nın kötülüğe neden izin verdiği sorularına cevap verdiği zaman kendisini ortaya koymuş olur.

Bazı düşünürler bir teodise ortaya koymanın, Tanrı'nın kötülüğe neden mücade ettiğine dair sebepleri haklı çıkarmak için yeterli kavrayışa sebep olmadığımızdan ötürü imkânsız olduğunu savunsalar da⁴² pek çok teist düşünür kendilerine has düşüncelerle var olan kötülüğün olası sebeplerini açıklamaya çalışarak çeşitli teodise denemesinde bulunmuştur. Kötülük problemine ilişkin olarak ileri sürülmüş tüm savunmaların ortak yanı, Tanrı'nın kötülüğe izin vermesi için gerekçeli sebeplerinin olduğu anlayışıdır. Bu anlayışlarda Tanrı'nın adaletiyle kötülüğün arasında bir bağdaşmazlığın olmadığı hakkında açıklamalar getirilmiş olsa da soruna ait çözüm arayışları hala sürmektedir. Bu gerçekliğe bakarak da ortaya atılan teodiselerin, kötülük problemine dair mutlak bir çözüm getirdiğini söylemek doğru olmaz.

Bu alt başlık altında kötülüğe ilişkin yapılan tanımlamalar, farklı dillerdeki anlamları ve onun tarih boyunca tartışılmış kavramsal boyutu ile kötülük probleminin ve teodisenin ana hatları incelenmiştir. Kötülüğün ve onun yarattığı problemin kavramsal arka planı, bu sorunun tarihsel arka planını için zemin oluşturmaktadır. Bu arka plan ışığında çalışmanın ana düşünürleri olan Origenes ve İbn Sina'nın kendi kültürlerinde etkilenmiş olabilecekleri fikirleri tarihsel bir sırayla irdelemek çalışmanın ileriki aşamalarının daha iyi anlaşılabilmesi açısından yerinde olacaktır.

³⁹ Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 910.

⁴⁰ Leibniz, *Essais de theodicée*, s. 22

⁴¹ Neiman, *Evil in Modern Thought*, s. 239.

⁴² Teodise'nin mümkün olmadığını, dünyadaki kötülüğün anlamak için yeterli kavrayışımızın olmadığını düşünen düşünürlerin başında Alvin Plantinga gelmektedir. Daha fazla bilgi için bk. Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil*, Eerdmans, Michigan 1989.

1.2. Kötülük Probleminin Tarihsel Arka Planı

Düşünce tarihi boyunca hem Batıdaki hem de Doğu'daki muhakikler insanın doğasını anlamlandırmaya çalışırken, kötülüğün neden kaynaklandığına dair fikirler ortaya koymuşlardır. İnsanoğlunu doğrudan etkileyen, sorgulama gücümüz nedeniyle bir sorun olan kötülük problemi ortaya koyulurken, bir taraftan iyinin ve kötünün ontolojik boyutları ele alınmakta, diğer yandan ise Tanrı'nın varlığı, nitelikleri ve iradenin özgür olup olmadığı gibi din felsefesinin önemli problemleriyle de direkt olarak bağlantılı hâle gelmektedir. Kötülük problemi, Sokrates öncesi düşünceden, günümüz dünyasına kadar pek çok filozof ve teolog tarafından tartışılmış ve bu soruna dair yeni çözümler üretilmeye çalışılmıştır.

Bu kısımda çalışmanın ana düşünürleri olan Origenes (185 – 254) ve İbn Sina'nın (980 – 1037) kötülük problemine ilişkin görüşlerine geçmeden önce aynı coğrafyada yaşamış olan düşünürlerin fikirlerine kısaca değinilecektir. Origenes'in fikirlerini incelemeye geçmeden, kendinden önceki Batı düşüncesinde kötülük problemine, İbn Sina'nın düşüncelerine değinmeden, kendinden önceki İslam düşüncesinde kötülük problemine ilişkin değerlendirmelere bakış atmak, her iki düşünürün fikirlerini ve bu fikirlerinin arka planını daha iyi anlamaya yardımcı olacaktır.

1.2.1. Origenes Öncesi Batı Düşüncesinde Kötülük Anlayışı

Batı düşüncesinde kötülük probleminin ilk izlerine Eski Yunan felsefesinin Sokrates öncesi olarak adlandırılan döneminde rastlamak mümkündür. Bu dönemde kötülük üzerine söz söyleyen ilk kişinin Ephesoslu Herakleitos (M.Ö. 535? – 475) olduğu bilinir. Her şeyin göreceli olduğunu felsefesinin temelleri üzerine kuran Herakleitos, insanların iyi dedikleri şeyin aslında gerçek anlamda iyi olamayabileceğini; iyi, kötü, adalet, güzellik gibi kavramların tamamen bakış açısına göre değiştiğine dair görüşler bildirmiştir.⁴³ Herakleitos iyiyi ve kötüyü özünde bir olarak kabul eder. Ona göre eğer biz, belirli şeyleri “kötü” diyerek reddederek “iyi” olanın farkında olmazsak kendimizi aldatmış oluruz.⁴⁴ Oysa, kötü şeyler iyiyi gerçekleştiren ön şartlardır. Herakleitos, elimize ulaşan fragmanlarından birinde, “*Tanrı için her şey güzel, iyi ve adilken; ancak yalnız insanlardır bazı şeyleri adaletsiz, bazılarını ise adil bulan.*”⁴⁵ diyerek insanların kendileri için kötü buldukları şeylerin Tanrı ya da Tanrılar açısından bakıldığında hiç de öyle olmadığını ve dünyanın adaletsiz olmadığını söylemiş ve

⁴³ Herakleitos'un görüşleri günümüze çeşitli fragmanlar aracılığıyla ulaşmıştır. Günümüze ulaşmış Herakleitos fragmanları için bk. Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratike*, Weidmannsche, Berlin 1951, ayrıca bk. Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. Cengiz Çakmak, Alfa Yayıncılık, İstanbul 2014.

⁴⁴ Charles Werner, *Kötülük Problemi*, çev. S. Umran, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2000, s. 13.

⁴⁵ Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratike*, Weidmannsche, Berlin 1951, s. 88. “τὸ μὲν θεῶ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικοι ὑπελήφασιν ἃ δὲ δίκαια.”

bu probleme ilişkin bir formülasyon sunmuştur. Bu anlamda basit ve sistemsiz olsa da Herakleitos'un bu aktarımları Batı düşüncesinde kötülük problemi üzerine bilinen ilk sözlerdir.

Sokrates öncesi dönemde yine sistemsiz bir biçimde olsa da Empedokles'in düşünce sistemi içindeki kozmololoji hakkındaki yorumlamalarına bakılarak kötülüğe dair yapılan açıklamanın bazı izleri bulunabilir. Bilindiği üzere dört unsurun dışında Empedokles'in görüşüne göre itici ve biçimlendirici güç olarak sevgi (φιλία) ve nefret (veĩkoç) olarak tanımlandığı bir bütünleştirici ve ayırıcı güç bulunur. Dünya'nın oluşum seyrinde bazen sevgi, aracılığıyla elementler mükemmel bir beraberlik kurar, bazen de nefret yani başka bir bakış açısıyla kötülük aracılığıyla birbirinden ayrılırlar.⁴⁶ Kötülük problemine ilişkin net bir çıkarım yapmak mümkün olmasa da daha önce Eski Yunan gizem dinlerinin de özünü oluşturan Empedokles'in düalist anlayışı daha sonraları kötülük probleminin sistematik bir hâle getirilmesinde yardımcı olmuştur.

Sokrates öncesi filozoflarda görüldüğü üzere düalist felsefeyi öne çıkarmak suretiyle kötüyü iyi ile olan ilişkisi açısından ifade etmeye çalışılmıştır. Madde-ruh düalizminin o dönemdeki düşünürleri etkileyen asıl kaynak Eski Yunan gizem dinlerinden olan Orpheusçuluk'tur.⁴⁷ Orpheusçuluk dininde evrendeki iyiliğin yanında Tanrı Dionysos'tan gelen kötücül bir yapı olduğu kabulünün o dönemdeki Sokrates öncesi düşünürlerin fikirlerini doğrudan etkilemiş olduğu açıktır.⁴⁸

Orpheusçuluk'tan ve dolayısıyla düalizmden etkilenen düşünürlerden birinin de Platon (M.Ö. 427 - M.Ö. 347) olduğunu belirtmek gerekir. Platon'un özellikle *Phaidon*, *Timaios*, *Theaitetos* ve *Yasalar* adlı eserlerinde kötülük problemine ilişkin görüşlerini Sokrates öncesi dönemdeki filozoflara nazaran daha sistemli bir biçimde açıklamıştır. Platon'a göre Tanrı en iyi varlık olduğundan dolayı, asla kötülüklerin asıl nedeni olamayacağı başta belirtilmelidir.⁴⁹ Bu düşünceyle aynı fikirde olmayanlara, Tanrı'nın kötülüğün kaynağı olarak gösterilmesine cevap olarak Platon, *Devlet* diyalogunda şunları söyler: "Tanrı insanlarla ilgili olan olaylardan sorumlu olsa da onlarla ilgili olan pek çok şey onunla bağlantılı değildir. Her şeyin sebebi değil, yalnız iyi olan şeylerin nedenidir o. Kötü olan hiçbir şeyle ilgisi olmayan Tanrı iyi

⁴⁶ Empedokles'in sevgi ve nefret ayrımı üzerine çeşitli fragmanları günümüze ulaşmıştır. (B11, B30, B112) Bunlar için bk. Empedocles, *Fragments*, ed. William Ellery Leonard, Cornell University Library, New York 2009.

⁴⁷ Orpheusçuluk, diğer adıyla Orfizim, Klasik Eski Yunan döneminde halkın pek çoğunu etkilemiş bir gizem dinidir. Düalist bir evren anlayışının görüldüğü bu din hakkında daha fazla bilgi için bk. William Keith Chambers Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, Londra 1952.

⁴⁸ Joseph Kelly, *The Problem of Evil in the Western Tradition: From the Book of Job to Modern Genetics*, Liturgical Press, Minnesota 2002, s. 52.

⁴⁹ Plato, *Platonis Opera* 8, ed. John Burnet, Oxford University Press, 1903, s. 57.

olduğu için, insanların başına gelen her şeyi, birçoğumuzun düşündüğü gibi o yapmaz. Yalnız iyi olan şeyler Tanrıdan gelir. Bu yüzden de kötü olanlar için başka nedenler aranmalı ve bunların Tanrı tarafından yapılmadığı söylenmemelidir.⁵⁰” Tanrı özü gereği iyi varlık olduğuna göre, o halde evrende hâlâ neden kötülük hüküm sürdüğüne dair cevabı alabilmek için Platon’un idealar kuramına ve varlık hakkındaki düşüncelerine daha yakından bakmak gerekir.

Platon, *Timaios* isimli diyalogunda idealar, duysal Dünya ve Demiourgos yani Tanrı olmak üzere varlığın üç farklı türünün bulunduğunu belirtir.⁵¹ Bu varsayımda bir nevi Tanrı’nın bir idea olmadığını, sadece ideaları gören ve onlara bakarak Dünya’ya şekil veren bir işçi niteliği taşıdığı görülebilir. Aynı şekilde Tanrı’nın ve idealar dünyasının sonsuz ve öncesiz olduğu, buna karşılık olarak da diğer türün yani duysal dünyanın bir başlangıcı bulunduğu çıkarımı söz konusu olabilir. Bir başka deyişle Tanrı ve idealar dünyasının aksine duyularla algılanabildiğinden dolayı yaşadığımız evrenin bir başlangıcı vardır.

Platon’a göre Tanrı, kuralsız ve düzensiz hareket içinde olan, gözle görülen şeylerin, ateş, toprak, su ve hava’nın bütününe alarak onlara yani evrene bir düzen vermiştir.⁵² Tanrı’nın evreni neden yarattığı ise yine *Timaios* diyalogunda şu şekilde geçer: “O (Demiourgos/Tanrı) iyidir ve onun içinde hiç bir kıskançlık ortaya çıkmaz. Bilge insanların düşüncesine göre oluşun ve evren düzeninin en esaslı ilkesi budur. Gerçekten de Tanrı her şeyin olabilecek en iyi olmasını istediğinden, hareketsiz olmayan, kuralsız ve düzensiz bir evren içerisinde olan gözle görülen şeylerin bütününe aldı ve düzensizlikten düzenli hâle getirdi, çünkü bu düzen her yönden çok daha iyidir⁵³.”

Düzensiz olanı düzene çevirirken idealar yani Tanrısal şeylerden yararlanan Tanrı, bir bakıma olabilecek dünyaların en güzelini yapmış olur. Platon’un bu söylemlerinden yola çıkarak Tanrı’nın evreni kendine en çok yakışır şekilde, en güzel hale getirdiği görülebilir. O halde Tanrı’nın en güzel ve en iyi olarak yarattığı bu evrende, doğal ya da ahlâkî kötülükler neden ve nasıl oluşmaktadır? Bunu anlamak için Platon’un *Phadion* ve *Yasalar* diyaloglarındaki varlıkları nasıl değerlendirdiğine bakmak gerekir.

Platon, kötülüklerin insanın bedensel yapısından kaynaklandığını, ruhun hapis olduğu bedeninin yani diğer deyişle, maddenin kötülüğün asıl nedeni olduğunu düşünür. Düşünür, *Yasalar* isimli diyalogunda, “Bütün kötülüklerin en büyüğü bir açıdan insanların hepsinde vardır. Ancak herkes o kötülükten kurtulmak için çare aramaz. Her insan kendini sever ve

⁵⁰ Plato, *Platonis Opera* 8, s. 176.

⁵¹ Plato, *Platonis Opera* 8, s. 32

⁵² Plato, *Platonis Opera* 8, s. 34

⁵³ Plato, *Platonis Opera* 8, s. 35

böyle olması da gerekli ve doğrudur diyenlere bakarsak böyle bir gerçek vardır. Ancak, aslında bütün yanlışlarımızın nedeni, her zaman insanın kendini fazla sevmesidir.”⁵⁴ diyerek bunu gösterir.

Platon’a göre ruhun çektiği tüm acılar bedenden gelir.⁵⁵ Erdem ve kötülüğün ayrı düşmesi yani bölünmesi ahlakî kötülüklerin meydana gelmesinin asıl nedenidir. Düşünürün Yine *Yasalar* adlı diyalogunda bu görülebilir: “Tanrı’ların kuklası da olabiliriz ... Ancak hem bizim için hem diğerleri için duygu durumları bazı sınırlar ve ipler gibi çekiştiriyor ve bizleri karşıt eylemlere sürüklüyorlar. Erdem ve kötülük böylece bölünmüş oluyor.”⁵⁶ Burada Platon’un meydana gelen kötülüklerin bir kısmının insandan kaynaklandığını düşündüğü varsayımı yapılabilir.

Platon’un bir diğer diyalogu olan *Theaitetos*’a bakıldığında ise burada filozofun bir kez daha, iyi olmak için Tanrı’ya yani ideal olana benzemek gerektiğini, evren yani duyulur dünya için bu mümkün olmayacağından kötülüğün hüküm sürdüğünü söylemektedir.⁵⁷ En temelde bu Dünya’daki varlıkların gerçek hallerine yani ideallara bakılarak yaratıldığından dolayı asılları kadar mükemmellik teşkil etmeleri mümkün değildir, bu yüzden de evrende kötülük olması mümkündür ancak kötülüklerin sebebi olarak Tanrı gösterilemez. Yani özetle ahlakî düzlemde bakıldığında Platon için kötülük, erdemsizlik yani cehalet olurken, kozmolojik/metafiziksel yönden kötülük ise duyulur dünyanın ideal olana ulaşamamasıdır. Platon’un bu değerlendirmeleri yalnızca Eski Yunan düşüncesi için değil, tüm felsefe tarihine büyük bir katkı sağlayarak, ardından yapılan kötülük problemi tartışmaları için bir dipnot oluşturduğunu söylemek mümkündür.

Kötülük problemini mantıksal bir kanıt olarak formülleştiren ilk düşünür ise Helenistik dönem filozofu Epiküros’tur. (M.Ö. 341–270) Döneminde üç yüz civarında kitap yazmış olsa da,⁵⁸ Epiküros’un günümüze yalnızca eserlerinden 4 mektup ve bir dizi aforizma kaldığı için düşüncelerinin pek çoğunu kendisinin arkasından gelen Epikürosçular veya derlemeciler tarafından öğrenilmektedir. Kötülük problemi ile ilgili olan ünlü çıkarımını da *Lactantius* (240 – 320) aracılığıyla öğreniriz:

⁵⁴ Plato, *Platonis Opera* 1, s. 176.

⁵⁵ Plato, *Platonis Opera* 1, s. 110.

⁵⁶ Plato, *Platonis Opera* 9, s. 665.

⁵⁷ “Kötülük ortadan kalkmaz. Zira daima iyiye karşılık bir şey bulunmalıdır. Fakat aynı zamanda kötülüğün Tanrılar arasında bir yer bulmasına da olanak yoktur; kötülük ölümlü tabiatlar ve şu topraklar üstünde hükümünü yapar. Bu nedenle kurtuluş için Tanrı’ya elden geldiği kadar benzemek gerekiyor. Tanrı’ya benzemek ise gerçek zeka keskinliği ile birlikte adalet ve dinginliğe sahip olmak demektir. Çünkü Tanrı hiçbir zaman adaletsiz olamaz; tersine o, son derece adaletlidir.” Plato, *Platonis Opera* 1, s. 142.

⁵⁸ Diogenes Laertios’a göre günümüze ulaşamamış bu 300 kadar eserden *Tanrılar Üzerine* isimli olanı kötülük problemi üzerinde durmaktadır. Daha fazla bilgi için bk. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002, s. 476.

“Tanrı, ya kötülükleri ortadan kaldırmak ister de, kaldıramaz; veya kaldırabilir ancak kaldırmak istemez; ya da ne kaldırmak ister ne de kaldırabilir, yahut hem kaldırmayı isteyebilir ve kaldırabilir. Eğer ortadan kaldırmak istiyor da kaldıramıyorsa, O her şeye gücü yeten değildir; ki bu durum Tanrı’nın karakteriyle uyumsuz; eğer ortadan kaldırabiliyor da kaldırmak istemiyorsa, O kötü niyetlidir; ki bu da aynı şekilde Tanrı ile uyumsuz.”⁵⁹

Bu söylem kötülük problemine ait yapılan ilk formülasyon olsa da, Lactantius’tan yalnızca bu paragraf günümüze ulaştığından, konu bağlamına ilişkin eksiklikler Epikuros’un gerçek düşüncesinin ne olduğu hakkında farklı yorumları ortaya çıkarmaktadır. Bu sorunun arkasında yatan asıl şeyin ateist niyet olduğunu söyleyen bir gruba karşın, Helenistik dönemde ateist kavramı inançları tanımlama girişiminde oldukça istismar edilen bir sözcük olduğundan dikkat edilmesi gerektiğini savunanlar da vardır.⁶⁰ David Hume (1711 – 1776) sayesinde⁶¹ kötülük problemi tanımlaması için oldukça yaygın bir kullanımı olan Epikuros’un bu söyleminin her ne kadar kötülük problemi tarihi açısından önemli bir yeri olsa da bir Platon’un sunmuş olduğu gibi yeterli çözüm getirdiği ve zikredilen söyleme felsefe tarihinde yeterince önem atfedildiği söylenemez.

Helenistik dönemde Epikurosçulukla beraber en önemli felsefi hareket Stoacılık olmuştur. Bu dönemdeki Stoacı düşünürlerin yazdığı pek çok kitapta kötülük ve yarattığı sorun üzerine çözüm denemesine rastlamak mümkündür. Örneğin Diogenes Laertios’un aktardığına göre Stoacı Khrysippos (M.Ö. 280 - 207) kötülük kavramını ve kötü davranışların nereden geldiğini açıklamaktadır.⁶² Aynı şekilde Plutarkhos’un *De Stoicorum Repugnantiis* adlı eserinde, Khrysippos’un inayet ve acı çekme üzerine pasajları olduğundan bahseder.⁶³ Plutarkhos aynı eserinde Khrysippos’un bahsettiklerini şu şekilde alıntılar: “Kötülükler iyiliğin tersi olduğundan iyiliklerin olması mümkün değildir. Onlar kesinlikle zorunlu bir biçimde birbirlerine zıttırdılar ve doğada karşılıklı bir bağımlılık içinde zıtlığın olması gereklidir. Hiçbir zıttın kendi zıttı olmaksızın var olması düşünülemez. Örneğin adaletsizlik olmasaydı, adalet nasıl anlaşılabilirdi? İnsanlar yanlış olmadan doğrunun olmasını nasıl

⁵⁹ Lactantius, *De Ira Dei*, Gentner, Stuttgart 1957, s. 21. ayrıca bk. John Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis*, Routledge 1990, s. 310.

⁶⁰ Bu konudaki tartışmalar için bk. Jan Bremmer, “Atheism in Antiquity”, *The Cambridge Companion to Atheism*, (1) 2006, ss. 11-26, krş: Michael W. Hickson, “A Brief History of Problems of Evil”, *The Blackwell Companion to The Problem of Evil*, (1) 2013, ss. 3-19

⁶¹ David Hume’un *Dialogues Concerning Natural Religion* adlı eserinde bu alıntıyı kullanması, günümüzde kullanımı önemli ölçüde etkilemiştir. bk. David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, Penguin Classics 1990.

⁶² Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 365 : Anthony Arthur Long, “*The Stoic Concept of Evil*”, s. 330.

⁶³ Plutarchus, *De Stoicorum Repugnantiis*, ed. Eduard Rasmus, Nabu Press, South Carolina 2010, s. 27.

isterler? İyilikler ve kötülükler, acı ve haz tamamen aynı şekilde doğada olabilir. Platon'un da bahsettiği gibi her şey birbirine zıtlıkla bağlıdır.”⁶⁴

Khrysispos, kötülüğün neden var olduğunu aktarırken bir başka Stoacı düşünür olan Anneus Seneca (M.Ö. 4 – M.S. 65) ise bu kabullere dayanarak kötülüğü hayatın bir gerçekliği olarak kabul edilmesi gerektiğini, bunun Tanrılara yüklenilmesi gereken bir problem olmadığını şu şekilde açıklar: “Aslında Tanrı'ya boyun eğmiyorum, onun iradesine uyuyorum. Yani bu şekilde kalbimle Tanrı'yı izlemiş oluyorum. Zorunlulukla değil, korkmadan başıma gelenleri kabul edecek ve üstüme düşen ne varsa yerine getireceğim. Bizi korkutan her kötülük bir açıdan güçlenmemiz için gereklidir.”⁶⁵

Görüldüğü üzere Stoacıların genel olarak kötülüğe iyimser bir bakış açısıyla yaklaştıklarını, kötünün evrende olması gerektiğini ve tıpkı Platon'da olduğu gibi dünyanın olabilecek dünyaların en güzeli fikrine sahip oldukları anlaşılmaktadır. Helenistik dönemin en önemli felsefi hareketlerinden olan Stoacılığın diğer düşünürleri olan *Epiktetos* (55–135), *Marcus Aurelius* (121–180) ve *Sextus Empricus* (160–210) gibi filozoflar da aynı şekilde bu düşünce yapısına benzer görüşlerde bulunmuşlardır.⁶⁶

Helenistik dönemin ardından Batı'da kötülük probleminin tartışıldığı bir diğer dönem olan geç Antik çağ'da ise kötülük problemi, Hristiyanlığın gelmesiyle beraber çok daha sistematik bir şekilde ele alınmıştır. Bu dönemde Lugdunum şehrinin piskoposu, Kilise Babası olarak da anılan Irenaeus (130 – 202) dile getirmiş olduğu teodise ile tarihte adından söz ettirmiştir.

Diğer Kilise Babalarından farklı olarak Helenistik dönemin etkilerinin de görüldüğü Irenaeus, teodisesini yaratma konusunu üzerine kurar. Irenaeus'un yaratma teorisine göre Tanrı'nın insana şekil vermesi iki aşamadan meydana gelir. Bu aşamalardan ilki Tanrı'nın imgesi aşamasıyken ikincisi ise henüz devam etmekte olan Tanrı'nın benzerliğini gösteren aşamadır. Düşünre göre Tanrı, insanı mükemmellikten uzak bir biçimde yaratmış olsa da insana mükemmel olma kabiliyetine dair bir potansiyel atfetmiştir. İnsanın bu potansiyele ulaşabilmesi için akıl yürütme, anlama, yorumlama gibi aşamalardan geçerek ahlakî ve bilge biri haline dönüşmesi gerekir. İnsanın yüce iyilikleri kazanabilmesi için de kötülüklerle yüzleşmesi, yani ruhunu güçlendirmesi gerektiğinden Tanrı ile insan arasında bilişsel bir mesafe bulunmaktadır.⁶⁷ Irenaeus *Adversus Haereses* isimli eserinde, “Tanrı tarafından insana

⁶⁴ Plutarchus, *De Stoicorum Repugnantiis*, s. 133.

⁶⁵ Lucius Annaeus Seneca, *Letters from a Stoic*, ed. Robin Campbell, Penguin Books, Londra 1969, s. 219.

⁶⁶ Stoacı düşünürlerin genel felsefe anlayışları ve kötülük kavramına ilişkin sundukları görüşler adına daha fazla bilgi için bk. John Sellars, *Stoicism*, University of California Press, Los Angeles 2006.

⁶⁷ Rafiz Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, İz Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 94.

iyi ile kötüyü ayırt etme gücü bahşedilmiştir. Böylece bir zorlama olmadan kendi iradesiyle Tanrı'nın gücünü bilen insan kötülüklerden kaçınabilir. Tanrı bu kötülükleri yaratmış olsa da insan bu kötülüklerle güçlenir.” diyerek teodise anlayışını özetlemiştir.⁶⁸

Kilise babaları ile çağdaş olan Yeni Platonculuğun kurucusu, Pagan düşünür Plotinos (204- 270) da kötülük problemi üzerine düşünceleri hem dönemindeki hem de kendinden sonraki düşünürleri etkilemiştir. Tanrı anlayışı felsefesinin temel direğini oluşturan Plotinos Tanrı'yı hiçbir isim O'na uygun olmayacağından ancak mutlaka bir isim verilmesi gerektiğinden dolayı “Bir” olarak adlandırmanın doğru olduğunu düşünmüştür.⁶⁹ Plotinos düşüncesinde varlıkların başlangıcı olan Bir yani Tanrı, iyilik ile özdeşir ve tüm iyiliklerin kaynağıdır. Tüm iyiliklerin kaynağı olan Bir'e mahsus olan en önemli özellik ise türetme gücüne (sudûr) sahip olmasıdır. Plotinos'un kötülük düşüncesi onun sudûr kuramıyla doğrudan doğruya ilişki içerisinde.

Plotinos düşüncesinde tüm varlıklar Bir'den türer yani sudûr eder. Tanrı'dan ilk olarak Nous yani akılsal ilke tüerken, Bir'den taştıktan sonra tekrar Bir'e döner ve Bir'i temaşa eder. Bu temaşa sonucunda ise Ruh ortaya çıkar. Aynı yöntemle Ruh da Nous ile temaşa ederek taşar ve sonucunda madde ortaya çıkar. Madde ise Plotinos'un varlık basamakları hiyerarşisinde en aşağı tabakayı oluşturur yani Bir'den en uzakta olandır. Bu yüzden de Plotinos'a göre Bir'den yani iyilikten en uzakta olduğu için kötülük buradadır.⁷⁰ Yani sudûr sonucunda evrendeki kötülükler maddeden gelmektedir.

Madde'nin iyinin yoksunluğu ve evrendeki kötülüğün sebebi olarak gören Plotinos'a göre duyuşal dünya da maddeden ötürü kötüdür. Bir başka deyişle Plotinos kötülüğü maddeden gelen öğelerin Ruh ile birleşmesi olarak görür. Her ne kadar ruh iyi ve güzel olsa da bu güzelliği bir çamur yani kötülük kapladığı için o çamurdan kendisini temizlemelidir. Yani ruh, kendisini özüne yabancı kılan bu duyular dünyasından kurtulması gerekir.⁷¹ Platon'a benzer bir şekilde kötülüğün Tanrı'dan gelmediğini savunan Plotinos'un özgün bir Tanrı anlayışı ile kötülüğü temellendirmiş olduğu görülmektedir. Bu bilgiler dışında Plotinos'un kötülüğe ilişkin düşünceleri çalışmanın ana düşünürleri olan Origenes ve İbn Sina'nın ikisini birden doğrudan etkilediğinden dolayı, filozofun düşünceleri yer yer sonraki bölümlerde de aktarılacaktır.

⁶⁸ Iranaeus'un bu fikirleri, özellikle 20. yüzyılın önemli Hristiyan teologlarından John Hick'in teodise anlayışını geliştirmesi açısından düşünce tarihi için oldukça önemli bir yer tutar. Kişilik geliştirme (soul-making) teodisesi olarak adlandırılan bu teodise denemesi, Iranaeus'un fikirlerinin daha sistematik bir hâle getirilmiş şeklidir. John Hick ve teodise denemesine dair daha fazla bilgi için bk. John Hick, *Evil and the God of Love*, The Macmillan Press LTD, Londra 1985.

⁶⁹ Plotinus, *Plotini opera omnia*, Oxonii E. Typographeo academico, Toronto 1835, s. 288.

⁷⁰ William Ralph Inge, *The Philosophy of Plotinus*, Longmans, Green and Co., Harlow 1917, s. 27.

⁷¹ Plotinus, *Plotini opera omnia*, s. 47

Yoğun bir kültürel karışımın olduğu, Hristiyan düşüncesinin de yaygın olarak yaşandığı İskenderiye'deki bilginler de kötülük problemi konusunda pek çok düşünce dile getirmişlerdir. Bu düşünürlerden biri de Origenes'in hocalarından İskenderiyeli Titus Flavius Klemens (150–219) olmuştur. Dünya'nın iyi olduğunu, Tanrı'nın iyiliğini ve inayetini anlamak zor olduğundan, insanların kötülüğe bakış açılarının yanlış olduğunu belirten Klemens, iki farklı teodise geliştirmiştir.⁷²

Daha çok Eski Yunan felsefesi geleneğinin bir yansıması olan teodise denemesinde Klemens, yalnızca Tanrı'nın mükemmel şekilde iyi olabileceğini, bu yüzden de tüm yaratılanların kusurlu olması gerektiğini, bunun neticesinde de canlı varlıkların kötülüğe yatkın olarak dünyaya geldiklerini savunur. Düşünürü göre, Tanrı varlıkları her daim iyi olsunlar diye yaratabilme kabiliyetine sahip olsa da, onların bütünlüğüne saygı duyarak özgür irade vermiş ve bu da onların kötülük yapmaya eğilimli olmasına yol açmıştır.⁷³ Bu teodise daha önce de diğer filozoflar tarafından yapıldığı görülmüş tipik bir özgür irade savunmasıdır.

Klemens'in ortaya koyduğu diğer teodise ise kötülüğün iyinin yoksunluğu olduğu görüşüdür. Bu görüş de Yunan felsefesi arka planıyla ortaya koymuş olduğu sonuçlara benzerdir. Klemens'in düşüncelerine göre, Tanrı her şeyi yaratırken, kötülüğü yaratmayabilirdi ancak o zaman iyiyi anlamak mümkün olmazdı. İşte bu yüzden de Klemens, Tanrı'nın evrende zıtlığın oluşumunu sağlayarak kötüyü yarattığını ve böylece iyiyi anlamamızı sağladığını düşünmektedir.⁷⁴ Bu görüşler her ne kadar Klemens'in Eski Yunan düşüncesinden fazlasıyla etkilendiğini gösterse de, düşünür aynı zamanda Yakın Doğu, Yahudi ve Hristiyan düşüncelerinin sentezlemek suretiyle kötülük üzerine özgün fikirler ortaya koymuştur. Zikredilen bu düşünceler büyük oranda kendisinin öğrencisi ve bu çalışmanın ana düşünürlerinden olan Origenes ile büyük açıdan benzerlik gösterdiğinden, bu görüşlere dolaylı da olsa çalışmanın ikinci bölümünde yer verilecektir.

1.2.2. İbn Sina Öncesi İslam Düşüncesinde Kötülük Anlayışı

İslam düşüncesi tarihinde Yaratıcı'nın dünyada kötülüğe neden izin verdiği, kötülüğün nasıl anlaşılması gerektiği ve bu sorunun çözümü yani “adl-i ilâhî” meselesi üzerine yapılan tartışmalar genelde kelâmî ve felsefî olmak üzere iki farklı koldan sürdürülmüştür. Kelâmın doğuşuyla beraber kötülük meselesini teizm karşıtı bir probleme dönüştüğü için, Dehriyye ve Seneviyye gibi ekollere karşı mütekellimler konuyla ilgili olarak düşünceler üretmiş ve teizm

⁷² Kelly, *The Problem of Evil in the Western Tradition*, s. 133.

⁷³ Clement of Alexandria, *Stromateis*, çev. John Ferguson, Catholic University of America Press Washington 1992, 2.98.3-4.

⁷⁴ Peter Kravites, *Evil, Freedom, and the Road to Perfection in Clement of Alexandria*, Brill Publication, Aylesbury 1999, s. 24.

adına savunmalar yapmışlardır. Aynı şekilde İslam filozofları da kötülüğün neliği ve kaynağı ile ilgili sorunları değerlendirerek farklı çözüm arayışına girmişlerdir. Çalışmanın bu bölümünde İbn Sina'nın kötülük problemi hakkındaki düşüncelerinin oluşumunda etkisi olan düşünceler genel çerçeve içerisinde verilecektir.

Kötülük problemi hakkında kelâmî ekollerin bu soruna ilişkin yoğun tartışmalar yaptıkları ve bunun neticesinde de kendi düşüncelerine uygun olacak şekilde anlamlar yükledikleri görülebilir. Özellikle Mu'tezile, Eş'arîyye ve Mâturîdiyye mezheplerinin aktardığı görüşler üzerinden İslam kelâmında kötülük anlayışının nasıl şekillendiğini genel çerçeve içinde çizmek mümkündür. Bu üç itikadî mezhebin kötülük üzerine düşünceleri oldukça kapsamlı olsa da çalışmanın maksadını aşmamak adına, onların görüşleri özet niteliğinde sunulacaktır.

İslam düşüncesinde her zaman akılcılığı vurgulamış olan Mu'tezile alimleri açısından kötülüğü daha iyi anlayabilmek adına iyi ve kötünün tanımlanması oldukça önemlidir. Mu'tezile, özellikle iyiliğin ve kötülüğün göreceli bir biçimde tanımlanarak sorunlara yol açma problemini kaldırabilmek adına hayır ve şer kavramları ile güzel ve çirkin kavramlarını birbirinden ayırarak, iyi ve kötü kavramlarını güzel ve çirkin kavramlarıyla bir tanımlamışlardır. Özellikle Kadı Abdülcebbar'ın (935-1025) iyilik ve kötülük üzerine yaptığı tanım Mu'tezile'nin bu husustaki görüşlerinin özetini oluşturur. “İyi ya da güzel olan faydalıyken, Tanrı'nın teklif yurdundaki tüm fiillerinin durumu da budur; kötü ise çirkin olan yani zararlı olandır. Tanrı çirkin olan kötüyü işlemez.”⁷⁵ Bu tanımla birlikte görülecek olan şey, iyinin faydayla, kötünün ise zararla eş tutulmasıdır. Ayrıca Mutezilîlere göre, iyinin ve kötünün fiile, faydanın ve zararın dış faktörlere bağlı olmasının aksine güzellik ve çirkinlik bizzat kendi özlerinde bulunan niteliklerdir. Başka bir deyişle, bir fiil, kendisinde bulunmakta olan bazı özellikleri nedeniyle de güzel veya çirkin olarak nitelenebilir.⁷⁶

Haksız yere adam öldürme fiili bu konu üzerine değerlendirme yapılırken kullanılan bir örnektir. Ontolojik anlamda farklı sebeplerle adam öldürmekten farkı olmayan bu fiil başkasının hayatına son verme anlamı taşımaktadır. Haksız yere adam öldürmeyi çirkin ile savaş esnasında vatan için düşmanı öldürmenin iyi olmasını gerekli kılan aslında bu fiillerin ontolojik anlamları üzerine eklenmiş niteliklerdir. Yani adam öldürme fiilinin kötü/kubh

⁷⁵ Kadı Abdülcebbar, *el-Muhtasar fî usulî'd-dîn*, nşr. Muhammed Ammara, Kâhire 1971, s. 211; Metin Özdemir, “Kötülük Problemine Felsefi ve Kelâmî Açidan Mukayeseli Bir Yaklaşım”, *İslâmî Araştırmalar*, 27 (2016), s. 236.

⁷⁶ Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan Yayınları, İstanbul 2001, s. 54.

olarak değerlendirilmesini gerektiren durum haksız yere öldürme yani zulüm olmasındandır. Mutezililere göre bu durum, fiilin çirkin yönü (vechu'l-kubh) olarak adlandırılır.⁷⁷

Genel anlamda Mu'tezile'ye göre akıl, fiilin çirkin yani kötü olduğunun bilinebilmesi adına şartları sağlamak için gereken tüm bu süreçte yetkin olduğundan dolayı hem iyiyi hem kötüyü tespit eder. Ayrıca akıl, Mu'tezile'nin beş prensibinden biri olan iyinin kaçınılması ve kötünden sakınılmasını gerekli kılabilmekle yetisine sahiptir.

Mu'tezile alimlerine göre iyi ve kötünün kavramsal boyutunun bu şekilde işlendiği görüldükten sonra onların kötülük problemine doğrudan bakış açısına dair bilgiler verilebilir. Mu'tezile alimlerinin kötülük problemine dair görüşleri doğal kötülüklerin ilahî takdir içerisinde yer almasının nedeni ile ahlaki kötülüklerin neden var olduğu üzerine temellenmiştir.

Mu'tezile'ye göre Tanrı hiçbir fiili zulüm olsun diye gerçekleştirmeyeceğinden dolayı kötülükleri, Tanrı ile bir tutmanın mantıksız olduğunu, çünkü Tanrı'nın tüm fiillerinin güzel olduğunu belirtir. Aynı zamanda Mutezili alimlere göre Tanrı, tüm fiillerini yalnızca bir faydayı sağlamak ya da zararı silmek için hak edilmiş bir ceza şeklinde verir.⁷⁸ Ancak yalnızca doğal felaketlerin ya da acıların O'na eş tutulmayacağını söylemek büyük bir genelleme olur. Çünkü Mu'tezile sadece ilâhî fiillerle ilişkili olduğu zaman bunların kötülük olarak değerlendirilemeyeceğini söylemektedir.⁷⁹

Doğal kötülükler için Mu'tezile düşünürleri, Tanrı'nın her zaman en iyi ve en güzel olanı yarattığını, kötü ve çirkin olarak hiçbir şeyi yaratmayacağı görüşüne uygun olarak bir çözüm ortaya koymaya çalışmışlar ve görünürde kötü olarak kabul gören felaketlere karşı olarak da ilahî hikmet kavramını ortaya atmışlardır. Mutezililer, “*Eğer Allah dileseydi sizi tek bir ümmet yapardı.*⁸⁰” mealindeki ayete uygun olacak şekilde, Tanrı'nın dilediğinde bütün insanları mutluluğa sevk edebileceğini, fakat ilahî hikmetin bunu gerektirmediğini dile getirmişlerdir. İnsanlara göre kötü olarak görünen şeyler ya da olaylar, ilahî hikmet açısından bakıldığında birer iyilik olarak görünür. Bu görüşlerle Mu'tezile alimleri bir açıdan doğal kötülükler için Tanrı'nın hiçbir şekilde kötü ve çirkin yaratmayacağını, O'nun her zaman iyi ve güzel olana yöneldiği şeklinde adalet anlayışına uygun bir biçimde bir çözüm yolu üretmeye çalışmışlardır.⁸¹

⁷⁷ Özdemir, “Kötülük Problemine Felsefi ve Kelâmî Açıdan Mukayeseli Bir Yaklaşım”, s. 237.

⁷⁸ Kadı Abdülcebbar, *el-Muhtasar*, s. 278 ; Özdemir, “Kötülük Problemine Felsefi ve Kelâmî Açıdan Mukayeseli Bir Yaklaşım”, s. 244.

⁷⁹ Rafiz Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Günümüz Açısından Teodise*, (yayınlanmamış doktora tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006, s. 171.

⁸⁰ el-Maide, 5/48.

⁸¹ Özdemir, “Kötülük Problemine Felsefi ve Kelâmî Açıdan Mukayeseli Bir Yaklaşım”, s. 244.

Mu'tezile, ilahî adalet açısından yaptığı değerlendirmeleri ile doğal kötülükleri temellendirmeye çalışmıştır. İlahî fiillerin insanların çıkarlarını gözetmesi, daha iyi olanı yani aslahı tercih etmesi ve güzellikleri insanların menfaatlerine göre düzenlemesi bu görüşlerin en temelini oluşturur.⁸²

Kadı Abdulcebbar'ın kötülüğün kökenine dair ayırım yaparken bazı kötülüklerin Tanrı'dan olduğuna, bazı kötülüklerin ise insandan kaynaklandığını söylediği daha önceki paragrafta belirtilmişti. İnsandan kaynaklanan yani ahlaki olan kötülükler için Mu'tezile, adalet prensibine uygun çıkarımlarda bulunur. Mutezilî alimler için akıl, iyi ve kötünün ne olacağını anlayabilecek yetkinliktedir. Akıl, iyinin ve kötünün ne olduğunu tespit ederken, din de bu konuyu teyit ederek akla yardımcı olma işlevindedir. Mu'tezile'ye göre iyilik ve kötülük, nesnelere dışarıdan eklenen nitelikler değil, kendi içinde var olan zati özelliklerdir. Akıl da bu nitelikleri tespit edebilecek nitelikte olduğundan dolayı, fiillerin kötülüğüne dair çıkarımlar yaparak, ahlakî olarak insanı daha iyiye ulaştırabilir.⁸³ Bu anlamda görüldüğü üzere Mu'tezile doğal kötülükler için ilahi hikmeti, ahlaki kötülükler için de aklın gücünü ortaya koyarak, kötülük problemi için belli başlı çözümler bulmayı denemişlerdir.

Bir diğer önemli İslam itikadî mezhebi Eş'arîyye ise kötülük hakkında düşünceleri ile büyük ölçüde Mu'tezile'den ayrılır. Eş'arîler dinî ve ahlakî anlamda iyi ile kötü konusunda tamamen farklı fikirleri savunur. Onlara göre ilahî irade sınırlandırılmayacağı için iyi ve kötünün başka bir ölçüt tarafından belirlenmesi gerekir. Onlara göre iyi ve kötü tanımı şu şekildedir: “*Dünyada övgüyü, ahirette ise sevabı getiren iyiye, dünyada yergiyi ve ahirette ise cezayı getiren kötüdür.*”⁸⁴ Buradan da anlaşılabileceği gibi Eş'arîlere göre Tanrı'nın iyiliği de kötülüğü de yarattığı bir gerçektir. O'nun yarattığı bu kötülükler maddeden gelir. Yani çirkin ve zararlı olan tüm cisimler onlar için kötüdür.⁸⁵

Ancak temelde Mu'tezile'nin tersine ilahi iradenin sınırlandırılması çekincesiyle aklı daha arka plana atan, daha literal bir şekilde olayları yorumlayan Eş'arîyye mezhebi için beşerî düzeyde kötülük problemine dair bir çözüm arayışından yani teodiseden bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Bunun nedeni Eş'arîler'in en başından itibaren zaten her türlü kötülüğün Tanrı'dan geldiğine inandıklarından, bu tür kötülüklerin neden ve nasıl geldiğini sorgulamak da anlamını yitirmektedir. Zira onlara göre zaten yaratıcı bazı insanları

⁸² Salah-aslah teorisi, Mu'tezile'nin kötülüğü açıklarken kullanmış olduğu bir teoridir. Tanrı'nın iyi olanı istemesi ve hayrı dilemesi olarak özetlenebilecek salah-aslah teorisi konunun kapsamını aşacağından dolayı bu bölümde açıklanmamıştır. Salah-aslah teorisine dair daha fazla bilgi için bk. Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan Yayınları, İstanbul 2001.

⁸³ Özdemir, “Kötülük Problemine Felsefî ve Kelâmî Açından Mukayeseli Bir Yaklaşım”, s. 248.

⁸⁴ Özdemir, “Kötülük Problemine Felsefî ve Kelâmî Açından Mukayeseli Bir Yaklaşım”, s. 237.

⁸⁵ Ebu-l Hasan el-Eş'arî, *Dinin İnanç İlkeleri: el-İbane an Usuli-d Diyane*, Çev. ve Ed. Mustafa Çevik, İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 2005, s. 70.

cehenneme göndermek için yani kötü yaratırken, bazı insanları ise cennete göndermek için yani iyi olarak yaratmıştır. Bu durum hiçbir şekilde değişmeyeceği için Eş'arî anlayışında teodiseden bahsedilemez.⁸⁶

Mâtürîdî mezhebine gelindiğinde onların kötülüğe ilişkin görüşlerinin özeti büyük ölçüde Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin (855–944) *Kitabü-t Tevhid* isimli eseri aracılığıyla edilebilir. Mâtürîdîlik kötülüğü daha çok Tanrısal hikmet çerçevesinde ele almış ve Mu'tezile'nin salah–aslah teorisini eleştirmiştir. Onlara göre Tanrı'nın insanlara özgür irade vererek, belli durumlar karşısında seçim yapabilme özgürlüğü verdiğini ve bu bağlamda iyiliği de kötülüğü de Tanrı'nın yarattığını dile getirmişlerdir.⁸⁷

Mâtürîdî sisteminde cevr ve sefeh yani zulüm ve cehalet çirkini nitelerken adl ise güzel olandır. Mâtürîdî, Tanrı'yı cevr ve sefeh ile eşit saymanın mümkün olmadığını, akli gerekçelere dayandırarak açıklar. Tanrı, iyilik ve cömertlik gibi özelliklerle nitelendirilse de cömertlik, iyilik, affedicilik ve lütfkarlıkla nitelendirilmiştir. Aynı şekilde zulüm ve cehaletin Tanrı'nın kendisine yüklenilmesi, Tanrı'nın kendi sıfatlarının geçersiz olması durumunu ortaya çıkaracağından mantıken Yaratıcı'nın böylesi niteliklerden uzak olması daha makul bir durumdur.⁸⁸ Mâtürîdî'ye göre, Tanrı'nın kötülüğü yaratma fikrinin ikinci imkansızlığı ise zulüm ve cehalet gibi fiillerin işlenmesinin gerekçeli nedeninin ihtiyaç ve bilgisizlikten doğmasını gösterir. Çünkü Tanrı'nın bu özelliklerden uzak olduğu daha önceleri pek çok defa kanıtlandığından, O'nun bilgisizlik veya cehalet ile vasıflandırılması tutarlı olamaz.⁸⁹ Mâtürîdî'nin kötülüğün göreceliğine ilişkin tüm ifadeleri yani kötülüğü Tanrı'nın yaratmış olduğu fikri, ilk bakışta genel görüşleriyle çelişkili gibi dursa da burada bahsedilen yaratmanın nitelikleriyle yaratmayla ilgili değil, fiilin zatını yaratmayla ilişkili olduğu bilinmelidir.

Mâtürîdî doğal kötülükler meselesini ise kendi eserinde, “*Zararlı Nesneleri Yaratmanın Hikmeti*” başlığı altında ele almıştır. Tanrı'nın yaptığı tüm fiiller, yarattığı her şey ezeli hikmetine uygun şekilde olduğundan dolayı evrendeki her şey mükemmel ve kusursuz bir şekildedir. Yaşanan doğal felaketler dahi bu kategori altında görülmelidir. Mâtürîdî bu değerlendirmeyi hikmetin bir delili olarak görür. Ona göre varlıkların ya da olayların zararları ve faydaları bakımından farklı bir şekilde olmaları, bir açıdan onların her şeyi bir hikmete göre yaratan, her şeyi bilen kudretli bir planlayıcısı olduğunu göstermektedir.⁹⁰

⁸⁶ Rafiz Manafov, “Meşşâî Felsefe ve Kelam Düşüncesinde ‘Adl-ı İlâhî’ (Teodise) Meselesi” *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (2009), s. 117.

⁸⁷ Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbü-t Tevhid*, Çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, Ankara 2002, s.277.

⁸⁸ Mâtürîdî, *Kitabü-t Tevhid*, s. 279

⁸⁹ Manafov, “Meşşâî Felsefe ve Kelam Düşüncesinde ‘Adl-ı İlâhî’ (Teodise) Meselesi” s. 119.

⁹⁰ Mâtürîdî, *Kitübü't-tevhid*, s. 137.

Başka bir açıdan bakıldığında, Mâtürîdî, Tanrı'nın tüm insanlara iyi ve kötüyü ayırt edebilecek bir akıl gücü verdiğini düşündüğü söylenebilir. İnsan aklı iradesiyle, kötü davranışı çirkin, iyi davranışı ise güzel olarak tayin edebilecek kapasiteye sahip bir nitelikte olup, güzel olanı çirkin olana tercih edebilecek konumda yaratılmıştır.⁹¹

Bu söylemlerden Mâtürîdî'nin sonuçlara bakarak iyi ve kötüyü değerlendirdiği görülmektedir. En temel ifadeyle, ona göre faydalı olan iyiyken, zararlı olan kötü olarak değerlendirilmelidir. Doğal kötülük için bu zararlı unsurların bir açıdan evrende var olması Tanrı'nın yüceliğinin ve gücünün kavranılması için var olmaktadır açıklaması getiren Mâtürîdiyye, Tanrı'nın buyruklarına aykırı olarak yapılan şeylerin ise insanın kararları ve kararları sonucunda ortaya çıkan eylem ile ilişkilendirirler. Ahlakî kötülüğe çözüm olarak da Tanrı'nın buyruklarına uyum sağlamayı önermişlerdir.

İslam felsefesine gelindiğinde ise İbn Sina öncesi kötülük problemiyle ilgilenen düşünür sayısı çok olmasa da özellikle İhvan-ı Safâ topluluğunun ve Meşşâî felsefe geleneğinden gelen Fârâbî'nin düşünceleri literatürde kendine yer edinmiştir. Bu düşünceler içinde özellikle Yeni Platonculuk ve Pythagorascılık olmak üzere Eski Yunan düşüncesinden etkileri de görmek mümkündür.

İslam felsefesi içinde dinî-felsefî bir topluluk olarak ayrı bir konumda bulunan İhvan-ı Safa, kötülük konusunda dönemin pek çok felsefî ve dinî düşünceleri birleştirerek farklı açıklamalar yapmıştır. Kötülüğe karşı optimist bir tavır takınan bu topluluğun konuya ilişkin en temel görüşü, evrende asıl olanın hayır olduğu, kötünün ise geçici bir durumla evrende var olduğudur. Kötülüklerin geçici olarak var olmasının asıl sebebi ise iyiliği tamamlamak zorunda olmasından gelmektedir. Yani Tanrı, kötülüğü iyiliği tamamlasın diye yaratmıştır ve kötülüğün aslının olması da beklenemez.⁹²

İhvan-ı Safa risalelerinde evrende şahit olduğumuz tüm kötülüklerin Tanrı'nın inayetine göre olduğu, bu inayetin Tanrı-âlem ilişkisi içinde hikmetin tam bir biçimde kavranmasıyla ortaya çıktığı belirtilmektedir.⁹³ Belirli bir hikmete ve amaca göre yaratılmış olan bu evrenin de dolayısıyla ahenkli bir şekilde yaratıldığı sonucu çıkartılarak, kötülüğün aslında Tanrı tarafından yalnızca düzenin mükemmelliğini tamamlamak ve iyinin daha anlamlı bir hâle gelmesini sağlamak için mümkün kılınmış olmasına varılabilir.

Ayrıca İhvan-ı Safa'ya göre insanların kötüyü görmesini sağlayan şeylerin başında varlıkları ve olayları bir bütün olarak kavramak yerine tek tek parçalar hâlinde incelemesi gelir. Dünyada suçsuz kimselerin acı çekmesi, iyi kimselerin kötülük görmesi ya da doğal

⁹¹ Mâtürîdî, *Kitübü't-tevhid*, s. 157.

⁹² *İhvan-ı Safa Risaleleri 3*, çev. Abdullah Kahraman, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2016, s. 12.

⁹³ *İhvan-ı Safa Risaleleri 4*, çev. Abdullah Kahraman, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2016, s. 205.

felaketlerin insanların başına gelmesi gibi olaylar evrenin küllî düzeni içinde düşünülmeyp, her biri ayrı ayrı değerlendirildiği takdirde insanlar da şüphe ve kötümserlik duyguları uyanır.⁹⁴ Örneğin canlılar âleminde mücadeleyle, yaşama savaşı ile doğan meselelere bakıldığında bunlar kötülük gibi görülse de, bu tür olaylar türlerin varlığını devam etmesine yardım ettiğinden dolayı iyiliktir.⁹⁵ Bu yüzden de İhvan-ı Safa'nın olayları bütüncül bir yaklaşımla ele almanın evrendeki kötülöklere karşı bakış açısını değıştireceğini ve ilahî hikmet ile inayetin daha iyi anlaşılmasını sağlayacağını düşündüğü görülür. İhvan-ı Safa'nın bu yaklaşımları temelde Ehl-i sünnet'in "hayrın da şerrin de Allah'tan geldiğı" düşüncesine ve kötölük konusundaki meselenin Tanrı'nın hikmetine bırakmanın daha doğru olduğı inancına yakın olduğı görölebilir.⁹⁶

İhvan-ı Safa topluluğı dışında İslam felsefesinde İbn Sina öncesi düşünürlerden kötölük problemini detaylı ve sistemli bir biçimde inceleyen en önemli düşünürün Fârâbî olduğı görölmektedir. İslam felsefesinde terminoloji ve metot açısından birçok temellendirme yapmış olan, muallim-i sâni unvanına sahip Fârâbî'nin İslam felsefesinde kötölük ve kötölük problemi üzerine ilk sistem kuran düşünür olması da şaşırtıcı değildir. Metafiziziğinin temelini oluşturan sudûr teorisinin zeminini kurarken çeşitli eserlerinde iyi ve kötü kavramlarına değinen Fârâbî'nin *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, *Tahsîlu's-Sa'ade*, *Kitâbu Ârâ'i ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, *Fusûlü'l-medeni*, *Tenbih alâ sebîli's-sa'ade* gibi çeşitli eserleri incelendiğinde, kendisinin kötölük problemine ait fikirleri çıkartılarak genel bir izlenime ulaşmak mümkündür. Fârâbî'nin metafizik sisteminde iyi ve kötüye ait izleri ararken üç çeşit alana, farklı düzeylere göz atmak gerekir. Bunlar ise Ay üstü âlemde kötölük, göksel kürelerde kötölük ve iradî kötölüktür.

Fârâbî'nin kötölük problemi hakkında düşüncelerinin anlaşılabilmesi için kendisinin metafizik sistemine göz atmak gerekir. Bu sistemde bütün mevcutun İlk'ten taşıdığı görülür. Cisimlerle arazların varlığını oluşturan ilkeler altı sınıftır ve bunların da belli başlı altı aşaması vardır. İlk aşamada İlk Sebep bulunurken, ikinci aşamada ikinci derecede sebepler, üçüncü aşamada ise madde bulunmaktadır. Geri kalan aşamalar ise nefis, sûret ve maddedir.⁹⁷ Cisimler ise altı cinse ayrılır. Semavî cisim yani gök cismi, düşünen canlı yani insan, düşünmeyen canlı, bitkiler, madenler ve dört unsur bu alt cinsin tamamıdır. Bu tüm cinsleri oluşturan bütün de âlem'dir⁹⁸. Bu katmanlara bakış atıldığında semavî cisimlerin üstünde

⁹⁴ Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2013, s. 98.

⁹⁵ *İhvan-ı Safa Risaleleri* 3, s. 476.

⁹⁶ Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 99.

⁹⁷ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, nşr. Fevzi en-Neccar, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1993, s. 35

⁹⁸ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 36.

kalan kısım Ay üstü âlem olarak adlandırılır. En genel ifadeyle, Fârâbî'ye göre Ay üstü âlemde kötülük hiçbir şekilde mevcut değildir ve evrende hiçbir şekilde bulunmaz.⁹⁹ Bu bakış açısıyla kötülüğün varlığının insanın iradesinin dışında asla mümkün olmayacağı söylenebilir. Hatta evrendeki her şey iyiliktir. Sudûr teorisi referans alındığında taşmanın kaynağı adil ve cömert olan İlk Sebepe olduğu için ve bu yüzden varlıkların kendi aralarında birbirinden bağımsız düşünülemeyeceğinden iyilik aşağı katmanlara da İlk Sebepe vasıtasıyla geçer. İlk Varlık'ta yani Tanrı'da kötülük olamayacağından aşağı katmanlardaki varlıklarda da aslî kötülük olması mümkün değildir. Yani iyilik diğer varlıklara da iyi olarak yansımaktadır.¹⁰⁰ Kötülük ise iki çeşittir: İlki mutluluğun (sa'âde) zıddı olan bedbahtlık (eş-şekâ'), ikincisi ise kendisiyle bedbahtlığa ulaşan her şeydir. Bedbahtlık kötülük olarak değerlendirilir, çünkü onun ötesinde onu kullanarak ulaşılabilecek daha büyük bir kötülük bulunamaz. Onun altındaki kötülük ise bedbahtlığa ulaştıran iradeli eylemlerdir. Bu iki kötülüğün zıddı da iki iyiliktir. Bunlardan biri mutluluğun kendisiyken ikincisi ise mutluluğun elde edilmesinde yararlı olan şeylerdir. Bu iki kötülük iradidir ve ikisinin zıddı olan iyilik de böyledir.¹⁰¹

Âlemlerdeki iyiliğin İlk Sebepe olduğunu vurguladıktan sonra Fârâbî, her şeyin ona bağlı olduğunu, bağlılık zincirinin sonuna kadar devam ettiği, İlk Sebepe'in liyâkatı ve adaleti meydana getirdiğini belirtir.¹⁰² Fârâbî, *Kitâbu Ârâ'i ehli'l-medîneti'l-fâzıla* isimli eserinde bazı kişilerin varlığın iyi ve yokluğun kötü olduğunu zannettiklerini belirtir. Onların kendilerince hayâlî varlıklar şekillendirdiklerini ve son noktada onların iyi olduklarını kabul ettiklerini açıklar. Fârâbî'nin bir başka eleştirdiği kesim ise zevklerin iyi, acıların kötü olduğunu düşünen kesimdir. Filozof, bu kesimlerin hepsinin yanıldığını ve varlığın liyâkatıyla birlikte olduğunda iyi olduğunu ve yokluğun liyâkattan yoksun olduğunda kötü olduğunu düşünür. Yani liyâkatı bulunmaksızın var olan ve var olmayan tüm şeyler kötüdür. En önemlisi bu şeylerden hiçbirisi, Ay üstü âlemde bulunamaz, çünkü ruhani âlemlerde hiçbir şey liyâkata zıt olmaz. Mümkün olan tabîi liyâkatlar şekil ya da maddededir. Her şey uygun olduğuna, en yüksek, en aşağı ya da orta derecede yaraşır. O hâlde iyi, iki tür olarak görülebilir. Birincisi, kötülüğün asla kendisinin zıddı olamadığı, ikincisi ise kötülüklerin, kendisinin zıddı olduğu türdür. Bunun gibi, başlangıcı iradeye sahip olan bir eylem olan her tabîi şey bazen iyi bazen ise kötü olur.¹⁰³ Özet olarak, Fârâbî'nin anlayışında Ay üstü âlemde kötülüğün varlığının hakikat anlamında mevcut olamayacağı, kötülüğün bu düzeyde aslî olmadığını düşündüğü görülür.

⁹⁹ Fârâbî, *Füsulü'l-medenî*, çev. Hanifi Özcan, İfav Yayınları, İstanbul 2005, s. 69.

¹⁰⁰ Fârâbî, *Füsulü'l-medenî*, s. 105.

¹⁰¹ Fârâbî, *Füsulü'l-medenî*, s. 69.

¹⁰² Fârâbî, *Füsulü'l-medenî*, s. 70.

¹⁰³ Fârâbî, *Füsulü'l-medenî*, s. 71.

Fârâbî felsefesinde kötülüğün üç âlemde egemenliği yoktur: Maddeden bağımsız olan Ay üstü âlemde, bozulmaz olan göksel kürelerde ve iradeden bağımsız olan maddi mevcudiyetlerde.¹⁰⁴ İkinci sıradaki göksel kürelerde de Ay üstü âlemde olduğu gibi kötülük yoktur, çünkü Ay üstü âlemde taştan iyilik bütünüyle göksel küreleri de kapsar. İlk'in zıddının olmaması gibi göksel kürelerde de zıtlık yoktur. Fârâbî'nin bu görüşünü farklı açıdan temellendirmek için zıtlık hakkındaki görüşlerine bakılmalıdır.

Fârâbî'ye göre zıt bir şeyin karşıtıdır ancak her karşıt bir şeyin zıddı değildir. Aynı şekilde her var olanın da zıddı olduğu söylenemez. Zıtlık, bir şeyin tersi olan, bir şeyin birlikte olduğu şeyi yok etmesi, birinin olduğu yerde diğerkinin olmaması durumudur.¹⁰⁵ Bu tanıma bakıldığında İlk'in zıddının olmasının düşünülmemeyeceği daha açık ortaya çıkacaktır. Aynı şekilde İlk dışında başka zıddı olmayan mevcudiyetler de bulunur. Bunlar, Faal Akıl da dahil olmak üzere on akıl¹⁰⁶ ve semavî cisimlerdir.¹⁰⁷

Yoksunluk ya da yokluk ('adem) Fârâbî için belirli şeylere özgü kusurların biçimidir, Bir şeyin var olması için belirli şartlara ihtiyaç duymak da kusurluluktur. Benzer bir şekilde bunun tersi olan her şey kusurludur, çünkü var olmak için tersi olan durumun da var olması gerekir. Yoksunluğu olmayan şeyin bu yüzden tersi de olmaz ve varoluşu için kendine has bir şeye ihtiyaç duymayan şeyin tam tersi yoktur. Hiçbir zıtlık taşımayan Tanrı'nın mülk edinme veya bulunma yükümlülüğü bulunmamaktadır ve varoluşun kendisine ait herhangi bir şeye ihtiyacı yoktur.¹⁰⁸ Fârâbî düşüncesinde zıtlığı kendisinde barındırmayan Tanrı'da kötülük bulunmamaktadır. Aynı bakış açısıyla bakılarak kendi içerisinde zıtlık taşımayan göksel kürelerde de kötülüğün bulunmadığı çıkarımında bulunulabilir. Farklı bir bakış açısıyla; *Füsulü'l-medenî*'de bir zıdda sahip olan her şeyin varlık bakımından noksan olduğunu söyleyen Fârâbî, bu anlamda bir başka ifadeyle zıtlık bulunmayan göksel kürelerde de kötülüğün asli olarak bulunmadığını vurgulamış olur.¹⁰⁹ Yine aynı şekilde *Kitâbu Ârâ'i ehli'l-medîneti'l-fâzıla*'da yokluk ve zıtlık ancak Kamer feleğinin altında geçerlidir diyen düşünür, bu sözlerle bir anlamda kötülüğün de göksel küreler dahil olmak üzere Ay üst âlem'de olmadığını söylemiş olmaktadır.

Fârâbî düşüncesinde kötülüğün Ay üstü âlem ve göksel kürelerde olmadığını gördükten sonra onun alanının nerede başladığı tartışılabilir. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye* isimli eserinde iradenin ve bundan kaynaklı olarak da kötülüğün nasıl oluştuğunu açıklar. Bu

¹⁰⁴ Majid Fakhry, *Al-Fârâbî, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence*, Oneworld, Oxford 2002, s. 97.

¹⁰⁵ Fârâbî, *Kitâbu ârâ'i ehli'l-medîneti'l-fâzıla* s. 39.

¹⁰⁶ Fârâbî, *Füsulü'l-medenî*, s. 67.

¹⁰⁷ Fârâbî, *Füsulü'l-medenî*, s. 75.

¹⁰⁸ Fârâbî, *Kitâbu ârâ'i ehli'l-medîneti'l-fâzıla* s. 37.

¹⁰⁹ Fârâbî, *Füsulü'l-medenî*, s. 104.

eserde Faal Aklın, insana güç ve ilke verdiği ve bu ilkenin ilk bilgilerden ve nefsin düşünen kısmında varolan ilk düşünürlerden ibaret olduğu belirtilir.¹¹⁰ Faal Akıl, insana bu tür bilgiyi nefsin duyumu ile arzu gücünü geliştirmesinden sonra verir. Bu iki güçle de irade oluşur. İrade başlangıçta duyumdan gelen bir istek yani şevktir. İstek ise daha sonra nefsin arzu gücü ile oluşur ve sonrasında ise nefsin hayal gücü ile ona bağlı olarak bulunan istek gelişir ve böylelikle birincinin ardından ikinci bir irade oluşur. Bu iki irade oluşuktan sonra Faal Akıl'dan nefsin düşünen gücüne doğru akan ilk bilgiler ortaya çıkar. Bu da üçüncü bir irade türüdür. Buna seçme adı verilir. Bu seçme yalnızca insana özgüdür. Böylelikle insanın övüleni ve kınananı ya da güzel ve çirkini yapmaya gücü yeter. İlk iki irade düşünmeyen hayvanlarda dahi bulunsu da insanda bu yeni irade gelişince, iyi ve kötüye yönelmeye gücü yetmeye başlar.¹¹¹

Fârâbî daha sonra iradî iyiliğin ve kötülüğün neden kaynaklandığını açıklar: İradî iyilik de iradî kötülük de insanlardan kaynaklanır. İradî iyiliğin ortaya çıkmasının bir tek yolu olur. Zira insanın nefsinin güçleri beş tanedir. Bunlar, nazari düşünme, amelî düşünme, arzu, hayâl ve duyum güçleridir. İnsanın ancak düşünebileceği ve bilincinde olabileceği mutluluk, nazari düşünme ile bilinebilir. İnsan, mutluluğu ise Faal Akıl tarafından kendisine verilmiş olan ilkeleri ve ilk bilgileri kullanma yoluyla bilebilir. O, mutluluğu elde etmek adına gerekeni yapmayı düşünür ve arzu gücünü de kullanarak, düşünme gücünün ortaya çıkardığı eylemleri gerçekleştirir ve ondaki duyum ile hayâl güçleri mutluluğu kazanması için gerekli olan eylemlere doğru gidişte düşünme gücüne yardımcı olursa, böylece insandan meydana gelen, gelebilecek her şey iyi olur. Bu şekilde de iradî iyi ortaya çıkar.¹¹²

İradî kötülük şu şekilde meydana gelir: Hayâl gücü ile duyum gücü mutluluğun bilincine varamaz ve düşünme gücü de onu kavrayamaz. Düşünme gücünün mutluluğun bilincine varması ancak onu kavramaya çalıştığı zaman olur. Zevk ve yarar gibi, hayatın amacı olabilecek pek çok şey vardır. İnsan, nazari düşünme gücünün yetkin bir duruma gelmesinde kayıtsız kalır, mutluluğun bilincine vararak ona yönelemezse, gerçek mutluluğun dışındaki geçici şeyleri hayatında amaç edinirse ve arzu gücüyle ona ulaşmaya çabalarsa ve aynı zamanda bu durumda kendisine hayâl ve duyum güçleri de yardım ederse ondan çıkan şey tam anlamıyla kötü olur. İşte Fârâbî'ye göre, iradî kötülük tam anlamıyla böyle meydana gelir. Yani Fârâbî düşüncesinde en genel anlamıyla kötülüğün Ay üstü âlemde aslî olarak bulunmadığı, aslında onun insandan, dolayısıyla iradesinden kaynaklandığı görülebilir.

¹¹⁰ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 77.

¹¹¹ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 78.

¹¹² Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 79.

İbn Sina öncesi dönemde kötülük problemi hem klasik kelâmcıların eserlerinde hem de İslam filozoflarının düşüncelerinde sistematik olarak işlenmemiş, konuyla ilgili görüşler kendi eserlerinde kısmî olarak, yer yer kendini göstermiştir. Kısaca ifade etmek gerekirse İslam düşüncesinde kelamcılar hem doğal hem ahlakî kötülükleri metafiziksel açıdan inceleyerek onlara Kur'an temelinde ve İslamiyet'in ana ilkelerince çözüm bulmaya çalışmışlardır. İslam felsefesinde ise özellikle Yeni Platonculuk etkisi altında kötülük problemi meselesinde belli çözümlerle bulunulmuştur. Hem kelamcılarının hem de filozofların kötülük problemine ilişkin aktarmış olduğu düşüncelerin İbn Sina'nın felsefe sisteminde kendine nasıl yer edindiği ise bir sonraki bölümde görülecektir.



İKİNCİ BÖLÜM

ORİGENES VE IBN SINA'DA KÖTÜLÜK PROBLEMİ

2.1. Origenes'te Kötülük Problemi

Bu bölümde çalışmanın ana düşünürlerinden ilki olan Origenes'in kötülük hakkındaki düşünceleri hakkında bilgiler verilecektir. Düşünürlerin kötülük hakkındaki fikirlerinin oluşumunda onların kişisel hayatları ve dönemsel koşulları göz önünde tutulması oldukça önemli olduğundan, ilk olarak Origenes'in hayatı ve dönemsel şartları incelenecektir. Onun hayatında ve çevresinde görmüş olduğu kötülüklere vurgu yapmanın yanında, Türkçe yapılmış çalışmalarda eksikliklerden ötürü yazmış olduğu eserlere de değinilecektir. Daha sonra ise kavramsal bir arka plan oluşturmak adına Origenes'in kötülükten ne anladığı ve onun kaynağını üzerine düşündükleri aktarılacak, ardından ise düşünürün kötülük problemine bakış açısı ana hatları ile incelenecektir. Bu kısımdan sonra ise birbiri ile iç içe olan üç konu özgür irade, ilahî adalet ve Tanrısal inayet konuları çerçevesinde Origenes'in oluşturmuş olduğu farklı teodise anlayışları üzerinde durulacaktır. Düşünürün ana teodise anlayışının temellerini oluşturan kurtuluş düşüncesi ve ona ilişkin kavramlar ise son bölümde ele alınacaktır.

2.1.1. Origenes'in Hayatı ve Dönemsel Şartlar

Diğer erken dönem Hristiyan düşünürleriyle karşılaştırıldığında Origenes'in hayatı hakkında daha fazla kaynağın mevcut olduğu görülür. Origenes, kendi eserlerinde kişisel hayatına dair detaylar üzerine çok az bilgi sunmuş olsa da Caesarealı Eusebieos'un (263 – 339) Pamphilus'un kütüphanesinde toplamış olduğu kaynaklardan yararlanarak yazmış olduğu¹¹³ *Historia Ecclesiastica* (Kilise Tarihi) isimli kitabının 6. bölümü tamamen Origenes'in hayatı hakkındadır. Eusebios'un eseri dışında Origenes'in hayatı hakkında bilgi veren bir diğer önemli eser ise Aziz Gregorius Thaumaturgus'un mektuplarıdır. Thaumaturgus'un Origenes'in öğrencisi olarak yazmış olduğu bu mektuplar Origenes'in eğitim-öğretimdeki tutumunu ve İskenderiye'deki öğrencileriyle olan ilişkilerini yansıtır.

Bu kaynaklar ışığında Origenes Adamantios'un Büyük İskender tarafından kurulmuş olan İskenderiye'de yaklaşık olarak 185 yılında doğduğu bilinir. Muhakkik, Adamantios soy

¹¹³ Tadros Malaty, *Lectures in Patrology: The School of Alexandria Book two Origen*, ed. Rose Mary Halim, New Jersey 1995, s. 10.

ismini taşımıştır.¹¹⁴ Her ne kadar Yeni Platoncu düşünür Porphyrios, Origenes'in ebeveynlerinin Pagan olduğunu iddia etse de Eusebeios'a göre Origenes'in ailesi Hristiyandı. Origenes'in ismi Horus'un oğlu anlamına gelse de o dönemde Hristiyanların geleneksel Pagan isimleri kullanması yaygın olduğundan Origenes'e Horus'un oğlu anlamına gelen bir isim koyulması normal olarak karşılanabilir.¹¹⁵

Origenes yedi kardeşin en büyüğüydü. Annesinin ismi bilinmese de, babası yüksek konumda olan bir vatandaş ve muhtemelen bir Yunan edebiyatı öğretmeni olan Leonides'ti. Leonides, Origenes'i hem Helenistik hem de Hristiyanlık alanlarında bizzat kendisi eğitmiştir.¹¹⁶

M. S. 202 yılında Roma İmparatoru Septimus Severus (145 – 211) başa geçtiğinde kendi şahsi inançlarıyla uyuşmayan dönemin iki büyük dini grubu Hristiyanları ve Yahudileri tutuklatarak zulüm görmelerini sağlamıştır. Özellikle Hristiyanların zulüm görmesinin en temel sebebi 2. yüzyıldan itibaren imparator tapınımını reddetmiş olmalarıydı. İlk başta İmparator Neron'un emri sonrasında gerçekleştirilmiş olan kıyım haricinde, Hristiyan karşıtı önlemler o dönemde halkın Hristiyanlara karşı düşman olmasını sağlamıştı. Hatta Hristiyanlığın doğuşundan ilk iki yüzyıl boyunca, bu din yasak olarak kabul edilmişti. (*religio illicita*)¹¹⁷ Roma İmparatorluğunun Hristiyanlara karşı takınmış olduğu bu tavır İskenderiye'de mevcuttu. M. S. 202 yılında Origenes'in babası Leonides, Septimus Severus döneminde hapse atılmış ve işkence görmüştür. O dönemde Origenes babasının izinden gitmeye çalışsa da annesi buna engel olmuş ve diğer 6 kardeşiyle birlikte evde kalmıştır. Aynı dönemde babası Leonides öldürülmüş ve tüm servetlerine imparatorluk tarafından el konulmuştur.¹¹⁸

Origenes daha sonra zengin bir Hristiyan'ın yanındaki barınakta yaşayarak çalışmalarına devam etmiştir. O yıl içerisinde de Yunan edebiyatı öğretmeni olarak çalışmaya başlayarak ailesine yardım ederken, bir yandan da kendi eğitimini sürdürmüştür.¹¹⁹ Bu dönemde hem Yunan edebiyatını, hem Yunan felsefesini çalışarak yetişkinlik dönemindeki düşünsel altyapısını hazırlamıştır. Bu dönemde çeşitli hocalardan dersler aldığı da

¹¹⁴ Epihanus'a göre Origenes bu soy ismini kendi almıştır, (Epihanus. Haer. 1xiv. 74) ancak Eusebeios'a göre bu soyisim ona doğumunda verilmiştir. (Eusebius, *The Ecclesiastical History*, s. 14.) Adamantios, Eski Yunanca'da elmas, kırılmaz ve parçalanamaz anlamlarına gelmektedir. Origenes'in kişisel hayatı ve karakteri göz önüne alınırsa Eusebeios'un fikri daha akla yatkın gözükmektedir.

¹¹⁵ William Fairweather, *Origen and Greek Patristic Theology*, Charles Scribner's Sons, New York 1901, s. 35.

¹¹⁶ Eusebius, *The Ecclesiastical History*, ed. Hugh Jackson Lawlor, John Ernest Leonard Oulton, SPCK, Londra 1927, s. 10.

¹¹⁷ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 2. Cilt*, çev. Ali Berkay, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2016, s. 417.

¹¹⁸ Eusebius, *The Ecclesiastical History*, s. 11.

¹¹⁹ Eusebius, *The Ecclesiastical History*, s. 13.

bilinmektedir. Ayrıca Porphyrios, Origenes'in o dönemde Ammonius Saccas'ın öğrencisi olduğunu söylese de modern dönem de bu bilgiyle ilgili çeşitli tartışmalar yapılmaktadır.¹²⁰

Uzun bir dönem Hristiyan teologlarının ve papazlarının İskenderiye'de eğitim verdiği, karşılıklı soru cevap sistemiyle, sözlü bir gelenek üzerinden ders yapan İskenderiye Hristiyanlık Okulu, İskenderiye'de Hristiyanlık eğitimi için oldukça önemli bir konumdaydı. Septimus Severus döneminde Hristiyanlara yapılan zulümler sonucunda bu okulun başına geçebilecek biri kalmamıştı.¹²¹ 203 yılında Piskopos İskenderiyeli Demetrius (189–232), Origenes'in çabasını görüp onu bu okulun başına geçmesi gerektiğine karar vermiştir.¹²² Origenes okulun başına geçtiğinde çalışmalarını Hristiyanlık dönemi öğretileriyle sınırlı tutmuştur. Bu dönemde Origenes, hem İskenderiye Hristiyanlık Okulu'nu canlandırmış, hem de artan öğrenci sayısıyla bölgedeki ünü artmıştır.¹²³ Ayrıca İskenderiye Hristiyanlık Okulu'nda olduğu sürece oldukça sofu bir hayat sürmeye başlayan Origenes, kendini tamamen Hristiyanlık öğretilerine adanmış, bu dönemde Eski Ahit'i de kendi dilinden okuyabilmek için İbranice öğrenmiş ve İncil hakkında pek çok şerh yazmıştır.¹²⁴

İskenderiye Hristiyanlık Okulunun tekrar canlanması, öğretim yükünü paylaşmanın gerekli olduğu noktaya geldiğinde Origenes okul için yeni bir lider seçmeye karar verdi. 212 yılında, Origenes meslektaşı olarak öğrencisi, gelecekte İskenderiye'nin piskoposu olacak Herakles'i okulun başına gelmesini sağladı. Origenes bu noktada ilköğretim öğrencilerine ders vermeyi bırakarak daha yetişkin öğrencilerle ilgilenmeye başlamıştır.¹²⁵

Origenes'in 212 yılından itibaren İskenderiye'nin dışına yolculuklar yaptığı bilinmektedir. İlk olarak 212 yılında İmparator Caracalla yönetimindeki Roma'ya gitmiş olan Origenes, burada dönemin Papası olan Zephyrinus (d. ?–ö. 217) ile tanışmıştır. Eusebeios'un aktardığına göre özellikle Roma'nın antik kilisesini görmek için gittiği Roma'daki yönetimden memnun kalmayarak yolculuğunu Ürdün'e taşımıştır.¹²⁶

Origenes Ürdün'ün ardından da Yunanistan ve Caesarea'ya yolculuk yapmıştır. Caesarea'ya geldiğinde büyük bir ilgiyle karşılanan Origenes, Caesarea'nın Piskoposu Theoctistus'un talebi doğrultusunda çok da gönüllü olmasa da burada rahip olmuş ve kutsal

¹²⁰ Porphyrios'un düşüncesinin aksine çeşitli modern kaynakların sunduğu üzere Origenes'in, Ammonius Saccas'ın öğrencisi olması diğer tarihsel kaynaklara göre pek mümkün gözükmemektedir. Porphyrios'un sunduğu Ammonius Saccas farklı bir kişilik olmalıdır. Bu konuda daha fazla bilgi için bk. Mark Edwards, "Ammonius, Teacher of Origen", *Journal of Ecclesiastical History*, 44, (1993), ss. 169–181.

¹²¹ Ferdinand Prat, "Origen", *The Catholic Encyclopedia*, c. XI, s. 303.

¹²² Eusebius, *The Ecclesiastical History*, s. 16.

¹²³ Phillip Schaff, *Fathers of the Third Century: Tertullian, Part Fourth; Minucius Felix; Commodian; Origen, Parts First and Second*, Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids 2006, s. 476.

¹²⁴ Eusebius, *The Ecclesiastical History*, s. 18.

¹²⁵ Eusebius, *The Ecclesiastical History*, s. 19.

¹²⁶ Eusebius, *The Ecclesiastical History*, s. 21.

yazıları okuyarak yorumlama işine girmiştir. Orada rahip olarak görülmesi ve vaaz vermesi İskenderiye Okulu tarafından hoş karşılanmamıştır. İskenderiye Piskoposu Demetrius bu olayı öğrendiğinde piskoposlardan oluşan bir meclis toplayarak Origenes'in İskenderiye Hristiyanlığı okulundan ihracı ve Mısır'dan sürülmesi için karar verilmesini sağlamıştır.¹²⁷

Bu olayların ardından İskenderiye'yi terk ederek Caesarea'ya yerleşen Origenes, burada Theoktistos ile yeni bir okul kurarak ders vermeye ve eserler yazmaya devam etmiştir. Bu dönemde Aziz Gregorius Thaumaturgus'un mektubundan öğrenilenlere göre Origenes, Sokratik yöntem, doğa bilimleri, etik, teoloji alanlarında yalnızca Hristiyanlara değil, Hristiyanlığa ilgili olan Paganlara da dersler vermiştir.¹²⁸

Uzun bir dönem Caesarea'da dersler vermiş olan Origenes, İmparator Septimus Severus döneminde Hristiyanlara yapılan zulümden uzun yıllar kaçsa da altmışlı yaşlarının sonuna geldiğinde Roma İmparatoru Decius'un (201 – 251) yönetimi sırasında hapse atılarak işkence görmüştür. Eusebeios'un aktardığına göre yaşadığı zulmün ardından bir süre daha yaşayan Origenes, günümüzde Lübnan topraklarında olan Tyre kentinde 253 yılında ölmüştür.¹²⁹

Daha önce bahsedildiği gibi İmparator Septimus Severus'un Yahudi ve Hristiyanlara karşı zulüm göstermesine karşın o dönem İskenderiye'de çok kültürlülüğün bir neticesi olarak kayda değer bir hoşgörü ortamı oluşmuş; Yahudilik, Samirilik¹³⁰, Ortodoks Hristiyanlık ve paganlık gibi birbirinden farklı kült ve inançlar bir arada yaşamıştır.¹³¹ Tüm bu inançların yanında düşünsel anlamda da İskenderiye dönemin en önemli merkezlerinden biri olmayı başarmıştı. Helenistik ve Roma dönemlerinde kültür merkezi olarak tıp, bilim, edebiyat ve felsefe alanlarında yapılan çalışmaların tümüne İskenderiye okulu ekolü denmiştir.¹³² Origenes döneminde de tıp, bilim ve edebiyat çalışmalarının yanında özellikle Doğu ve Batı felsefelerinin birbiriyle iç içe geçmiş olduğu, Helenistik ve Yahudi felsefesinin unsurlarının çeşitli oranlarda birleşiminin yer aldığı bu topraklarda Yeni Platonculuk, Yeni Pythagorascılık, Stoacılık gibi felsefi ekollerin izlerine yoğun bir şekilde rastlamak mümkündür.¹³³

¹²⁷ Origenes ve Piskopos Demetrius arasında yaşanan bu gelişmeler konunun kapsamının ötesinde çok daha detaylıdır. Daha fazla bilgi için bk. Alistair Stewart, "Origen, Demetrius and the Alexandrian presbyters", *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 48/4 (2004), ss. 415-429.

¹²⁸ Eusebius, *The Ecclesiastical History*, s. 21.

¹²⁹ Eusebius, *The Ecclesiastical History*, s. 32.

¹³⁰ Samiriler: Asur kralı II. Sargon'un yaptığı sürgün neticesinde İran ve Harran bölgelerine gönderilen Kuzey İsrail Yahudilerinin ardında bıraktıkları topraklara yerleştirilen halk.

¹³¹ William Fairweather, *Origen and Greek Patristic Theology*, s. 2.

¹³² Hugh Chisholm, "Alexandrian School", *Encyclopaedia Britannica*, c. 11, s. 573.

¹³³ Hugh Chisholm, "Alexandrian School", c. 11. s. 574.

Felsefe ve dinlerin bir arada oldukları düşünsel bir merkez konumunda olan İskenderiye’de hem Hristiyanlığa hem paganlığa hem de Yunan düşünce dünyasına hakim olan Origenes pek çok eser kaleme almıştır. Ayrıca yaşadığı dönemdeki çok kültürlülük eserlerini ve daha önemlisi kötülük problemine bakış açısını şekillendirmesi açısından önemlidir.

Origenes’in eserleri altı farklı kategori altında değerlendirilebilir:

1. **Şerhleri:** Günümüze sadece belli başlı fragmanları ulaşan, Kitab-ı Mukkaddes hakkında bazı notları içeren Σχόλια (Skolia) ile Eski ve Yeni Ahit’in başlıca bölümlerinin yorumlarını içeren Τόμοι (Yasalar), Origenes’in yazmış olduğu şerhlerin en önemlileridir. Bu eserlerde Matta, Yuhanna, Luka İncillerine dair yorumlamalar bulunmaktadır. Origenes’in, tarihsel pek çok olayı metaforik bir şekilde yorumladığı bu eserlerde onun kendine has bir yorum sistemi bulunur.¹³⁴
2. **Altılıklar Eseri:** Origenes’in eleştirisel eseri *Ἑξαπλῶ* (Altılıklar), altı dilde paralel sütunlarda verilen metin anlamına gelmektedir. Bu eser Eski Ahit’in altı dilde derlenmesinden oluşur. Bu eserde Origenes Eski Ahitler arasındaki tutarsızlıkları tespit ederek, Eski Ahit’in daha güvenilir bir metin olmasını sağlamaya çalışmıştır. Altı sütun sırasıyla Eski Ahit’in şu nüshalarını içerir: İbranice, Yunan harfleriyle yazılmış İbranice, Sinoplu Aquila’nın Yunanca çevirisi, Symmakhos’un Yunanca çevirisi, Septuagint’in¹³⁵ düzenlenmiş hali, Theodotion’un Yunanca çevirisi.¹³⁶ Ayrıca Eusebeios’a göre Origenes bu altı sütuna ek olarak iki ayrı kaynağı bilinmeyen Yunanca çeviri daha eklemiştir.¹³⁷ Origenes’in toplamda 28 yılını adanmış olduğu bu eser Eski Ahit tarihi ve çalışmaları için bir dönüm noktası oluşturur.
3. **Savunma Kitapları:** Origenes’in Arkadaşı Ambrosius, ondan Hristiyanlık dinini eleştiren Pagan düşünür Celsus’un ilk bilinen Hristiyanlık eleştirisi kitabı olan *Λόγος ἀληθής* (Hakiki Araştırma) isimli eserine karşı kitap yazmasını istemiştir. Bu nedenle de Origenes hayatının sonuna doğru 8 kitaptan oluşan *Contra Celsum* (Celsus’a Karşı) isimli eseri yazmıştır.¹³⁸ Bu kitaplar da Origenes, ikinci yüzyılda yaşamış olan Celsus’un Platonculuğa ve Epikurosçuluğa yakın olan görüşlerine karşı Hristiyanlığı savunmuştur. *Celsus’a Karşı* isimli eser hem Celsus’un kayıp eserinin büyük bölümünü günümüze taşıması bakımından, hem de Origenes’in bağdaştırıcı, çok kültürlü zihin yapısını göstermesi açısından oldukça önemli bir eserdir. Çünkü burada

¹³⁴ Schaff, *Fathers of the Third Century*, s. 412.

¹³⁵ Tevrat’ın bilinen en eski Yunanca tercümesi.

¹³⁶ Schaff, *Fathers of the Third Century*, s. 413.

¹³⁷ Eusebius, *The Ecclesiastical History*, s. 27.

¹³⁸ Schaff, *Fathers of the Third Century*, s. 413.

Origenes, her ne kadar Hristiyanlığı savunma amacıyla bu kitapları yazmış olsa da, onun Epikürosçu ve Platoncu düşünceye yakın olduğu da sık sık görülmektedir.¹³⁹

4. **Uygulamalı Eserleri:** İncil’de tasvir edilenleri birçok yönden ele alan ve genel anlamda duanın insanların Tanrı ile konuşabileceği bir yol olarak görülebileceği üzerine yazılmış *Περὶ Εὐχῆς* (Dua Üzerine) eseri ile arkadaşları Ambrose ve Proctetus Hristiyanlara yapılan zulümler neticesinde hapisshanedeyken yazmış olduğu, ana konusu şehitliği yüceltmek olan *Λόγος προτρεπτικός εἰς μαρτύριον* (Şehitlik Üzerine Vaiz) Origenes’in teoloji üzerine uygulamalı eserleridir.
5. **Teolojik ve Felsefî:** Özgün ismi *Περὶ Ἀρχῶν* (Doğa Üzerine) olan, ancak daha çok Latince ismiyle yani *De Principiis* olarak anılan eser Origenes’in temel çalışmalarından biridir. Çalışma, günümüze Origenes’in öğrencilerinden olan Rufinus’un yazması aracılığıyla ulaşmıştır. Rufinus aracılığıyla elimize ulaşmış *De Principiis*, Eski Yunanca edisyonundan yani özgün çalışmadan kalan az sayıdaki fragmanla karşılaştırıldığında Origenes’in kendi ifadelerinde değişiklikler olduğu görülmektedir. Bunun nedeni de Rufinus’un kendisinin belirli noktalardaki düşünceleri zamanın Ortodoks görüşleri ile daha uyumlu hale getirme çabası olduğu düşünülür.¹⁴⁰

Dört ayrı kitaptan oluşan *De Principiis*, çeşitli teolojik ve felsefî soruların cevapları üzerine yoğunlaşır. Tanrı’nın inayeti, Kutsal Ruh, cennetten düşüş, Dünya’nın başlangıcı, ilahî adalet, ruh, kötülüğün nedenleri bu eserin belli başlı ana konularıdır. Origenes’in bu gibi inançla ilişkili konuları incelerken salt imanın yeterli olmadığına ve akıl vasıtasıyla yorumlanması gerektiğine dair vurgu yapmış ve bu konuları metaforik olarak yorumlayarak dönemin diğer teologlarından ayrılmıştır. Bu yüzden de daha sonraları bu kitabın Ortodoks Hristiyanlığın ölçütlerini aştığına dair tartışmalar yaşanmıştır.

6. **Çeşitli Konulardaki Eserleri:** Origenes’in diğer sınıflandırmaların dışında Origenes’in ölümünden sonra toplanmış çeşitli konularda eserleri de vardır. Bu eserlerden en önemlisi Gregorius ve Basileios tarafından derlenmiş, Origenes’in çeşitli eserlerinden teolojiyle ilgili konuların ve Kitab-ı Mukaddes’in yorumunun yer aldığı bir derleme olan *Φιλοκαλία*’dır. (Philokalia)

Philokalia dışında ayrıca Origenes’in fragmanlar halinde günümüze ulaşmış çeşitli kısa eserleri de vardır. Baba, oğul ve kutsal ruh üçlemesi ilgili tartışmanın yer

¹³⁹ Origen, *Contra Celsum*, ed. Henry Chadwick, Cambridge University Press, Cambridge 1965, s. 13.

¹⁴⁰ Schaff, *Fathers of the Third Century*, s. 416.

aldığı *Dialogus cum Heraclide* (Heraklides ile Tartışma) ile *Epistola ad Africanum* (Africanus'a Mektup) ve *Epistola ad Gregorium* (Gregorius'a Mektup) gibi mektupları Origenes'in diğer kısa eserleridir.

Origenes'in çalışmanın ana konusu olan kötülük problemine ilişkin doğrudan doğruya bir eseri olmasa da muhtelif eserlerinde kötülük problemine dair oldukça kapsamlı aktarımlar mevcuttur. Düşünürün özellikle *De Principiis*'in üçüncü kitabı başta olmak üzere *Contra Celsum* ve kutsal kitap şerhlerinde bu konuyu incelediği görülmektedir.

Origenes Hristiyanlık tarihinde anlaşılması oldukça zor bir figür olmuştur. Kutsal kitapları kendine has, alegorik bir şekilde yorumlaması onun pek çok zaman yanlış anlaşılmasına sebebiyet verdiğinden, tarihin her döneminde kendisine ve kimliğine ilişkin tartışmalar yapılmıştır. Origenes'in Hristiyanlığı yanlış yorumladığına dair tartışmalar bir kenara bırakılacak olursa, Origenes gibi çok yönlü ve karmaşık yapıli birinin nasıl tasvir edileceği sorunu modern dönemde de devam etmektedir. Origenes'in bir Yeni Platoncu bir filozof mu yoksa yalnızca bir teolog mu olduğu tartışması bu sorunun ana konusudur.¹⁴¹ Bu soruna pek çok yanıt verilmiş olsa da henüz tam olarak bir fikir birliğine ulaşılmış değildir. Ancak Origenes'in yalnızca bir piskopos veya teolog olarak değerlendirilemeyeceğine dair tarihsel atıflar bulmak mümkündür.

Origenes, pek çok açıdan Platoncu düşünceyi benimsemiş olsa da kendini bir Hristiyan olarak tanımlamaktadır. Bunu kendi eserinde “*Kilisenin bir adamı olmak istiyorum. İsa'nın adıyla isimlendirilmek ve yeryüzünde kutsanmış ismi taşımak istiyorum. Hem eylemlerimle hem de düşüncelerimle Hristiyan olarak adlandırılmalıyım.*”¹⁴² diyerek açıkça belirtmiştir. Ancak yine de Origenes'in öğrencisi Gregorius Thaumaturgus'un Origenes'in nasıl felsefi bir eğitim verdiğini anlattığı *Εἰς Ὡριγενὴν 'προσφωνητικὸς* (Origenes'e Minnet) isimli eserinde, Origenes'in felsefe ve teoloji arasındaki ilişkiyi ele almış olduğu görülmektedir. Bu eserde yazdığı üzere Origenes'in öğrencilerine "eski filozofların tüm yazılarını okumayı" teşvik ettiği görülmektedir.¹⁴³ Ayrıca Origenes'in eserlerinde Platoncu düşüncenin köklerini

¹⁴¹ Günümüz çalışmalarında Origenes'i bir filozof olarak görenler ile bir teolog olarak görenler arasında bir kutuplaşma vardır. Hal Koch, Eugène de Faye, Hans von Campenhausen gibi düşünürler Origenes'in bir filozof olduğunu öne sürerken Jean Danidlou, Henri Crouzel gibi düşünürler de onun bir teolog olduğunu düşünmüşlerdir. bk. Herbert Musurillo, "Recent Revival of Origen Studies," *Theological Studies*, 24 (1963), s. 253. Ayrıca von Balthasar gibi düşünürler ise Origenes'in ikili bir kimliğe sahip olmanın daha doğru olduğunu, Origenes'i Platoncu ve Hristiyan olarak tanımlamayı tercih etmişlerdir. bk. Hans Urs von Balthasar, *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*, Crossroad Publications, New York 1983, s. 368.

¹⁴² Origen, *Homilies on Luke, (Fathers of the Church Series)*, çev. Joseph T. Lienhard, The Catholic University of America Press, Washington 1996, s. 67; Mark Scott, *Cosmic Theodicy: Origen on the Problem of Evil*, s. 128.

¹⁴³ Gregory Thaumaturgus, *Address of Thanksgiving to Origen*, çev. W. Metcalfe, The Macmillan Company, New York 1920, s. 76.

Hristiyan teolojisi için kullandığı açıkça görülmektedir. Derslerinde öğrencilerine Sokratik yöntemin ne olduğunu anlatan Origenes, ayrıca bunu eserlerinde de kullanmıştır.¹⁴⁴ Bu örnekler aracılığıyla bakıldığında Origenes'i hem Hristiyan bir teolog hem de Yeni Platoncu bir filozof olarak görmek diğer seçeneklere nazaran daha makul bir tercih gibi gözükmemektedir.

2.1.2. Origenes'e Göre Kötülüğün Tanımı ve Kökeni

Origenes'in hayatı ve dönemselsel koşulları üzerine verilen bilgilerin ardından, düşünürün kötülük problemine ilişkin görüşlerine geçmeden önce onun kötülük ve kötülüğün kökeni üzerine hangi çıkarımlarda bulunduğunu bilmek önemlidir. Origenes, teolojik ve felsefî analizleri neticesinde kötülüğün temel bileşenlerinin ne olduğunu saptamaya çalışmıştır. Bu saptamalar ışığında, çalışmanın bu kısmında Origenes'e göre kötülüğün tanımının ne olduğunun incelenmesi dışında, düşünürün teolojik bakış açısı olan kötülüğü iyinin yoksunluğu olarak görmesi ile teorik bakış açısı olan, "Kötülük kutsal marangozun talaşdır." tanımlamasına göz atılacak ve kötülüğün kökenine ilişkin açıklamalarında hangi düşünürlere ait fikirlerin temelleri bulunduğu incelenecektir.

Origenes'in eserlerine bakıldığında kötülüğün kavramsal boyutlarıyla incelendiği belli başlı pasajlar bulmak mümkündür. Kavramsal olarak kötülüğe dair yapılan yorumlar Origenes'in felsefe içerikli eseri *De Principiis*'ten ziyade Yuhanna İncili üzerine yaptığı şerhin ikinci kitabında kapsamlı bir biçimde incelenmiş olduğu görülmektedir. Bu eserinde Origenes kötülüğü hiçlik (medeis/μῆδεις) olarak tanımlamaktadır. Ona göre kötülük ne başından beri var olmadığından ne de sonsuza kadar varlığını sürdüremeyeceğinden dolayı aslî değildir. Kötülük, Tanrı'nın yaratılışının bir parçası olmadığından kıyamet günü her şey Tanrı'ya ulaştığında son bulacaktır.¹⁴⁵ Bu tanımıyla Origenes'in kötülüğü kabul ettiği ancak onun evrende ontolojik bir değeri olmadığını dile getirdiği görülür. Başka bir deyişle, kötülüğün evrende sağlam temelleri bulunmamaktadır.

Kötülüğü hiçlik olarak tanımlamak ve onun Tanrı'nın yaratılışının bir parçası olmadığını savunmak Yuhanna İncili'nde geçen "*Her şey O'nun tarafından yaratıldı.*"¹⁴⁶ pasajıyla tutarlı olmayacağının farkında olan Origenes, bu meseleden Yuhanna İncili Şerhinde bahsetmiş ve bu durumu kurduğu metafizik sistem için lehine olacak şekilde kullanmıştır. Düşünür, ilk bakışta her şeyin yani evrenin O'nun tarafından yapıldığı ifadesinin açık gibi gözüktüğünü, ancak tüm şeylerin söz aracılığıyla yapıldığı varsayılarak tüm kötülüklerin ve tüm günahların da bunların içine sokulması çıkarımının yanlış bir sonuç ortaya

¹⁴⁴ Ilaria Ramelli, "Origen and the Platonic Tradition", *Religions*, 8 (2017), s. 1.

¹⁴⁵ Origen, *Patrologiae Cursus Completus*, ed. Jacques Paul Migne Seu Bibliotheca Universalis, 1862, s. 139.

¹⁴⁶ İncil: Yuhanna 1:3.

çıkartabileceğini vurgular. Bu yanlış bir sonuçtur, çünkü yaratılış için yalnızca cesaret ve erdem gibi iyi yönler Tanrı'ya yorulabilir. İradenin yanlış kullanımından doğan günahkar dogma ve Dünya'ya düşüş Tanrı'nın yaratılışına atfedilemez.¹⁴⁷

Bu noktalar dışında Origenes'e göre Tanrı var olma ilkesi olarak tüm varlığı temel aldığından dolayı O'nun varlığını evrendeki iyiliğin tümü olarak saymak mümkündür. Dolayısıyla bu durum Tanrı'nın varlığının iyi olduğunun bir başka işaretidir. Bu çıkarımdan hareketle de Tanrı varlığının dışında bir şey yaratamayacağı ve bu nedenle kötülüğün aslî olarak evrende yaratılmamış olduğu sonucu çıkar. O halde, hiçbir şey gerçek varlığın kaynağı dışında bir şeyden türeyemeyeceği için kötülük evrende gerçek anlamda var olamaz, ancak metafizik bu süreçte, kötülük ve yokluk, yalnızca iyilik ve varlığın karşısında bulunan kavramlar olur. O halde metafiziksel düzlemde bakıldığında iyilik kavramının karşısında bulunan kötülüğün onun yoksunluğu ile ortaya çıkan bir kavram olduğu ortaya koyulabilirken, ahlakî düzlemde bakıldığında ise kötülüğün insanın Tanrı'dan uzaklaştığında ortaya çıkan bir şey olduğu görülür.¹⁴⁸ Yani Origenes Kitab-ı Mukaddes'i yorumlayarak kötülüğün, evrende aslî olarak bulunmadığını, bir başka deyişle parazit bir varoluş türü olduğunu, ancak insanların Tanrı'dan uzaklaştıklarında ortaya çıktığını ve iyiliğin yoksunluğu olarak tanımlanabileceğini söylediği görülmektedir.

Kötülüğün kökeni meselesinde sonuç olarak Origenes, Tanrı'nın varoluşunu iyilikle eş tutar. Tanrı, varlığının dışında bir şey ve kötülük yaratmayacağından dolayı iyidir. Kötülük bu yüzden de gerçek anlamda var olamaz, çünkü gerçek varlığın kaynağından türeyemez. Metafiziksel süreçte kötülük ya da diğer deyişle hiçlik, iyiliğin ya da diğer deyişle oluşun tam tersi bir konumda bulunur. O halde metafiziksel olarak kötülüğün iyiliğin eksikliği olduğu çıkarımında bulunulabilir.¹⁴⁹

Origenes her ne kadar Yuhanna İncilindeki "Her şey O'nun tarafından yaratıldı." pasajını savunmak adına, iyiliğin karşısındaki kötülüğü açıklamaya çalışmış olsa da bu savunmayla birlikte kötülüğün çelişkili metafizik bir konumda algılanabileceğini fark etmiştir. Çünkü ilk bakışta kötülüğün kendiliğinden var olmadığı, ancak yaratılışta parazit bir biçimde var olduğu söylemi ikilem gibi gözükmemektedir. Bu ikilemi ortadan kaldırmak adına Origenes, şeytan ve katil metaforu oluşturmuştur. Yine aynı eserinde Origenes Yuhanna İnciline atıfta bulunarak Tanrı'nın şeytanı şeytan olarak yaratmadığını, aksine onun günahsız bir canlı olduğunu hatırlatır. Ardından tıpkı şeytan örneğinde olduğu gibi, Tanrı'nın insanlığı

¹⁴⁷ Origen, *Patrologiae Cursus Completus*, s. 148.

¹⁴⁸ Origen, *Patrologiae Cursus Completus*, s. 150.

¹⁴⁹ Mark Scott, *Journey Back to God: Origen on the Problem of Evil*, Oxford University Press, Oxford 2015, s. 24.

yaratırken katil olmuş kişileri katil olarak yaratmadığından bahseder.¹⁵⁰ Hem şeytan hem de katil örneklerindeki aktarıma göre varlıklar Tanrı'nın ilk yarattığı haline kıyasla bozulma yaşayabilirler ve kusurlu olarak varlıklarına devam ederler yani Tanrı'nın iyiliğinden uzaklaşmış olurlar. Bu örneklerle Origenes, Yuhanna İncilinde bahsedilen duruma karşı kötülüğün olumsuz ve yaratılmamış doğasına işaret etmiş olur. Origenes, bu örnekle birlikte kötülüğün olumsuz metafizik durumundan yola çıkarak, varlığın ve iyiliğin kaynağı olan Tanrı'nın kötülük oluşturmayacağını bir kez daha vurgulamış olur.

Bu meseleler dışında Origenes için aslî günah ve insanlığın yeryüzüne düşüşü kötülüğün kökenini açıklamak için incelenmesi gereken önemli diğer kavramlardır. Hristiyanlık'ta, Hz. Adem ile Hz. Havva'nın cennette iken yasak meyve olan elmadan yemeleri sonucu ortaya çıkan ve tüm insanlığa intikal ettiğine inanılan suç olan aslî günah, Hristiyanlık inancına göre insanoğlunun cennetten kovulmasına sebep olmuştur.¹⁵¹ Origenes de bu görüşle bağlantılı olarak tüm canlıların doğası gereği iyi olduğunu ancak günahın doğuştan gelen bu iyiliği bozduğunu kabul etse de aslî günah ve kötülüğün kökeniyle de ilişkili olan insanoğlunun cennetten düşüşü üzerine farklı yorumlarda bulunmuştur.

Origenes'e göre cennetten düşüş iki türlü yorumlanabilir. Geleneksel yorum olarak Hz. Adem'in yasak meyveyi yemesinde şeytanın konumu çok açıktır. Bu anlama bakılarak daha geniş açıdan değerlendirildiğinde yeryüzüne düşerek kötülüklerle karşı karşıya gelen insanın başına gelenlerden şeytan sorumlu olarak görülebilir. Origenes'e göre bu açıdan bakıldığında yeryüzüne düşme durumunun insanın iradesini yanlış bir biçimde kullandığını ortaya koyduğunu ve bunun da kötülüğün kökenini açıkladığı söylenebilir.¹⁵² Bununla birlikte sadece bu geleneksel yorumla yetinilmemesi gerektiğini vurgulayan Origenes, düşüşün ve dolayısıyla kötülüğün ortaya çıkışın sebebinin ihmalkârlık, gaflet ya da tembellik olarak tercüme edilebilecek "*neglengentia*" kavramıyla da açıklanabileceğini dile getirir. Origenes'e göre Hz. Adem'in yasak meyveyi yerken yapmış olduğu davranış ihmalkârlık olarak adlandırılabilir. Ancak bu ihmalkârlık tek bir anda değil, yavaş yavaş ortaya çıkmaktadır. Origenes bu fikrini daha iyi anlatabilmek adına doktor örneğini vererek düşüşün sebebinin daha iyi anlaşılabilmesini amaçlar. Ona göre bir doktorun bilgisinin bir kerede yok olması mümkün değildir. Ancak bu doktorun çalışmalarında ihmalkârlık yaptığı takdirde bilgisinin yavaş yavaş kaybolması mümkündür.¹⁵³ Origenes'in burada çalışmalarını ihmal ederek becerisini kaybeden doktor analogisini cennetten düşmüş olan ruhlara uyguladığı

¹⁵⁰ Origen, *Patrologiae Cursus Completus*, s. 158.

¹⁵¹ Günay Tümer, "Aslî Günah", TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA), c. III, s. 496.

¹⁵² Origen, *Patrologiae Cursus Completus*, s. 188.

¹⁵³ Origen, *Patrologiae Cursus Completus*, s. 139.

görülmektedir. Tıpkı bir doktorun ihmalkârlık yaparak becerisini kaybetmesi gibi, ihmal ya da tembellik yoluyla insanlık da kusursuzluk durumunu kaybetmiştir ve bu durum bir kerede değil derece derece oluşmuştur. Bu anlamda Origenes bir taraftan kötülüğü yaşadığımız dünyaya veren, ona sebep olanın şeytan olduğunu belirtirken bir taraftan da bunu ruhun tembelliğine ya da diğer deyişle ihmalkârlığına ve iradenin yanlış bir biçimde kullanımına atfeder. Kötülüğün ortaya çıkışıyla ilişkili bu iki görüş her ne kadar birbirleriyle tamamen uzlaştırılmaz gibi gözükse de, iki durum da kötülüğün kökeninin insanoğlunun düşüşüyle olan ilişkisini birlikte açıklanmak üzere tasarlanmış olmalıdır.¹⁵⁴

Bu noktalardan bakıldığında Origenes'in kötülüğün tanımını teolojik ön koşullara göre şekillendirmiş olduğu ve kutsal metinlere dayanarak açıkladığı görülebilir, ancak kötülüğün tanımına ve kökenine ilişkin yaptığı açıklamalar yalnızca bunlarla sınırlı değildir. Kötülüğü İncil temelinde ele almasının yanında Origenes, felsefî yönden çıkarımlar yaparak ve Platoncu felsefî mirasın izinden giderek bu konu hakkında farklı özgün teoriler geliştirmiştir.

Origenes'in kötülük kavramını iyiliğin yoksunluğu olarak temellendirmiş olduğu daha önce belirtilmişti. Origenes'in kötülük kavramını felsefî bir metinden ziyade bir kutsal kitap çerçevesinde incelemiş olduğu bir doğrudur, ancak bunun dışında onun, Pagan düşünür Celsus'un düşüncelerine karşı yazmış olduğu *Contra Celsum* isimli eserinde kötülüğün kökeni üzerine felsefî bir tartışma yaptığı da görülmektedir. *Contra Celsum*'un 4. kitabında Origenes ve Celsus arasında kötülüğün kökeninin kimler tarafından bilinebileceği üzerine bir tartışma yer alır. Burada Celsus kötülük gibi metafizik konularda eğitimsizlerin bilgi sahibi olmasının mümkün olmayacağını ancak, felsefe okuyan kişilerin ve filozofların kötülüğün kökeninin ne olduğunu bilebileceklerini aktarır. Origenes ise tam anlamıyla bu görüşe katılmayarak kötülüklerin kökeninin bilinmesinin felsefe okumuş bir kimse için bile kolay olmayacağını, Tanrı'nın ilhamının ve vahyinin de bilinmesi gerektiğini aktarır. Origenes'e göre bir felsefecinin yapması gereken en önemli şey, Tanrı'nın kötülüğe herhangi bir şekilde izin vermediğini anlaması ve O'nun hiçbir kötülüğe sebep olmadığını kitlelere anlatmasıdır.¹⁵⁵

Ayrıca bu eserde kötülüğü daha teorik bir düşünce biçimiyle farklı bir yönden ele alan Origenes, Tanrı'nın kötülükle olan ilişkisinin daha iyi anlaşılabilmesi adına marangoz ve onun çalışma tezgahı örneği ile bir bağıntı kurmaya çalışır. Bu örneğe göre Tanrı işini çok iyi yapan bir marangoza benzemektedir. Marangoz ana işini yaparken istemeden de olsa ya da diğer deyişle işin gereği olarak “toz yığını ve talaş” (“τὰ ἐλικοειδῆ ξέσματα καὶ πρίσματα.”) ortaya çıkartır. Bu anlamda bakıldığında Origenes'e göre Tanrı'nın dünyayı yaratması iyidir ve bu süreç içerisinde kötülük talihsiz bir sonuç olarak ortaya çıkan bir durumdur. Bu nedenle

¹⁵⁴ Scott, *Journey Back to God*, s. 42.

¹⁵⁵ Origen, *Contra Celsum*, çev. Henry Chadwick, Cambridge University Press, Cambridge 1980, s. 369.

kötülük, bir yaratılış eserinin gerekli ve teolojik olarak anlaşılabilir bir yan ürünüdür. *Contra Celsum* eserinden alıntılanacak olursa:

“Bu durumda, burada kullanılan kelime iyi bir şekilde anlaşılırsa, Tanrı’nın kötülük yaratmadığı görülür, fakat evrenin düzenine kıyasla az sayıda kötülük vardır. Bir marangozun tıpkı işini yaparken toz yığını ve talaş çıkarması ya da inşaatçıların kir ve alçıyla yapılan yapıların etrafını kirletmesi gibi, kötülük de yapılan bir işin ardından ortaya çıkan istenmeyen sonuçların bir yansıması olarak görülebilir.”¹⁵⁶

Dolayısıyla Tanrı kendi başına kötülük yapmamasına rağmen, O’nun evreni yaratma ve sürdürme konusundaki ihtiyatlı çalışması dolaylı olarak kötülüğü doğurmuştur. Origenes’in tüm bu kötülüğün ortaya çıkışının kabul edilebilir düzeyde oluşuna dair düşünceleri sonraki bölümlerde incelenecektir.

Bu noktaya kadar Origenes’in kötülüğün kökenine ve tanımına dair yaptığı görüşlerin onun İncil yorumlamalarına ve özgün teorilerine dayanmış olduğu belirtilse de, Platoncu düşüncenin onun kötülük düşüncesine ilişkin dair zemin oluşturduğu da rahatlıkla görülebilir. Birinci bölümdeki kötülüğün tarihsel arka planı kısmında görüldüğü üzere Platon, iyiliğin kökeninin kutsal olduğunu ve iyiliğin Tanrı’dan geldiğini öne sürerek, kötülüğün O’ndan gelmediğini kabul eder. Hem *Timaios* hem *Theatetus* diyaloglarında kötülüğün varlığa katılmayacağı inancı ile kötülüklerin sebebi olarak Tanrı’nın gösterilemeyeceği düşünceleri vardır. Bu metafizik çıkarımların Origenes’in kötülüğün kökenine ilişkin düşüncelerine felsefi bir zemin oluşturduğu çok açıktır.

Aynı şekilde yine birinci bölümde aktarıldığı üzere bir süre İskenderiye’de bulunmuş Plotinos’la da kötülüğün kökenine ilişkin benzer fikirleri olması tesadüf değildir. Aynı coğrafyada bulunmalarına ve aynı düşünsel çevrenin parçası olmalarına karşın Origenes ve Plotinos’un birbirine olan etkisini doğrudan doğruya saptamak mümkün gözükme de Plotinos’un kötülüğe dair belli başlı düşüncelerinin Origenes’i etkilediği gözükür. Origenes ile Plotinos’un kötülüğün kökenini ararken onu Tanrı’dan uzak tutmaya çalışmaları benzerdir. Ancak Origenes’i Plotinos’dan ayıran düşünce kötülüklerin maddeden kaynaklanmadığı görüşüdür. *Contra Celsum* eserinde Celsus’un "Kötülükler maddi yerlerde ve ölümlüler arasında yaşar." görüşüne karşı Origenes “Görüşümüze göre maddenin kötülüklerden sorumlu olduğu görüşü doğru değildir.”¹⁵⁷ yorumunu yapar.

Origenes, felsefi çevresi doğrultusunda, ancak "ilahi yazıların ışığını" takip ederek, Tanrı’nın kötülük, günah ve acıya herhangi bir şekilde sebep olduğu fikrini reddeder. Kutsal

¹⁵⁶ Origen, *Contra Celsum*, s. 370.

¹⁵⁷ Origen, *Contra Celsum*, s. 344.

Kitap'taki bazı rahatsız edici pasajların, kötülüğün aslında Tanrı'nın elinden kaynaklandığını gösteriyor gibi görünse de, Origenes bunların yalnızca “okumamış olan okuyucular” yani metni literal biçimde anlayanlar için engel olduğunu savunur.¹⁵⁸ Kötülük Tanrı'dan kaynaklanmadığından, Tanrı'nın iyiyi yaratışındaki yoksunluk olarak kabul edilmelidir. Bu nedenle, olumlu bir metafizik statüye sahip olamaz. Bunlar Origenes'in temel metafizik ve teolojik varsayımlarıdır.

Özet olarak, Origenes'in kötülüğün kaynağı konusunda onun ontolojik olarak evrende var olduğu görüşünü reddettiği görülmektedir. Yuhanna 1:3'ten alıntılanarak kötülüğü hiçlik ve iyiliğin yokluğu olarak tanımlayan Origenes, *Contra Celsum* eserinde ve Yuhanna İncil'ine yapmış olduğu şerhte Tanrı'nın kötülüğü kategorik olarak yarattığı düşüncesinden kaçınarak kötülüğün kökeninin iradenin yanlış kullanımı olduğunu aktarır. Kötülük varoluşun bozulması olarak geçtiğinden onun kendine özgü bir ontolojik özelliği yoktur ve kötülük bu yüzden asılsızdır. Diğer yandan insanoğlunun cennetten düşüşünün yorumlanması da kötülüğün kökeninin anlaşılması için gereklidir. Bunlarla birlikte Origenes'e göre, kötülük Tanrı'nın özgün yaratışının bir parçası olmadığından sonsuza kadar evrende kalmayacaktır.¹⁵⁹ Ayrıca Origenes, *Contra Celsum* isimli eserinde kötülüğü Kutsal Marangoz'un ürününden çıkan talaşa benzeterek kötülüğün aslında evrende bulunmasının anlaşılabilir bir yönünün olduğuna dikkat çekmeye çalışmıştır.

2.1.3. Origenes'te Kötülük Probleminin Ana Hatları

Origenes'in hem Hristiyanlık teolojisine bağlı olan hem de kendi içinde felsefi bir alt yapısı bulunan kötülük tanımı, ontolojisi ve kökenine dair yaptığı açıklamaları, onun çeşitli eserlerinde doğrudan doğruya görülen kötülük problemine ilişkin yorumlarına ışık tutması adına bir önceki kısımda incelenmişti. Origenes, tıpkı diğer düşünürlerde olduğu gibi yalnızca kötülük kavramını sorgulamakla kalmamış, onun evrende neden hala varlığını sürdürdüğü ve varlığını sürdürmesinin Tanrı'nın sorgulanamaz özellikleriyle çelişkiye düşüp düşmediği ile de meşgul olmuştur. Kötülüğü yalnızca hiçlik olarak tanımlayan ve Tanrı'nın kötülüğü yarattığı fikrinin kabul edilebilir olmadığını aktaran muhakkikin, bu kavramı daha iyi bir noktaya oturtması gerektiği ve evrende varlığını sürdüren ve Tanrı'nın varoluşu ile temel özellikleriyle çelişen kötülük üzerine daha fazla cevap vermesi beklenebilir, ancak Origenes'in kötülük problemine ilişkin çözümlerini sunmadan önce onun düşüncesindeki

¹⁵⁸ Origen, *Contra Celsum*, s. 370. "Tanrı'nın kötülükleri metafizik kötülükleri gerçekleştirmediğini onaylıyoruz." "Ἡμεῖς δὲ φημὲν ὅτι κακὰ ὁ θεὸς οὐκ ἐποίησε."

¹⁵⁹ Scott, *Journey Back to God*, s. 18.

kötülük probleminin ana hatlarına göz atmak gerekir. Dolayısıyla öncelikle bu bağlam üzerinde Origenes'in kötülük problemini nasıl yorumladığı incelenecektir.

Origenes kötülük problemini yani daha açık bir ifadeyle evrenin adaletsiz görünüşünü ve eşitsizliğin gözlemlenmesini, *De Principiis* isimli eserinde çocukların acı çekmesi meselesi üzerinden sorgulamıştır. Dünyadaki eşitsizliği ve adaletsizliği gözlemleyen ve sorgulayan Origenes, bazı kişilerin neden şanslı bir şekilde yaşadığını, bazı kişilerin ise talihsiz olduğuna ilişkin sorularını öncelikli olarak çocuklara yöneltir. “Neden kör olarak doğan bebekler var? Bu bebekler günah işlememiş olmasına rağmen kusurla doğmaktadır.”¹⁶⁰ diyerek bu soyut problemi ortaya koyan Origenes, bazı çocukların mükemmel sağlıklı doğarken, bazılarının çeşitli hastalıklardan müzdarip olduğunu vurgulayarak ilahi inayetin, iyi ve kötü davranışların ne olduğunu bilmeyen çocukların açıklanamayan acılarından dolayı neden sefalet çektiğini sorgulamış olmaktadır. Bu noktadan bakıldığında evrenin görünürdeki adaletsizliği ve özellikle çocukların acılarının teolojik bakımdan haklı çıkarılması kötülük problemini doğurduğu çok açıktır. Yani bir çok antik ve modern düşüncede çocukların acı çekmesine karşı ortaya konulan teolojik duyarlılığın burada da, Origenes'in kötülük meselesinin sistemleştirilmesinde de odak noktası haline geldiği görülmektedir.

Tarihsel açıdan bakıldığında da kötülük problemini çözmeye çalışan ilk önemli Hristiyan teolog ve filozof olarak görülebilecek Origenes'in bu meseleyi dile getirirken çocukları odak noktası haline getirmesi daha sonraki bölümlerde de aktarılabilecek olan özgür irade, adil olmayan acılar ile kötülük problemi meselesinin ilişkisi için oldukça uygun bir örnektir. Çünkü çocukların ve bebeklerin özgür iradesi yeterli bir noktada olmadığından, eylemlerinden makul bir şekilde sorumlu tutulamayacaktır. Bu durum da onların başına gelen herhangi bir kötülük adaletsiz bir evren görünümü sunar. Yani Origenes için, o zaman, masum bebek ve çocukların acı çekmesi her yerde var olan gerçekliği olan bir teolojik problem ortaya çıkarmaktadır.

Çocukların acı çekmesini ve haksızlığa uğramasını kötülük probleminin ana noktalarından birine yerleştiren Origenes, yine *De Principiis* adlı eserinde kötülük problemini daha ayrıntılı bir biçimde ele alır. Bu eserde, kötülüğün yaratmış olduğu soruna ilişkin bir çözüme gitmeden önce soru sorarak başlanır:

“Bazı insanlar doğum anlarından itibaren mütevazı bir konumda, bazı insanlar efendilerin, prenslerin ve zorbaların boyunduruk altına aldığı ve köleleştirdiği hayatlara yakın, diğerleri ise daha fazla özgürlüğe ve zengin bir hayata sahiptir. Bazı insanlar sağlıklı bedenlerle doğup, hayatlarını sürdürürken, bazıları ise görünüşlerinde, işitmelerinde ve konuşmalarında kusurla doğar ya da hayatlarından bir süre sonra uzuvlarının kullanımını kaybeder veya kötü hayatlar yaşadıklarından dolayı bir talihsizliğe uğrarlar.

¹⁶⁰ Origen, *Patrologiae Cursus Completus*, s. 222.

Peki başkaları özgür, adil ve iyi bir hayat yaşarken diğer insanların bu talihsizliğinde nasıl bir amaç vardır?”¹⁶¹

Bu sorular kötülük probleminin tarihsel arka planında görüldüğü üzere diğer filozofların kötülük problemini tanımlarken sordukları sorulara oldukça benzerdir. Bu pasaj dışında aynı zamanda kötülük probleminin ilk formülasyonunu sunan Epikuros’un kötülük problemi tanımını yine bu eserde çok benzer bir biçimde yansıtıldığı görülebilir:

“Tanrı için iyi deniyorsa, o herkes için iyi olmalıdır. Bu yüzden şüphesiz yok olmaya mahkum olanlar için de iyidir. O halde neden onları kurtarmıyor? Bunu istemiyorsa o zaman artık iyi olamaz, istiyor fakat yapmaya muktedir değilse o zaman her şeye gücü yeten değildir. O halde İncil’de tarif edilen Tanrı’mız neden bizim için ateşleri hazırlıyor?”¹⁶²

Bu tanımlamaları yaptıktan sonra Origenes, insanların farklı farklı konumda olmasını sorgularken kötü hayat yaşayanların durumu için talihsizlik, sefalet (miseria) yorumunu uygun görür. Düşünür, hayatın başlangıcından itibaren şansın mutluluğu belirleyen bir etmen olduğunu bu eserin devamında dile getirir. Bazıları hayatlarını istedikleri şekilde, sağlık ve güvenli olarak yaşarken bazıları hastalık ve talihsizlikler ile boğuşur. Bunun dışında insanların miras almış olduğu iyi ve kötü ya da olumlu ve olumsuz olarak değerlendirilebilecek durumların herhangi ayırtedilebilir eşitlikçi bir ölçüt tarafından tartılabileceği de söylenemez. Diğer bir deyişle insanların kaderlerinin herhangi bir mantıksal bir formu olduğu görülemez.¹⁶³

Bunlar dışında *Homiliae in Leviticum* adlı eserinde Origenes, geçici ve ebedî cezalandırma arasındaki ayrım üzerine söylemlerde bulunurken, kötülüğün yaratmış olduğu sorun üzerine de bir pasaj sunar:

“İnsanlar Tanrı’ya karşı şikayet ederek şöyle derler: Haksız insanlar, haksız soyguncular, adil olmayanlar ve kötüler neden bu dünyada hiçbir olumsuzluk çekmez ve onur, servet, sağlık ve refah onlara hizmet ederken, neden Tanrı’nın masum ve dindar kullarına sayısız sıkıntı gelir, şiddetli hastalıkların vurduğu darbeler altında acı çekerler? Bunları söyleyen eğitimsiz kişiler ilahi yargının düzeni hakkında şikayette bulunmuş olurlar.”¹⁶⁴

¹⁶¹ Origen, *Patrologiae Cursus Completus*, s. 224.

¹⁶² Origen, *Patrologiae Cursus Completus*, s. 187.

¹⁶³ Hal Koch, *Pronoia und Paideusis: Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*, De Gruyter, Berlin 1932, s. 118.

¹⁶⁴ Origen, *Homilies on Leviticus*, Ed. Gary Wayne Barkley, CUA Press, Washington 2010, s. 250.

Zikredilen pasajın devamında ise Origenes böylesine şikayetlerde bulunan insanların ebedî cezalandırma kavramını daha iyi anladıkları takdirde bu şikayetlerinden vazgeçeceklerini aktarmıştır. Muhakkik, evrensel denge ve ilahi adaletin varlığından bahsederek bunların doğru bir şekilde algılanmasıyla insanların ilahî inayetin gerçekliği ile Tanrı'nın evreni uyum içerisinde yaratmasını görebileceğini belirtir. Bu şekilde Origenes, masum insanların ızdıraplarının sona ereceği üzerine açıklamalar getirerek ilahî adalet ve inayet üzerinde vurgu yapmış olduğu söylenebilir.

Tüm bunlara dayanarak Origenes'in kötülüğü hem kişisel hem de evrensel düzeyde kabul etmesinin onun kötülüğün mantıksal bir sorun olduğunu onaylandığı ve bir teodise oluşturulması gerektiği düşüncesini beraberinde getirdiği görülmektedir. Bu eşitsizliklerin gözlemi üzerine şüphe duyarak sorgulayan Origenes, kötülük ve Tanrı'nın adaleti arasındaki ilişkinin irdelenmesinin kendi teolojisindeki en temel endişelerinden biri haline geldiği söylenebilir. Bu ilişkinin görünüşte yarattığı tutarsızlık ise daha sonraki bölümlerde görüleceği üzere Origenes için daha derin bir anlama ile farklı şekilde yorumlanarak çözülebilecek bir meseledir.

Origenes'in kötülük problemi ile ilgili bir anlayış tarzı oluşturması ve bu sorunla ilgilenmesinin sebeplerini ve arkaplanını incelemek gereklidir. Bu dönemdeki heretiklerin¹⁶⁵ kötülük ve yarattığı problem ile ilgilenmiş olmaları, onların metinlerini inceleyerek onlara karşı şerhler yazan Origenes'in de kaçınılmaz olarak bu problemle ilgili olarak düşüncelerini dile getirmesini sağlamıştır. Origenes *De Principiis* eserinde onlardan bahsettiği görülebilir:

“Şimdi, dünyamızın çeşitlilikle kurulduğunu, Tanrı tarafından yaratıldığını ve Tanrı'nın en dürüst ve en adil olduğunu söylersek, buna itiraz edecek kişiler vardır. Özellikle Marcion, Basilides ve Valentinus okullarından gelenler Tanrı'nın adaletine dünyadaki farklılığından dolayı itirazda bulunmuşlardır.”¹⁶⁶

Heretiklerin düşünceleri hakkında yorumlamalarda bulunan Origenes'in, bunun dışında Yunan felsefesi üzerine eğitim almış olmasının onu kötülük problemini araştırmaya ve sorgulamaya yönlendirmiş olabileceğine dair yorum da yapılabilir. Ayrıca Origenes'in hayatındaki kişisel iniş çıkışlar, kötülük probleminin düşünsel bir sorun olmasının yanında, deneyimsel bir sorun olduğu şeklinde de değerlendirilebilir. Babası, arkadaşları ve

¹⁶⁵ Türkçe'ye sapkınlık, kafirlik, dalalet olarak çevrilebilecek heretizm, M. S. 2. yüzyılda Hristiyan teologların uğraştıkları bir sorun olmuştur. Hristiyanlığa inanmayarak, dine karşıt argümanlar geliştirenlerin kilise tarafından heretik olarak adlandırılması o dönem oldukça yaygındı. Origenes'te bu dönem de Marcion (85-160), Basilides (?-?), Karpokrates (?-138), Valentinus (100-160) ve onların takipçilerinin aktardığı görüşleri pek çok eserinde bahsederek değerlendirmeye almıştır. M. S. 2. yüzyıldaki heretikler ile ilgili daha genel bilgi için bk. Sean Martin, *The Gnostics: The First Christian Heretics*, Pocket Essentials, Harpenden 2007.

¹⁶⁶ Origen, *Patrologiae Cursus Completus*, s. 223.

öğrencilerinin ölümleri onu şüphesiz derinden etkilediği ve bu deneyimlerin kötülük hakkında düşünmesine yardımcı olduğu açıktır. Söz konusu kişisel deneyimler ve dönemindeki düşünürlerin bu soruna eğilmesi Origenes'in teolojik ve felsefi kaygısıyla birleşince acı çeken çocuklar üzerinden oluşturduğu kötülük problemi anlayışının, onun teodisesine zemin oluşturmuş olduğu açıktır.

Origenes bu sorunları dile getirmekle kalmamış, ileriki bölümlerde görüleceği üzere çözüm arayışı içine girerek teodise ortaya koymuştur. Bu kısımda yalnızca Origenes'in sorununu ne şekilde ortaya koyduğu incelenmiş, düşünürün kötülük problemini nasıl anladığı ana hatlarıyla aktarılmıştır. Bu genel çerçeve içerisinde şimdiye kadar Origenes'in özgür iradeye, ilahî adalete ve inayete yapmış olduğu vurgular yer yer verilmiştir. Bu noktadan sonra öncelikle konu ile ilgili kavramları nasıl ele aldığı incelenecek sonra da bu kavramların onun teodisesini ortaya çıkarmasında nasıl bir önem arz ettiği üzerine durulacaktır.

2.1.4. Origenes'te Özgür İrade, İlahî Adalet, İnayet ve Kötülük Problemi İlişkisi

Birbiriyle doğrudan doğruya bağlantılı olan özgür irade, ilahî adalet ve inayet kavramları, kötülük problemi ve teodise gibi konuların tartışılması ve çözümlenmesi noktasında felsefe tarihinde oldukça önemli bir yer tutarken, aynı şekilde Origenes de bu kavramları birçok eserinde detaylı bir şekilde yorumlayarak anlam verme çabası içine girmiştir. Bu yorumlamalar doğrudan olmasa da farklı açılardan onun teodise anlayışına katkı vermiştir. Çalışmanın bu kısmında Origenes'in söz konusu kavramlara ilişkin görüşleri genel bir çerçevede verilerek, bunların kötülükle olan ilişkisi ile kötülük probleminin çözümlenmesine ne denli katkı sağladığı incelenecektir.

“Origenes’e Göre Kötülüğün Tanımı ve Kökeni” isimli alt başlığındaki kötülüğün neden evrende bulunduğu, kökeninin ne olduğu üzerine yapılan tartışmada, Origenes'in kötülüğün insanlığın iradesinin yanlış bir biçimde kullanmasından geldiği düşüncesini benimsediği görülmüştü. Modern dönem araştırmacıları tarafından “özgür iradenin seçkin teologu”¹⁶⁷ olarak da adlandırılan Origenes, eserlerinde özgür irade meselesine büyük ölçüde eğilmiş ve bu meselenin kötülükle olan ilişkisine dair açıklamalarda bulunmuştur. Origenes'in büyük ölçüde kendi dönemindeki gnostik düşünürler tarafından ortaya atılmış kaderci ve deterministik görüşleri reddetmesi, onun teolojisinin temel noktalarını, kozmolojisini ve kendi kurduğu sistemin bütünlüğünü ortaya koyması açısından önem arz etmektedir.

Origenes'e göre canlılar, doğaları gereğince iyi veya kötü davranışları kendi iradeleriyle yani özgür bir biçimde seçerler. Bununla birlikte dünyadaki bütün canlılar kötülük

¹⁶⁷ Henri Crouzel, *The Life and Thought of the First Great Theologian*, Harper and Row, San Francisco 1989, s. 195.

yapmaya muktedir olarak yaratılmışlardır.¹⁶⁸ Origenes'in bu düşünceleri günümüzde özgür irade savunması olarak adlandırılan teodise biçimine temel oluşturmaktadır. Bu özgür irade savunmasının ilk aşaması, Tanrı'nın yarattıklarını ezelden itibaren iyi ya da kötü olarak yarattığı ve bu yüzden de tüm canlıların doğalarına uygun olarak hareket edebileceği yönündeki deterministik görüşleri inkâr etmektir. Eğer bu deterministik iddialar kabul edilirse, bir açıdan Tanrı'nın kötülükten sorumlu olduğu da kabul edilmiş olurdu. Fakat Origenes'in düşüncesinde görüldüğü üzere kötülüğü Tanrı yaratmadığı için, O'nu kötülüğün doğasından sorumlu tutmak da bir o kadar yanlış olur.¹⁶⁹ Bu düşüncenin yanında Origenes, kilisenin öğretilerine atıfta bulunarak özgür seçimin olduğundan, doğada bulunan canlıların zorunluluğa tabii olmadığından bahseder. Bu düşünce tarzı, iyi ve kötü davranışta bulunmak için tam anlamıyla özgür irademize ya da katı bir zorunluluğa bağımlı olmadığımızın altını çizerek bir insanın kötülük yapamayacağını iddia eden kaderci görüşleri de reddetmektedir.¹⁷⁰

Bu anlamda Origenes özgür irade konusunda tamamen kaderci ve deterministik görüşleri reddederek, her insanın kendi özgür iradesini doğru bir şekilde kullanarak kendi kaderini belirleme yeteneğine sahip olduğunu ve Tanrı'nın tüm canlıları iyi ya da kötü, aynı kapasitede eşit bir biçimde yarattığını savunarak kötülük fikrinin ortaya çıkışını Tanrı'dan uzaklaştırmış ve bu sorunun kökenini insanlığa taşımıştır.

Origenes'in düşünsel sistemine genel bir bakış atıldığında düşünürün, insanlığın cennetten düşüşüne ilişkin görüşleri ile özgür iradeyi bu biçimde yorumlaması sistemini daha tutarlı bir hale getirmektedir. Tanrı'nın insanların eylemlerini belirlemediği ve iradesine karşı harekete geçirecek akıl sahiplerini zorlamadığı düşüncesi, insanlığın cennetten yasak meyveyi yiyerek düşmesine temel oluşturur. İnsan bir şekilde sahip olduğu iradesini yanlış ya da diğer deyişle kötü bir biçimde kullandığı için kötülüklere maruz kalmış ve dünyada da kötülükler devam etmiştir. İnsanoğlunun iradesini yanlış bir biçimde kullanması kötülüğün tekrar ederek ortaya çıkmasına neden olmuştur. "Tanrı ölüm vermemiştir, kötülük yapmamıştır, insana ve meleklerle tüm davranışları için özgürlük sağlamıştır." diyerek ortaya çıkan suçu Tanrı'dan insana taşıyan Origenes, kötülüğün özgür irademiz aracılığıyla, kendi seçimlerimize dayandığını ileri sürer. Ayrıca düşünür, "Bununla beraber, bazı kişiler iyi şeylerin doruğuna tırmanırken, bazılarının ise kötülüğün derinliğine nasıl düştüğü görülebilir. Bu özgür irademizin bir sonucudur." diyerek savunduğu görüşü güçlendirmektedir.¹⁷¹

¹⁶⁸ Origen, *Patrologiae Cursus Completus*, s. 124.

¹⁶⁹ Origen, *Patrologiae Cursus Completus*, s. 182.

¹⁷⁰ Origen, *Patrologiae Cursus Completus*, s. 118.

¹⁷¹ Scott, *Journey Back to God*, s. 66.

Bu açıklamalar dışında Tanrı'nın insanlara özgürlüğü neden acı çekmeyle, kötü olaylarla birlikte bahsettiği sorusuna bir açıklama gerekmektedir. Origenes bu sorun için iki ayrı açıklama sunmaktadır. Bunlardan ilki, Tanrı'nın insanı yarattıktan sonra onu yalnızca Tanrı'ya ibadet eden ve bundan başka bir davranışı olmayan bir canlı yaratmayı istememesi üzerinedir. Tanrı insan dahil olmak üzere tüm canlıların seçme özgürlüğü olmasını iyiliğin kendi halinden gelebileceğini arzulamıştır. Diğer açıklama ise, Tanrı'nın ahlakî gelişimi gösterecek, iyiyi seçme yeterliliği bulunan canlılar yaratmak istemesine ilişkindir. Origenes, özgür irade olmaksızın gerçek erdemlerin oluşamayacağını, özgür irade unsurunun erdemden alınacağı takdirde özünün de yok olacağını savunmaktadır.¹⁷² Bu şekilde özgür iradeyi ve Tanrı'nın kendisine verdiği iyiliği, eylemleri ve seçimleri sorumluluk olarak insanlara verdiğini savunan Origenes'in, kendi sistemi içerisinde küçük bir teodise oluşturmuş olduğuna dair bir yorum yapılabilir.¹⁷³

İnsanın özgürlüğü, kötüye kullanıldığında evrensel düzeyde acı ve eşitsizlik getirirse de bir sonraki kısımda görüleceği üzere insanın Tanrı'ya ulaşmasında bir rol oynar. Origenes'in Tanrı'ya ulaşan insan kavramını temellendirirken kullandığı bir diğer önemli kavram ise inayettir.

Tanrı'nın kâinat hakkındaki küllî bilgisi ve takdiri anlamını taşıyan inayet kavramı¹⁷⁴, Origenes'in hem kurmuş olduğu sistem içinde hem de onun kötülük problemi çözümlemesinde önemli bir rol oynamaktadır. Origenes, yalnızca çeşitli felsefî ve gnostik öğretilerin düşünsel yönlerine karşı çıkmak için değil, aynı zamanda Hristiyan teolojisine ilişkin anlayışında inayet meselesini merkezî bir konuma getirmiştir.¹⁷⁵ Origenes, Yunanca olarak günümüze ulaşan eserlerinde pronöia, (πρόνοια) Latince olarak ulaşan eserlerinde ise *providentia* olarak geçen bu kavramı daha çok *De Principiis*'in 3. kitabında ve İncil'in Romalılar bölümü şerhinde irdlemiştir. İnayet sözcüğünü pek çok eserinde gözetim (ἐπισκοπή) ve düzen (οἰκονομία) sözcükleri ile yakın anlamda kullanan Origenes, ayrıca bu sözcüğü Tanrı (τέος) ile eş anlamlı olarak kullanır.¹⁷⁶ Yani düşünür ve teologun genel anlamda inayet sözcüğünü evrenin Tanrı tarafından gözetim altına alınarak düzenlenmesi anlamında kullandığı söylenebilir. Ayrıca Origenes O'nun inayeti kavramı ile ilahî öngörü ve

¹⁷² Origen, *Contra Celsum*, s. 186.

¹⁷³ Bu ifadelerin tamamı modern dönemde de Alvin Plantinga gibi araştırmacıların özgür irade savunması olarak geçen teodisenin Hristiyanlık düşüncesiyle iç içe geçmiş geleneksel bir atası olarak da değerlendirilebilir.

¹⁷⁴ Kasım Turhan, "İnayet", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. 22, s. 265.

¹⁷⁵ John Anthony McGuckin, *The Westminster Handbook of Origenes*, Westminster John Knox Press, Londra 2004, s. 182.

¹⁷⁶ Geoffrey Hugo Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford University Press, Londra 1969, s. 1206. Ayrıca bk. Peter Martens, *Origen and Scripture: The Contours of the Exegetical Life*, Oxford University Press, Londra 2012, s. 196.

ilahî ön bilgi kavramları arasında bir fark olduğuna duanın öneminden bahsettiği pasajda dikkat çekerek Tanrı'nın doğrudan inananlar için bir ihtimam gösterdiğini ve dünyaya gösterdiği bu özenin inayet yasalarını oluşturduğundan bahsetmiştir.¹⁷⁷

Origenes için inayetin en önemli özelliklerinden biri, bu kavramın soteryolojiye¹⁷⁸ dayanmasıdır. İnsan başta olmak üzere Tanrı'nın yarattıkları için ihtimam etmesinin inayetin ruhları kurtuluşa götüren eğitici bir araç olduğunu gösterdiğini düşünen Origenes, bu nedenle inayetin hem de insanlar için kötü davranışlarının bir sonucu olarak ceza sebebi hem de iyilikleri ve erdemleri dolayısıyla bir ödül olabileceğini aktarır. Yani Tanrı'nın imgesi Origenes için öğretmeni temsil eder ve O'nun inayetinin yardımı bu dünyada cezalar ve ödüller getirirken, diğer yandan öteki dünyada kurtuluşu da sağlar.¹⁷⁹ Tanrı'nın inayetinin tecellisini anlayan kişinin O'nun isteklerine uygun bir şekilde hareket edebileceği veya kötülük aracılığıyla düzensizliği seçebileceği açıktır. Yani, Origenes hem anlama yeteneğine hem de önerme tarafından ortaya atılan iyi niyetle ya da muhalif hareket etme özgürlüğüne sahip olan insan davranışlarına büyük bir güç yüklemiş olduğundan, özgür irade ile inayet kavramını birbirine bağlı olarak değerlendirmek, onun inayet ve kötülüğü nasıl irdelediğini anlamak için gereklidir.

Genel olarak Origenes'in teolojisinde inayet ve özgür irade kavramları beraber ele alındığında birbirlerine uyumlu olduğu görülmektedir. Origenes'in teolojisinde Tanrı'nın evrende inayeti düzenlemesi insan özgürlüğü ile birlikte hareket ettiğinden onun yapmış olduğu savunma, ilahî inayet ve insan özgürlüğünün uyumluluğunun makullüğü üzerine kuruludur.¹⁸⁰

Origenes'in ilahî adaleti ve inayetin evrendeki varlığını savunması insandan ziyade göksel küreler ve Ay üstü âlemlerle başlar. Düşünürce göre, Tanrı evreni dürüst, iyi, mutlak olarak adaletli ve itiraz edilemeyecek düzeyde tarafsız olarak düzenlemiştir. İlk başlangıçta, bütün varlıklar evrensel düzeyde eşit bir biçimde yaratılmış olsalar da daha sonradan düşüş yaşamışlardır. Meleklerden insanlara evrendeki hiyerarşik düzen Tanrı'nın doğrudan tasarımıyla oluşmamıştır. Oluşan bu büyük çeşitlilik haklarına uygun olarak varoluşun farklı saflarında dağılmış olan akıllı varlıklardan (voûç) kaynaklanır. Yani Ay üstü âlemdeki varlıklar da yapıp ettiklerine yani diğer deyişle iradelerine uygun olarak

¹⁷⁷ McGuckin, *The Westminster Handbook of Origenes*, s. 183.

¹⁷⁸ Dinlerde kurtuluş kavramını inceleyen soteryoloji ya da diğer adıyla kurtuluşbilimi Origenes'in teodisesini ortaya koyarken oldukça önemli bir yere sahiptir. Bu kavrama ilişkin daha detaylı bilgi bir sonraki bölümde aktarılacaktır.

¹⁷⁹ McGuckin, *The Westminster Handbook of Origenes*, s. 183.

¹⁸⁰ Scott, *Journey Back to God*, s. 49.

konumlanmışlardır.¹⁸¹ Eğer aksi durum olsaydı Tanrı'nın varlıkları iyi ya da kötü yarattığı ve bunun da ilahî adaleti tehlikeye atacak durum oluşturacağının farkında olan Origenes, sadece Tanrı'nın özünde iyiliğini bilmemizin yeterli olduğunu savunarak yaratılmış olan her varlığın evrendeki konumunun, kendi yaptıklarının bir sonucu olduğunu düşünür. Origenes'in, Tanrı'nın adaletini savunmasını, yalnızca insanlardan değil, Güneş ve yıldızlar gibi bazıları görünür ve melekler ile cinler gibi bazıları görünmez olan evrendeki göksel varlıklar ile başlattığı görülebilir.¹⁸²

Origenes'in Ay üstü âlemle ilgili yaptığı savunmalar ay altı âlem için de geçerlidir. Daha önceki paragraflarda bahsedildiği üzere insanoğlunun düşüşüne yol açan iradenin kötüye kullanılması meselesi inayet ile ilişkilendirildiğinde, Origenes insanlığın düşüş durumunun ilahî inayetin aksamasından dolayı değil, onun iradesinden kaynaklandığı cevabını vererek aynı şekilde sorumluluğu inayetten ziyade insana yüklemiş olur.¹⁸³ Eğer dünyada yaşanan sefaletler ve kötülüklerin şans ve kader vasıtasıyla belirlendiği söyleneceydi, bu durumun ilahî adaletin ve inayetin evrende olmadığını kabul etmek anlamına gelmesi söz konusu olurdu. Ancak Origenes'e göre tıpkı Ay üstü âlemde olduğu gibi dünyamızda oluşan tüm çeşitlilik iradenin doğru ya da yanlış kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Ona göre bütün rasyonel varlıklar başta eşit ve benzer yaratılmış olsalar da kötüye kullandıkları özgür iradeleri dolayısıyla dünyada kötülüğü ve sefaleti yaşamaktadırlar ve Tanrı, belli ilkelere göre, herkesi kendi yaptığı faziletler ya da kötülükler sonucunda bir konuma getirdiğinden onun adaletsiz olduğunu düşünmek ya da O'na dünyadaki yaşanan olaylar için sorumluluk yüklemek doğru olmaz.¹⁸⁴

Origenes'in özgür irade ve inayete ilişkin bu görüşleri tamamen kutsal kitap yorumlarına dayanıyor gibi gözükse de Darrell Jackson ve Mark Scott gibi modern araştırmacılar onun aktarmış olduğu bu düşüncelerin belli ölçüde Platon'a borçlu olduğunu öne sürmektedirler. Zira Platon'un *Devlet* isimli eserinde aktarılan Er mitosunu Origenes'in düşünceleriyle paralellik taşımaktadır.¹⁸⁵ Platon'un eserinin onuncu kitabında bahsedilen mitolojiye göre bir asker olan Pamphyliyalı Armenius oğlu Er bir savaşta öldürüldükten ve on iki gün ölü olarak kaldıktan sonra diğer dünyayla ilgili deneyimlerini anlatmak için hayata geri dönmüştür. Hayatına geri kavuştuktan sonra öteki dünyada insanların yaptıkları her suç ve haksızlık için cezalandırıldığından, evrendeki hiçbir yanlısın cezasız kalmadığından ve her

¹⁸¹ Origen, *Patrologiae Cursus Completus*, s. 124.

¹⁸² Origen, *Patrologiae Cursus Completus*, s. 307.

¹⁸³ Scott, *Journey Back to God*, s. 50.

¹⁸⁴ Origen, *Patrologiae Cursus Completus*, s. 388.

¹⁸⁵ Platon'un *Devlet* isimli eserinde Er mitolojisi 614b-617e kısımları arasında detaylı bir şekilde anlatılmaktadır.

erdem ile iyiliğin ödüllendirildiğinden bahseden Er, insanların alacakları ceza ya da ödüllerin kendi özgür iradelerine bağlı olduğunu, sorumluluğun Tanrı’da olmadığı vurgulanmaktadır.¹⁸⁶ *Devlet* isimli eserde geçen bu mitosun Origenes’in özgür irade ve inayet ile ilgili savunduğu görüşlere katkı yapmış olabileceğine dair görüşler onun felsefî alt yapısına yapılan vurgular olarak da değerlendirilebilir.

Görüldüğü üzere iradenin kötüye kullanımı meselesi, Origenes’in inayet görüşüyle doğrudan doğruya bağlantı oluşturarak, onun düşünce sisteminde uyumlu bir biçimde yer alır. İnayetin varlığı özgür iradeyi hükümsüz kılmazken, özgür irade ise inayetin yardımıdan bağımsız olarak hedeflerine ulaşamaz. İrade özgürlüğü ve inayet arasındaki bu uyum, ilahî adaleti savunmaya hizmet etmektedir ve bu durum da Origenes’in teodisesinin bir parçasını oluşturmaktadır.

Origenes’in ilahî adalet ve kötülük ilişkisi ile ilgili görüşlerinde dikkat çekilmesi gereken diğer önemli bir nokta da onun Tanrı’yı bir doktor olarak tanımlamasıdır. Tanrı’yı ruhlarımızın doktoru (*medicus animarum nostrarum*) şeklinde ifade eden Origenes, “Bir doktor bazen nasıl tatsız veya acı ilaçları hastalıklarımızın iyileşmesi için bize veriyorsa, ya da bazen iyileşmemizi sağlayacak bir ameliyat bizi başta sıkıntıya sokuyorsa, Tanrı da ruhlarımızı belli acılara sokarak, tıpkı doktorların belli acılara sabretmemizi istediği gibi, onları iyileştiriyor olabilir.”¹⁸⁷ yorumunu yapmaktadır. Böylelikle Origenes kötülüğün evrendeki varlığını ilahî adalet ile ilişkilendirerek yani sorumluluğu ilahî adaletin üzerinden alarak onu bir kez daha farklı bir açıdan gerekçelendirdiği görülmektedir. Ayrıca Origenes’in bu söylemleri de onun ilahî adaleti savunurken kutsal kitaptan bağımsız olarak özgün bir teori oluşturduğunu göstermektedir.¹⁸⁸

Çalışmanın bu kısmında Origenes’in özgür irade, inayet ve ilahî adalet kavramlarına ilişkin görüşleriyle bağlantılı olarak, onun evrende varolan kötülüğü nasıl açıkladığını ve gerekçelendirdiği genel hatlarıyla incelenmiştir. Bir yandan evrendeki akıllı varlıklarda özgür iradenin varlığını savunarak, evrendeki kötülüğü Tanrı’nın sorumluluğundan alarak insana yükleyen Origenes, bir yandan da şans ve kaderin varlığını reddederek hem Ay üstü hem Ay altı âlemde Tanrı’nın inayetini savunmuştur. Tanrı’nın inayetinin varlığının aynı zamanda evrendeki ilahî adaletin varlığını da doğruladığını düşünen Origenes, bu doğrulamayı Tanrı-

¹⁸⁶ Darrell Jackson, “Sources of Origen's Doctrine of Freedom”, *Cambridge University Press*, 35/1 (1966), s. 16. Ayrıca bk. Mark Scott, *Cosmic Theodicy: Origen on the Problem of Evil*, (yayınlanmamış doktora tezi), Harvard Üniversitesi, Massachusetts 2008, s. 137.

¹⁸⁷ Origen, *Patrologiae Cursus Completus*, s. 141.

¹⁸⁸ Tıpkı Origenes’in özgür irade savunmasının Alvin Plantinga’nın teodisesine benzemesi gibi, onun buradaki düşünceleri de modern dönemde oldukça kabul görmüş olan John Hick’in ruh yapıcı teodisesinin bir atası olarak kabul etmek mümkündür.

doktor analojisi kurarak sağlama girişiminde bulunmuş ve bir teodise anlayışı ortaya koymuştur.

Bu noktaya kadar Origenes'in teodise anlayışının daha çok Tanrı'nın inayetinin ve adaletinin temel özelliklerini savunmak adına, eşitsizlik ve acı çekme durumuna anlam yükleme üzerine yoğunlaştığı görülebilir. Ancak bu teodise girişimleri Origenes'in kötülük problemine ilişkin çözümlemesinin nihai odağını oluşturmaz. Bir sonraki bölümde Origenes'in ruhun kurtuluşu yoluyla kötülük probleminin eskatolojik çözümünü nasıl değerlendirdiği incelenecektir.

2.1.5. Origenes'in Temel Teodise Anlayışı: Evrensel Kurtuluş

Gelinen noktada Origenes'in çeşitli teolojik ve felsefî görüşleri dışında özgür irade, inayet ve ilahî adalet üzerinde yapmış olduğu çıkarımlarının farklı teodise anlayışları ortaya çıkardığı görülmüş oldu. Düşünürün daha önceki bölümde incelenen özgür irade ve ilahî adalet savunması ile ruh yapıcı teodisesine ilişkin görüşleri oldukça önemli yer tutsa da onun kötülük problemine karşı yapmış olduğu en temel çözüm anlayışını oluşturmaz. Bilakis Origenes'in asıl teodise anlayışı, Hristiyanlık dininde önemli bir yer tutan evrensel kurtuluş ve apokatastasis kavramları üzerine kuruludur. Bu bölümde Origenes'in asıl teodise anlayışı olan kurtuluş teodisesinin temelini oluşturan soteryoloji ve apokatastasis kavramları hakkında dile getirmiş olduğu düşünceler ile bu düşüncelerin felsefî arka planı incelenecek, düşünürün kötülük problemine karşı ortaya koymuş olduğu nihai çözüm değerlendirilecektir.

Origenes'in kurtuluş teodisesini anlamak adına onun ruh üzerine düşüncelerine kısaca değinmek gerekir. Buna göre Origenes çalışmalarında insanlığın köken olarak yaratılmış olduğunu savunur. Ona göre başlangıçta Tanrı, logos'a yani akla sahip olan belirli sayıda rasyonel canlı yaratmıştır. Bu görüşler bağlamında Platon ve Philo'dan etkilendiği görülen düşünür, ruhanî ve rasyonel canlıları zihin ve akıl anlamına gelen "nous" olarak adlandırmıştır. Bu rasyonel canlılar Tanrı'dan ayrılarak dünyaya düştüklerinde kendi özgün durumlarını (nous olma durumlarını) kaybederek ruh haline gelmiş ve bu ruhlardan bazıları yıldız ve gezegen gibi göksel cisimlere, bazıları melek ya da cinlere dönüşürken bazıları ise insan bedenine girmiştir.¹⁸⁹ Origenes'in, Tanrı'nın insanlığı topraktan meydana getirdiğini ve ona yaşayan bir ruh verdiğini belirten İncil'in Yaratılış bölümünü temel alarak bu açıklamalarda bulunduğu açıktır.¹⁹⁰ Ayrıca bunlar dışında Origenes'in ruh üzerine söylediklerinin yalnızca kutsal kitap yorumlamasından ibaret olmadığı, Platon'un ruh

¹⁸⁹ McGuckin, *The Westminster Handbook of Origenes*, s. 201.

¹⁹⁰ Origen, *Patrologiae Cursus Completus*, s. 307. Krş. İncil, Yaratılış Bölümü 2.

anlayışıyla da benzerlik göstermiş olduğuna dair modern araştırmacılar tarafından oluşturulmuş bir fikir birliği vardır.¹⁹¹

Bu noktaya kadar Origenes'in ruh düşüncesinin, düşüş kavramıyla bağlantı içinde olduğu görülebilir. Ruhlar, Tanrı'dan ayrılmalarının ardından evrensel düşüş yaşayarak asli konumlarını kaybetseler de cehennemde yaşanan acı onları arındıracağı ve asli konumlarına geri kazanmalarını sağlayacağı için, belli bir süre sonra tekrar nous durumuna geri döneceklerdir.¹⁹² İşte bu şekilde Origenes, teodisesinin temellerini ruhun düşüşü değil, ruhun yükselişi üzerine kurar. Bir bakıma Hans Urs Balthasar'ın deyimi olan "yükseliş teolojisi" (thelogia ascendens) Origenes'in ruh anlayışı ve teodisesinin birleştiği noktayı temsil eder.¹⁹³ Evrensel düşüşün ardından Tanrı'dan uzak düşen ve kötülükle karşılaşan ruh, bir noktadan sonra yavaşça kötülük ve günahın katmanlarından uzaklaşacak ve aydınlanma durumuna geçecektir. Origenes'e göre bu manevî dönüşüm, kademeli olarak, bu dünyada ve öbür dünyada olmak üzere iki aşamada gerçekleşir. Bu dönüşüm oldukça uzun ve zorlu olsa da her halükârda ruh son bir varış noktasına ulaşır. Bu son nokta ise Origenes'e göre tanrısallaşma veya kutsallaşma olarak çevrilebilecek teopoiein (θεοποιεῖν) eylemidir.¹⁹⁴ Ruhun kutsallaşması ve Tanrı'ya dönüşteki yolculuğu, (Origenes'in deyimiyle mükemmelliğe giden yolculuğu) Origenes'in kurtuluş teodisesinin bir aşamasını oluşturur. Bu aşamada iradenin kötüye kullanımıyla oluşan kötülük Tanrı'nın inayetinin yardımıyla ortadan kalkmaya başlar.

Özgür iradenin ve Tanrı'nın inayetinin Origenes'in teolojik sisteminde birbirine uyumlu kavramlar olduğu daha önce belirtilmişti. Bu noktada da aynı şekilde ruhun ilerlemesi ile Tanrı'nın bize ulaşması arasında bağlantı olduğunu düşünen Origenes, O'nun insanlığın kurtuluşunu gerçekleştireceğinin, ancak insanın da ona doğru yönelmesi gerektiğinin altını çizer. Düşünür'e göre bu şekilde Tanrı, iradenin kötüye kullanılması nedeniyle oluşan kötülüğü geri alabilir. Dönüşümle olabilecek bu durum tıpkı düşüş nasıl kademeli bir şekilde gerçekleşiyse, yükseliş de yavaş yavaş ortaya çıkacak ve belli aşamalardan geçen ruh dönüşüme uğrayarak tamamen kurtuluşunu sağlayabilecektir.¹⁹⁵ Bu bağlamda sözü edilen kurtuluşun Origenes'in teolojisinde nasıl olduğunu ve onun nihai teodisesini belirleyen en

¹⁹¹ Origenes'in ruh üzerine düşünceleri üzerine daha detaylı bilgi için bk. Antonia Tripolitis, *The Doctrine of the Soul in the Thought of Plotinus and Origen*, Libra Pub, New York 1978.

¹⁹² Origen, *Patrologiae Cursus Completus*, s. 308. Ayrıca krş. Origen, *Contra Celsum*, s. 340. Ayrıca krş. Andrew Youth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, Oxford University Press, Londra 2007, s. 59.

¹⁹³ Hans Urs Balthasar, *Origen: Spirit and Fire: A Thematic Anthology of His Writings*, The Catholic University of America Press, Washington 2001, s. 7. Aktr: Scott, *Cosmic Theodicy*, s. 175.

¹⁹⁴ Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, s. 63. Aktr: Scott, *Cosmic Theodicy*, s. 187.

¹⁹⁵ Origen, *Patrologiae Cursus Completus*, s. 151.

önemli meseleler olan evrensel kurtuluşu ve evrendeki kötülüğün sona erişini eskatoloji anlayışıyla nasıl temellendiğini açıklamak gerekir.

Origenes'in evrenselcilikle ilgili düşüncelerinin ve kozmolojisinde temel kavramlardan biri olan apokatastasis'in, düşünürün kurtuluş teodisesini daha iyi anlamak adına öncelikli olarak irdelenmesi gerekmektedir. Apokathistemi (ἀποκαθίστημι) fiilinden gelen apokatastasis sözcüğü (ἀποκατάστασις) yenilenme, yeniden oluşma, eski haline geri dönme anlamlarını taşıyan teknik teolojik bir terimdir. Bu terim antik çağlarda pek çok farklı anlamlarda kullanılmış olsa da, geç antik çağda ve Hristiyanlık döneminde kullanımı yaygınlaşmış, özellikle Patristik düşünürler ve teologlar ve Yeni Platoncu Pagan düşünürlerin eserleri arasında kendine yer bulmuştur. Patristik dönemde daha çok rasyonel varlıkların ya da tüm insanların en sonunda Tanrı'ya geri dönüşünü işaret ederken bu terim sıklıkla kullanılmış ve irdelenmiştir.¹⁹⁶ Origenes'in eserlerinin Latince edisyonlarında restitutio olarak geçen apokastasis terimi düşünüre göre dünyaya düşen ruhların onarılmasını ya da diğer bir deyişle ruhların Tanrı'ya geri dönüşünü ifade eder. Origenes, apokatastasis durumunun tüm hayatın sona ermesiyle ve evrenin mutlak birliğine yani Tanrı'ya geri dönmesiyle ortaya çıkacağını ifade eder.¹⁹⁷ Ne yazık ki Origenes'in kıyamet ve diriliş konuları üzerine yazmış olduğu iki kitap günümüze ulaşamadığından düşünürün apokatastasis üzerine söylemleri de bize eksik olarak ulaşmış olsa da şu anda Origenes'in bu kavram konusundaki düşüncelerine ilişkin vermiş olduğu bilgiler, kendisinin kurtuluş kuramının irdelenmesi ve doğrulanması için yeterlidir.

Ruhların eski haline kavuşmasını, yani apokatastasis durumunun meydana gelmesini ayna metaforuyla açıklayan Origenes, sonun her zaman başlangıca benzediğini, kötülüğün başlangıçta nasıl mevcut değilse, sonunda da var olmayacağını ileri sürerek kozmolojik bir simetriden söz eder. Ruhun kutsallaşması sonrası kötülük kendisinin içinde barınmayacak ve kötünün iradenin bir yan ürünü olduğu o noktada ortaya çıkacaktır.¹⁹⁸ Ayrıca tıpkı Platon'un *Theaetetus* diyalogunda, insanlığın amacının mümkün olduğunca Tanrı'ya benzemek olduğunu savunması gibi¹⁹⁹ Origenes de benzer bir şekilde bu felsefi çıkarımı ilahî kitapların ışığı altında savunur. Origenes'e göre insanlığın yaratılış öyküsünde Tanrı, insanı ona benzer bir biçimde yaratmıştır ve bu durum ruhun Tanrı'ya olan geri dönüşündeki yolculuğuyla doğrudan doğruya ilişkilidir. Benzerlik elde edilmesinin ardından, kötülük ruhtaki metafiziksel temelini kaybeder ve unutulur. Yani kutsallaşma veya diğer deyişle ilahî

¹⁹⁶ Ilaria Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, Brill Publishing, Leiden 2015, s. 1.

¹⁹⁷ Ilaria Ramelli, "Christian Soteriology and Christian Platonism: Origen, Gregory of Nyssa and the Biblical and Philosophical Basis of the Doctrine of Apokatastasis", *Vigiliae Christianae*, 61/3, (2007), s. 319.

¹⁹⁸ Scott, *Cosmic Theodicy*, s. 221.

¹⁹⁹ Plato, *Platonis Opera* 5, s. 112.

benzerlik kötülüğün sonunu getirmiş olur.²⁰⁰ Origenes bu meseleyi *De Principiis* isimli eserinde şöyle özetler:

“İnsanın kendisinin asıl amacı Tanrı’yı örnek almak için gayretli çaba içerisinde bulunmasıdır. Bu şekilde kutsallaşarak mükemmel benzerlik elde etme imkânı olan insan kötülüklerden de arınmış olma imkanını elde eder.”²⁰¹

İncil’in *Korintliler* bölümünde geçen “Tanrı’nın her şeyin içinde her şey olması”²⁰² Origenes’e göre kötülüğün yok olacağının bir diğer kanıtıdır. Bu noktanın gelmesinin ardından kötülük kendine ontolojik bir alan bulamaz. Çünkü bu noktada Tanrı ve şeytan birlikte olmayacağı anlaşılır.²⁰³ Kötülüğün sona ermesi Origenes’in teodisesinin son aşamasını oluşturur:

“Şimdi kendim, Tanrı’nın "her şeyin içinde her şey" (πάντα ἐν πασί) olduğunu söylediğim zaman bu, her bir şeyin bireyde her şey olduğu anlamına gelmektedir. Akıllı varlıklar, kötülüklerin tüm lekelerinden arındığında ve kötülükten tamamen temizlendiğinde hissedecekleri, anlayabilecekleri ya da düşünebilecekleri şeylerin hepsinde Tanrı olacak ve O her şeyde her şey olmuş olacak. Zihin artık Tanrı’dan başka bir şeyin farkında olmayacak, Tanrı’yı düşünecek ve Tanrı onun her hareketinin ölçüsü olacak ve böylelikle Tanrı her şeye sahip olacak.”²⁰⁴

Her ne kadar düşünür burada yalnızca dogmatik bir biçimde kutsal kitapları yorumlayarak, yalnızca teolojik bir düzlemde kötülük problemini sorguluyor gibi görünse de, “Bu konularda büyük korku içinde konuşuyor ve sabit, belirli sonuçlar çıkarmak yerine tartışıyor ve araştırıyoruz.” diyerek kendi yönteminin dogmatik değil, spekülatif olduğunun altını çizmiştir. Yine kendi ifadesiyle düşünür, konunun karmaşık doğası nedeniyle tanımdan çok tartışmayı amaçladığını belirttiğini eklemek gerekir.²⁰⁵ Ayrıca Origenes evrensel kurtuluş görüşünü kutsal kitap yorumlaması dışında teorik olarak da bu meselenin mantıksal imkânı olduğunu temellendirmeye çalışmış ve Tanrı tarafından yaratılmış olan varlıkların bir noktadan sonra tamamen tükenmesinin mantıklı olamayacağını savunmuştur. Eğer tüm varlıklar son bulacak olursa ya da diğer deyişle varlıkları yok olacak olursa bu durum Tanrı’nın evreni iyilikle yaratmasına sekte vurmuş olur ve bu durum da O’nun kusursuzluğunu sınırlandırmış olurdu. Sonsuz doğada varlığını sürdüren her varlığın ilahî inayetin sonsuzluğu içine girmesi ve sonsuzlukta bir paya sahip olması mantikî bir zorunluluk

²⁰⁰ Origen, *Patrologiae Cursus Completus*, s. 151.

²⁰¹ Origen, *Patrologiae Cursus Completus*, s. 152.

²⁰² İncil, *Korintliler* bölümü, 15:28.

²⁰³ Origen, *Patrologiae Cursus Completus*, s. 153.

²⁰⁴ Origen, *Patrologiae Cursus Completus*, s. 155.

²⁰⁵ Scott, *Cosmic Theodicy*, s. 221.

gerektirmektedir. O halde evrenselcilik, günah işlemiş olsa da, ruhların yaratılışında ve kurtuluşunda kendisini ifade eden ilahî inayetin mantıksal bir sonucudur.²⁰⁶

Origenes, *De Principiis*'in önemli pasajlarında herkesin sonunda kurtulacağını ima etse de düşünürün şeytanın da kurtulup kurtulmayacağı konusundaki görüşleri tartışmalıdır. Bu tartışmalar daha çok Origenes'in şeytan hakkında yapmış olduğu yorumların belli noktalarda tutarsızlaşması ve muğlaklık kazanmasıyla da ilişkilidir.²⁰⁷ Bu konudaki düşüncelerindeki tutarsızlıklara rağmen, Origenes *De Principiis*'de açık bir biçimde şeytan dahil herkesin kurtuluşa varacağını kabul eder:

“Bu zaman geldiğinde Tanrı bize lütfunun zenginliğini gösterecek. Çünkü en kötü günahkar, hatta Kutsal Ruh'a küfretmiş bir varlık bile şu anda bizim nasıl olduğunu bilmediğimiz bir şekilde sonun başlangıcına geri dönecek ve kurtulacaktır.”²⁰⁸

Bu pasajda açık bir biçimde görüldüğü üzere Origenes Kutsal Ruh'a küfretmiş olan varlık ile kast ettiği şeytanın dahi kurtulacağını doğrulamaktadır. Bu durum da onun inanmış olduğu evrensel kurtuluş modeli adına kötülüğün tamamen yok olacağı gerçeğini daha da güçlendirmekte ve savunmuş olduğu teodiseyi bu konu bağlamında tutarlı bir hale getirmektedir.

Bazı araştırmacılar Origenes'in kurtuluş ve ruhun yükselişine ilişkin görüşlerinin şaşırtıcı derecede yüksek bir biçimde Platoncu ve Yeni Platoncu düşünce biçimlerinden etkilendiğini aktarmışlardır. Nasıl ki Origenes'in aktardığı gibi Hristiyan yaşamının amacı Tanrı'nın kutsallığı altına tekrar girmekse, Platon'un da *Theaitetos* ve *Phaedros* diyaloglarında bunu kesin bir şekilde vurguladığı görülebilir.²⁰⁹ Ancak bu konu hususundaki Platonculuk ve Hristiyanlık düşüncesinin benzerliği Origenes için bir noktaya kadar kabul edilebilirdir: “Origenes için, Platonculuk ve Hristiyanlık teorik olarak o kadar çok farklı olmasalar da, daha ziyade, kendi izleyicilerine bağlı olarak bir farklılık taşımaktadır. Düşünüre göre Platonizm, küçük ve daha seçkin bir topluluğa hitap etmekteyken, Hristiyanlık ise daha çok tüm insanlık içindir.”²¹⁰

²⁰⁶ Scott, *Cosmic Theodicy*, s. 217.

²⁰⁷ Origenes'in şeytan ve onun evrensel kurtuluş sonrası durumu hakkındaki düşünceleri oldukça geniş olduğundan, çalışmanın maksadını aşmaması adına değinilmemiştir. Origenes'in şeytan hakkındaki düşüncelerine ilişkin daha detaylı bilgi için bk. Mark J. Edwards, “The Fate of Devil in Origen”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 86/1, (2010). Ayrıca bk. Michael S. Domeracki, “Origen and Possible Restoration of the Devil”, *Journal of the Canadian Society for Coptic Studie*, 86/1 (2014).

²⁰⁸ Origen, *An Exhortation to Martyrdom, Prayer, and Selected Works*, Paulist Press, New York 1979, s. 116.

²⁰⁹ Norman Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford University Press, Londra 2006, s. 38. Platon'un yukarıda adı geçen eserlerdeki kutsallaşma ile ilgili görüşleri için bk. Platon, *Theaitetos*, 176b; *Phaedros*, 246a.

²¹⁰ Scott, *Cosmic Theodicy*, s. 200. Ayrıca bk. Bruce Demarest, *The Evangelical Dictionary of Theology*, Becker Academic, Michigan 2001, s. 67.

Origenes'in yazıları kapsamlı bir şekilde incelendiğinde, onun kozmolojisine ve teolojisine dayanarak kurtuluş teodisesini oluşturduğunu ve bu teodiseye göre de tüm varlıkların en sonunda, apokatastasis durumunda nihai uyuma yani kurtuluşa ulaşacağını düşündüğü açık bir şekilde söylenebilir. Origenes'in evrensel kurtuluş görüşüne göre şeytan ve asimile olmuş ruhlar da dahil olmak üzere hiç kimse dışlanmayacak ve Tanrı'ya geri dönecektir. Kötülük ise o noktada artık ontolojik bir varlığa dahi sahip olamayacağından var olmayacaktır. Bu nedenle düşünöre göre zaten daha önce evrende aslî olarak var olmadığını düşündüğü kötülüğün ya da diğer deyişle insanlığın çekmiş olduğu tüm sefalet ve acının, evrensel kurtuluş var olduğu sürece katlanılabilir bir sorun olduğunu düşünmek çok daha isabetlidir.

Origenes'in kötülük problemine çözümüne ilişkin tüm görüşlerine genel bir çerçeve içerisinde bakıldığında bu meselenin yalnızca pratik yani teolojik bir boyutu olmadığı, aynı zamanda onun bu sorunu felsefe ve mantıkla çözülmesi gerektiğini aktardığı açık bir şekilde görülebilir. Düşünür, Hristiyanların bu meselenin yalnızca manevi bir problem olarak algılamasını istememiş, aynı zamanda mantıksal bir problem olduğunu göstermek için çaba sarf etmiştir. Teolojik ve felsefî analizler neticesinde kötülüğün temel bileşenlerini ortaya koymuş olan Origenes, hiçlik olarak tanımladığı, iyyinin yoksunluğu olarak gördüğü kötülüğe karşı oluşturmuş olduğu teodise denemeleri çalışmanın bu bölümünde incelenmiş ve özetlenmiştir. Düşünürün karmaşık, parçalı ve en önemlisi iç içe geçmiş olan kötülük problemine ilişkin çözüm denemeleri en temelde özgür irade savunması, ruh yapıcı teodise ve kurtuluş teodisesi olarak üç sınıfa ayrılabilir.

Origenes, özgür irade savunmasını canlıların doğaları gereğince iyi veya kötü olan davranışları kendi iradelerince seçmeleri üzerine temellendirir. Düşünöre göre dünyadaki tüm canlılar kötülük yapma potansiyelini özgür iradeleri olduğu için taşımakta ve bu nedenle de ahlakî kötülüğün özgür iradeye bağlanabileceğini savunmaktadır. Tanrı'nın evrende var olan kötülöklere izin vermesinin sebeplerinden birinin, insanın ahlakî yapıp etmelerinin bir değer taşıması gerektiğini, bu yüzden de kötülüğün evrende olmasının normal olarak karşılanmasının zorunluluğunun altını çizerek özgür irade aşamasında bir teodise oluşturmuştur.

Düşünürün ruh yapıcı teodise olarak adlandırılabilir kötülüğe ilişkin bir diğer çözüm anlayışı ise evrendeki kötülüğün ilahî adalet ve Tanrı'nın inayeti ile ilişkilendirilmesine odaklanır. Bu bağlamda Tanrı'yı âdeta bir doktora benzeten Origenes'e göre, nasıl ki bir ilaç ya da bir ameliyat iyileşmemizi sağlasa bile acı verici olabiliyorsa, evrendeki kötülük de Tanrı'nın insanlığı tedavi etme biçimidir. Zira düşünür Tanrı'nın

insanların ruhlarını belli acılar içine sokarak, onların güçlenmesini ve sabretmesini istemesinin, evrendeki kötülüğün normalleşmesini sağlayabileceğini belirtir. Özellikle dünyadaki kötülüğün bu şekilde ilahî adalet ile ilişkilendirilmesi Origenes'in zikredildiği şekilde bir diğer teodise anlayışını da oluşturmaktadır.

Temel teodise anlayışını oluşturan kurtuluş teodisesi ise Origenes'in teolojik ve felsefî yönünü yoğun bir şekilde bir araya getirmektedir. Diğer iki teodise anlayışının ötesinde soteriyolojik ve eskatolojik görüşlerini de içinde barındıran bu çözüm denemesinde Origenes, insanlığın cennetten düşüşünün bir gerçek olması gibi, dünyadan ruhların da yükselmesi üzerine vurgular yapmaktadır. Mezkûr yükseliş neticesinde şeytan dahil olmak üzere tüm canlıların kötülüklerden arınacağını savunan düşünür, bu anlamda evrensel kurtuluşun yanında dünyada çektiğimiz tüm acıların, sefaletin ve kötülüklerin katlanılabilir olduğunu vurgulayarak nihai teodisesini oluşturmaktadır.

Sonuç olarak kötülük üzerine söylemiş olduklarıyla Hristiyanlık düşüncesinin gelişimine direkt olarak katkı sağlamış, Alvin Plantingana, John Hick gibi önemli modern din felsefecilerinin fikirleri üzerinde etki bırakmış olan Origenes, hem kutsal kitaba bağlı kalarak teodise üzerine teolojik çıkarımlarda bulunmuş, hem de Platoncu görüşlerle harmanlamak suretiyle kendine özgün felsefî içerikli görüşlerini kötülük problemini anlamlandırmaya çalışmak için kullanmış bir teolog ve filozoftur. Çalışmanın bu bölümünde Origenes'in kötülüğü ne olarak gördüğü ve insanlığın nasıl görmesi gerektiği konusunda yapmış olduğu çıkarımlar incelenmiş, onun özgür irade, inayet, ilahî adalet, kurtuluş ve eskatoloji görüşleri ışığında parçalı ve iç içe geçmiş olan teodise anlayışları genel hatlarıyla ortaya konulmuştur. Bir sonraki bölümde ise çalışmanın diğer düşünürü olan İslam filozofu İbn Sina'nın kötülük üzerine yapmış olduğu çıkarımlar Origenes'in düşünceleri aktarılırken kullanılan metota paralel bir biçimde incelenecektir.

2.2. İbn Sina'da Kötülük Problemi

Origenes'in kötülük problemine ilişkin düşüncelerinin incelenmesinin ardından, bu bölümde çalışmanın diğer ana düşünürü olan İbn Sina'nın konu ile ilgili görüşlerine yer verilecektir. İlk olarak düşünürün genel olarak yaşamı ve dönemsel koşullarına ilişkin bilgiler aktarılacaktır. Bu bölümün asıl amacı yalnızca literatürde zaten detaylı bir şekilde bulunan İbn Sina'nın hayatını irdelemek değil, düşünürün hem bireysel hem de toplumsal olarak deneyimlediği kötülükleri ortaya koyarak onun kötülük problemi hakkındaki düşüncelerini oluşturmasındaki arka planı göz önüne çıkarmaktır. Bu bölümün ardından ise kavramsal arka planı oluşturmak amacıyla düşünürün kötülüğün tanımı ve kökeni hakkında düşünceleri

verilecektir. Kötülüğün tanımı ve kökeninin incelenmesi sonrası ise İbn Sina'nın kötülük problemine ilişkin temel düşünceleri aktarılacaktır. Daha sonra Origenes'te kötülük problemi bölümünün şemasına uyarak inayet, ilahî adalet ve özgür irade kavramları temelinde düşünürün söz konusu probleme ilişkin oluşturmuş olduğu çözüme yönelik düşünceleri incelenecektir. Son olarak ise eskatoloji, kurtuluş ve ahiret düşünceleri bağlamında onun başka bir teodise ortaya koyup koymadığı incelenecektir.

2.2.1. İbn Sina'nın Hayatı ve Dönemsel Şartlar

Daha sonraki dönemlere tıp, felsefe ve fizik gibi çeşitli alanlarda yazmış olduğu eserler ile damga vurmuş olan Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sîna'nın (980-1037) diğer Müslüman âlimlere oranla yaşamı hakkında çok daha fazla bilgi günümüze ulaşmıştır. Düşünürün hayatına dair günümüze ulaşan bu kapsamlı bilgiler iki ayrı ana kaynaktan gelmektedir. Bir süreliğine İbn Sina'nın öğrencisi olmuş olan Ebû Ubeyd Abdü'l-Vâhid Cüzcanî'nin (ö. ?) yazmış olduğu biyografi düşünürün hayatı üzerine yazılmış kaynakların en önemlisidir. Bunun dışında oldukça ayrıntılı bir şekilde düşünürün hayatını ele alan bir diğer kaynak Behmenyâr (993-1066) ve İbn Zeyle (?-1048) tarafından derlenmiş olan, İbn Sina'nın öğrencileriyle arasında geçen çeşitli felsefi konuşmalardan oluşan *el-Mübâhasât* adlı eseridir. Bu iki ana kaynak dışında İbn Sina'nın ölümünden sonra yazılmış olan İbn Hallikân'ın *Vefeyâtü'l-a'yân*'ı²¹¹, İbn Ebî Useybi'a'nın *Tabakât-ül-Enbâ*'sı²¹² gibi eserler düşünürün hayatı hakkında detaylar vermesi dışında dönemin sosyal ve siyasal arka planını da ortaya koyması açısından yararlıdır.

İbn Sina'nın yaşadığı dönem ve bir yüzyıl öncesi İslam'ın Altın çağı olarak bilinen, yoğun bir şekilde Yunanca'dan, Hintçe'den ve Farsca'dan gelen eserlerin tercümelerinin yapıldığı; tıp, astronomi, felsefe, cebir, trigonometri gibi alanlarda önemli çalışmaların gerçekleştirildiği bir dönemdir. Özellikle felsefe alanında da Yunan ve Roma dönemi eserleri, Yeni Platoncu ve Aristotelesçi geleneğin ürünleri üzerine çalışmalar Arapça'ya aktarılmış ve böylelikle İran'ın doğusundan Orta Asya'daki Sâ mânî hanedanlığına ve Irak'ın batısına kadar kültürel ve bilimsel anlamda gelişmiş bir medeniyet ortaya çıkmıştır.²¹³

Bu dönemde parlak fikirler ve bilimsel başarıların yanında aynı zamanda İslam dünyası politik birliğin parçalanmasına, siyasal anlamda karmaşalara ve bozulmalara da

²¹¹ İlgili bölüm için bk. İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-a'yân ve Enbâu ebnâi'z-Zamân c. VIII*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1978, s. 157-162.

²¹² İlgili bölüm için bk. Ebî Useybi'a, *Uyunu'l-enbâ fî tabakât'l-etibbâ*, nşr. Semih ez-Zeyn, Beyrut 1987, s. 2-28.

²¹³ Henri-Irénée Marrou, "Education in the later Roman Empire", <https://www.britannica.com/topic/education/Education-in-the-later-Roman-Empire> (14 Ocak 2018).

tanık olmuştur. İlk Bağdat halifelerinin gücünün azalması ve dağılma sürecinin başlamasının ardından otorite boşluğu ortaya çıkınca, birbirine rakip küçük devletler meydana gelmiştir. Siyasi karışıklıkların yoğun olarak yaşandığı bu yüzyıllarda İran ve Türkistan bölgesinde Sâmâniler (874-979), Afganistan civarında Gazneliler (962-1186), İranî ve Şîî karakterli bir yapıda olan Büveyhililer (946-1055) ile Mısır Fatimileri (909-1175) ve Endülüs Emevileri (912-1031) bu yapılanmaların belli başlılarıdır.²¹⁴

İşte yaklaşık olarak böyle bir dönemde 980 yılında günümüzde Özbekistan sınırları içerisinde yer alan Efşene köyünde doğan İbn Sina'nın çocukluk ve gençlik döneminde babasının içinde bulunduğu entelektüel ortam içerisinde önemli hocalardan ders alarak kendini iyi bir şekilde yetiştirdiği bilinir. Bu dönemde dinî ilimler, felsefe, geometri alanlarında yoğun okuma faaliyetlerini sürdüren İbn Sina, genç yaşında sarayda hekimlik yapmaya başlayacak kadar kendini yetiştirmiştir.²¹⁵ On yedi yaşında Sâmânî emiri Nuh İbn Mansûr'u hastalıktan kurtaran İbn Sina, bu olay ile birlikte hastalıktan kurtarmış olduğu emirin yanında meslekî kariyerine yani saray hekimliğine başlamış ve bir süre sonra sadece hekim olmakla kalmayıp idarecilikle de uğraşmıştır. Ancak bir süre sonra çalıştığı kütüphanede nedeni bilinmez bir şekilde yangın meydana gelmesi ve kütüphanenin tamamı yanmasından sonra bu yangının sebebi olarak İbn Sina gösterilmiş, düşmanları tarafından kütüphaneyi kundaklamakla suçlanmıştır.²¹⁶

Kundaklama ile suçlanması dışında genç yaşta babasını kaybetmesi gibi çeşitli olumsuz olaylarla karşılaşmış olsa dahi çalışmalarına devam eden İbn Sina, bir süre hayatını Buhara'da geçirdikten sonra Sâmânî devletinin siyasî yapısının sarsılmasının ardından Gürgenç'te yaşamına devam etmek istemiş olsa da kendisinin zorunluluk olarak ifade ettiği, muhtemelen siyasî sebepler dolayısıyla o şehirden de ayrılmak durumunda kalmıştır. Hayatının bu döneminde birçok yolculuk yapmış olan, Gürgenç'ten Cürcan kentine, şiddetli bir hastalığa yakalanmış olduğu Dihistan'a, oradan Rey'e geçen İbn Sina, tüm bu kentlerde hükümdarların yanında hekimlik yapmış ve önemli mevkilerde olan kişileri tedavi etmesiyle ünlenmiştir.²¹⁷

Yeni eserler yazmaya devam etmenin dışında, siyaset alanına da giren İbn Sina, hayatının bu döneminde farklı kötü olaylarla karşı karşıya kaldı. Yaptığı yolculuklar neticesinde Hemedan'a ulaşan ve burada Şemsüddeve'nin veziri olan düşünürün çıkan bir isyan sonunda evi yağmalanmıştır. Ayrıca yine bu şehirde, farklı bir dönemde İsfahan'daki

²¹⁴ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1987, s. 134.

²¹⁵ Dimitri Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, ed. ve trc. M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2004, s. 7.

²¹⁶ William Gohlman, *The Life of Ibn Sina*, State University of New York Press, New York 1974, s. 128.

²¹⁷ Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, s. 8.

hükümdar ile gizlice mektuplaştığı ortaya çıkınca, kendisinin ihanet yapabileceğinden şüphelenilmiş ve önce evi yağmalanmış, daha sonra hapse atılmıştır.²¹⁸

Dört ay boyunca hapiste kalan İbn Sina, bir şekilde yolunu bularak kardeşi, öğrencisi ve iki köleyle kılık değiştirerek şehirden kaçtı ve hayatının son dönemini yaşayacağı İsfahan'a ulaştı. Kalan son on veya on iki yılında Ebu Cafer'in hizmetinde doktor ve bilim çalışanı olarak sakin bir hayat geçiren düşünür, Gaznelilerin İsfahan'ı almasından sonra evi ve kütüphanesi yağmalanınca büyük bir sarsıntı geçirmiştir. Bir Hemedan seferi sırasında kulunç hastalığına yakalanmış ve 1037 yılında vefat etmiştir.²¹⁹

Görüldüğü üzere İbn Sina hayatında kundaklamadan suçlanma, babasının erken yaşta ölümü, çıkan isyanda evinin yağmalanması, hapis hayatı ve ağır hastalıklara maruz kalma gibi hayatının bir çok döneminde kötü olaylarla karşılaşmasına rağmen her zaman üretken bir müellif olmayı başarmıştır. Kendisine verilen “eş-Şeyhü'r-reis” unvanı ile de bilinen İbn Sina, hekimlik ve idarecilikte başarılı bir kariyer çizmenin yanında; mantık, tabîyyât, riyâziyyât ve metafizik ve tıp gibi bir çok alanda geniş hacimli olmak üzere sayısız eserler kaleme almıştır. Düşünür, bu çalışmanın ana konusu olan ve bir sonraki bölümlerde irdelenecek olan kötülük problemi üzerine direkt olarak bir eser yazmamış olsa da muhtelif eserlerinde bu konuya ilişkin pek çok çıkarımda bulunmuştur. İbn Sina'nın *eş-Şifa*, *el-işarat ve't-Tenbihat*, *en-Necat* ve *el-Adhaviyye fi'l-me'âd* isimli kitapları dışında *er-Risâle fi Sirri'l-Kader* isimli risalesinde kötülük problemi ile ilgili görüşlerini bulmak mümkündür.

İslâm felsefesinin altın çağı olarak adlandırılan dönemin başlangıcının en önemli mimarlarından biri olan İbn Sina, kendinden önceki Yunan felsefe geleneği ile İslam dininin pek çok açıdan başarılı bir şekilde sentezini gerçekleştirmiş, Plotinos'un ve Proklos'un metinlerini temel alarak Yeni Platonculuğu ve Aristotelesçiliği aynı düzlemde bütünlük tesis eden bir dil ile bir araya getirmiş ve bunları yaparken İslam kelimeler geleneğini de içinde barındıran bir sistem geliştirmiştir. Düşünürün tüm bu oluşturmuş olduğu kendine has sisteminde barınan etkiler kötülük problemine ilişkin düşüncelerinde de kendini doğrudan doğruya göstermektedir. Çalışmanın bu aşamasından sonra İbn Sina'nın sözü zikredilen sistemi temelinde düşünürün kötülük problemi hakkındaki düşünceleri ile kendisinin teodise anlayışı ele alınacaktır.

²¹⁸ Nihat Keklik, “Türk-İslâm Filozofu İbn Sînâ: Hayatı ve Eserleri”, *Felsefe Arkivi Dergisi*, 1 (1981), s. 33.

²¹⁹ Ömer Mahir Alper, “İbn Sina”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XX, s. 321.

2.2.2. İbn Sina'ya Göre Kötülüğün Tanımı ve Kökeni

İbn Sina'nın iyiliğin ve kötülüğün sözlük anlamlarını açıklaması, bu kavramların ne olduğuna ilişkin tanımlamalar getirdiğini bilmek düşünürün kötülük problemi üzerine yapmış olduğu çözümlemelerini daha iyi irdelenmesi adına önemlidir. Bu yüzden bu kısımda öncelikli olarak İbn Sina'nın yapmış olduğu kötülük tanımlamaları ve kötülüğün evrendeki kökeni üzerine yapmış olduğu çıkarımlar ile birlikte onun kötülüğü hangi açılardan sınıflandırdığı ve bu tüm düşüncelerinin tarihsel arka planı incelenecektir.

İbn Sina'nın eserlerine göz atıldığında kötülüğün kavramsal ve tanımsal olarak tetkik edildiği, yorumlandığı görülebilir. İlgili eserlerine genel olarak bakıldığında düşünürün iyi kavramını varlığın kemâli yani yetkinliği olarak tanımlarken, kötülüğü yani şerri ise bu kemâlin yokluğu olarak görülmesinin gerekliliğini ifade ettiği gözlemlenmektedir. İbn Sina'nın felsefi sistemindeki gerçek iyi olanın her anlamda tam ve yetkin olan Vacibu'l Vücut olduğu, dolayısıyla Tanrı'nın dışında kalan tüm varlıkların ise noksan olması durumu göz önünde tutularak²²⁰ onun evrende kötülüğün varlığını kabul ettiği çıkarımında bulunulabilir. Bu bağlamda kötülüğün varlığını kabul eden İbn Sina, *eş-Şifa* isimli eserinde kötülüğün tanımını şu şekilde yapmaktadır:

“Bilmelisin ki, kötülüğün (الشر) çeşitli türleri vardır: Mesela bilgisizlik (جهل), zayıflık (ضعف) ve özürsüzlük (تشوه) gibi kusurlara “kötülük” denildiği gibi yalnız bir sebebin yokluğundan değil, üzüntü ve acı (آلم) gibi herhangi bir sebebin idrakinin yol açtığı durumlara da “kötülük” denilmektedir.”²²¹

Görüldüğü üzere İbn Sina'ya göre bilgidен eksik olma, zayıf olma ve yaratılıştan gelen eksikliğe kötülük denilebileceği gibi, acı ve keder gibi duygular da kötülük olarak adlandırılabilir. Diğer bir deyişle, düşünüre göre eşyanın yetkin olmayışı ya da olgunluğa erişmemiş olmasına, olgunluğa erişmiş olan eşyanın ise eksik veya yanlış bir biçimde kullanılmasına veya yorumlanmasına ve bir sebep sonucu ortaya çıkmış olan üzüntü ile kederin idrak edilmesine kötülük denilebilir. Örneğin felsefe bilmemeyi bir eksiklik olarak kabul eden İbn Sina, bu durumun insan olma ile ilgili kabiliyetlerin tam olarak yansıtılamaması, yani bilginin doğru bir şekilde kullanma eksikliğinin kötülüğe evrildiğine işaret ederek, bilgidен eksik olma durumunu kötülük olarak görmüş olur.²²²

Yukarıda verilen örnek bir kötülük halini yansıtır iken, aynı zamanda bir sebep sonucu ortaya çıkmış olan üzüntü ve kederin idrak edilmesi bağlamındaki durumlar da kötülük olarak

²²⁰ İbn Sina, *Kitâbu 't-Talikat*, nşr. Hasan Mecid el-Ubeydi, Bağdat 2002, s. 72; Avicenna, *Avicennae philosophi praeclarissimi ac medicorum principis Compendium de anima*, Ed. Andrea Alpago, Gregg, Londra 1969, s. 174. Ayrıca bk. Hacı Ömer Özden, “İbn Sina ve Leibniz’de Kötülük Problemi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 01(2013), s. 274.

²²¹ İbn Sina, *eş-Şifa, İlahiyat II*, thk. ve nşr. M. Yusuf Musa-S. Dünya-Said Ziyad, Kahire 1960, s. 414; İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ, Metafizik II*, Çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 161.

²²² İbn Sina, *eş-Şifâ, İlahiyat II*, s. 412; İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ, Metafizik II*, s. 163.

adlandırılır. Örnek olarak zulme uğrayan bir mazlumun natık nefisi için zulüm bir kötülüktür. Yine aynı şekilde yakmak her ne kadar ateşin yetkinliği altında bulunsada kendinden önceki varlığı kaybetmesi sebebiyle, söz konusu ateşle temasa geçen yani esenliği kaybolan varlığa göre ateş bir kötülüktür.²²³

İbn Sina'nın kötülük tanımlamasındaki diğer önemli nokta ise düşünürün kötülüğü görecelik düşüncesine göre şekillendirmesidir. İbn Sina'ya göre idrak edilen kötülük, kendinden değil, ancak bir şeye kıyasla kötü olabilir. Örneğin, körlük iyi gören bir göze kıyasla kötüdür ve körlüğün, göz için kötü olamayacağı bir nokta yoktur.²²⁴ Ayrıca körlük meselesi de İbn Sina'nın olgunluğa erişmiş olan eşyanın ise eksik veya yanlış bir biçimde kullanılması veya yorumlanmasına kötülük demesine örnek olarak gösterilebilir.

İbn Sina yapmış olduğu kötülük tanımlaması sonrası, düşünürün kötülük üzerine düşüncelerinin genel bir çerçevesi çizilecek olursa, onun düşüncesinde kötülüğün üç bölüme ayrıldığı varsayılabilir:

- 1- Bilgisizlik, yaratılıştan gelen eksiklik fiziksel kötülük
- 2- Keder, üzüntü ve acıdan kaynaklananlar psikolojik yani ahlakî kötülük
- 3- Kötülenmiş fiiller yani günahlardan kaynaklanan kötülük yani metafiziksel kötülük²²⁵

Kötülüğün tanımlanmasını bu şekilde aktaran İbn Sina, bunun dışında metafiziksel kötülüğü de bizâtihi ve arızî olmak üzere iki kısma ayırır:

“Bizâtihi kötülük “yokluk”tur (عدم) fakat her çeşit yokluk değil, bir şeyin tür ve tabiatında var olan sâbit yetkinliklerden birinin yokluğudur. Arızî kötülük ise yok olanın veya hak edenin yetkinliğe kavuşmasını engelleyen şeydir. Mutlak yokluğun dilde kullanılışı dışında hiç bir anlamı yoktur; o gerçekten türde bir yokluk değildir. Eğer mutlak yokluk gerçekleşen türden olsaydı âlemde iyilik değil kötülük yaygın hale gelirdi. Öyleyse her şeyin varlığı yetkinliğinin zirvesi sayılmaktadır. Onda güç hali bulunmadığından kötülük de ilişmez.”²²⁶

Bu pasajda da görülebileceği üzere kötülük bütün türün değil, yalnızca o türdeki bir yetkinliğin eksikliğini göstermektedir. Örneğin görmek, insanın neliğinin gereği iken, görmemek ise bir kötülük olacaktır. Görmemek yalnızca göze aittir, öyleyse o yalnızca göze için bir kötülük olmaktadır. Buradaki kötülük, türlere mahsus olmakla birlikte bireylere ait özel kemâllerden birinden mahrum olmak anlamını ifade etmektedir. Bir başka deyişle, bu noktada kastedilen şey, türün ve fıtratın gerektirdiği güç ve fiillerin yani el-kemalatü's-sabite'nin yokluğunun kötülük anlamına gelmesidir. Mutlak yokluk olmadığı için de İbn Sina

²²³ İbn Sina, *eş-Şifâ, İlahiyat II*, s. 414-415; İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ, Metafizik II*, s. 163.

²²⁴ İbn Sina, *eş-Şifâ, İlahiyat II*, s. 416; İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ, Metafizik II*, s. 166.

²²⁵ Özden, “İbn Sina ve Leibniz’de Kötülük Problemi”, s. 273.

²²⁶ Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2014, s. 300.

için kötülük arızîdir.²²⁷ Ayrıca kötülüğün yokluk olduğu anlayışını dile getirmiş olan İbn Sina'nın, evrende kötülüğün bulunmadığını, onu bir gerçeklik olarak reddettiği görüşüne kapılınmaması gerekir. Zira düşünür böyle bir görüş içerisinde olsaydı, onun gerçeklikten kopmuş olduğu söylenebilirdi.²²⁸

Kötülüğün tanımını ve onun çeşitlerini bu şekilde irdelemiş olan İbn Sina için kötülük üzerine durulması gereken diğer önemli nokta da onun neden yaşadığımız evrende bulunduğu ve kökeninin ne olduğu sorularıdır. Bu husus üzerine düşünür şunları söylemektedir:

“Kötülük sadece yapısında (tubâ') güç hali bulunanlarda vardır. Bunun sebebi de maddedir. Öncelikle kötülük maddenin kendi yapısından, sonra da hâricî bir sebepten kaynaklanmaktadır.”²²⁹

Daha önce yokluğu yani ademi kötülük kategorisi içinde ele aldığı belirtilen İbn Sina, “Mutlak yokluktan olumsuz bir şekilde konuşulamaz, ancak olumsuz bir şekilde konuşulacak olursa, zihinde ona bir çeşit varlık vermek gerekir.” diyerek bu görüşünü temellendirmiş ve kötünün maddeden ortaya çıktığını öne sürmüştür.²³⁰ Madde bir bakıma noksan bir varlıktır, çünkü tabiatıta güç halinde bulunur ve bütün imkân durumunu kendi halinde toplamaktadır. Maddenin kötünün kökeni olması ve kötünün maddede ortaya çıkması, ondaki noksanlıktan dolaydır.²³¹ İbn Sina kötülüğün oluşmasındaki en önemli sebebin madde olduğunu belirtirken, kendisinde bilkuvveligün bulunmadığı hiçbir varlığa kötülüğün eklenmeyeceğini, yalnızca onun doğasında bilkuvve olarak bulunan şeye ekleneceğini de ekler. Düşünür burada Aristoteles düşüncesinde görülen kuvve-fiil teorisinden yola çıkmaktadır. Bu anlayışa göre Ay altı âlemde sürekli olarak bir oluş söz konusu olduğundan bu oluşun temelinde kuvve halinde bulunan bir şeyin kendisini fiil durumuna getirme isteği bulunmaktadır.²³²

İbn Sina'nın bu görüşlerinden yola çıkarak onun kötülüğü yalnızca Ay altı âlemde bulunduğunu ifade ettiği çıkarımında bulunulabilir. Buna göre kötülüğün tüm sebepleri feleklerde ve küllilerde bulunmaz, yalnızca dünyada bulunur. Bunun dışında kötü yalnızca bireylerde bulunabilir ve bu nedenle türlerde kötülük vardır denilemez. Örneğin, insan bir tür olduğu için insanlığın kendisinde kötülük yoktur, ancak tek tek insanlığın içinde olan bireylerde kötüye rastlanılabilir. Öyleyse kötülüğün çoğunlukta ve değişiklikte olduğu söylenebilir. Varlık mertebelerinde Vâcibu'l-Vücûd'tan yani Tanrı'dan uzaklaştıkça kötülük

²²⁷ Mevlüt Albayrak, *İbn Sina ve Whitehead Açısından Tanrı-Alem İlişkisi ve Kötülük Problemi*, Fakülte Kitabevi Yayınları, Isparta 2001, s. 114

²²⁸ Yaşar Türkben, *İbn Sina ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi*, Elis Yayınları, Ankara 2012, s. 70.

²²⁹ Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, s. 300.

²³⁰ İbn Sina, *eş-Şifâ, İlahiyat II*, s. 416; İbn Sina, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik II*, s. 166.

²³¹ Özden, “İbn Sina ve Leibniz'de Kötülük Problemi”, s. 274.

²³² İbn Sina, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik II*, s. 162. Ayrıca bk. Türkben, *İbn Sina ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi*, s. 74.

derece derece artmaktadır. Bu artış en yoğun bir biçimde maddede bulunmaktadır. Maddede kötülük bulunduğu için dolayısıyla içinde yaşanılan bu evren, kötülüğün imkânını da içinde taşımaktadır.²³³

Düşünürün bizâhitî kötülüğü Aristotelesçi geleneği göz önüne alarak açıkladığı görülür. Kötülüğün yokluk veya eksiklik olduğu anlayışı Aristoteles düşüncesinde bulunmaktadır.²³⁴ Ayrıca İbn Sina'nın kurmuş olduğu yokluk ve kötülük ilişkisi ile kötülüğün maddeye atfedilmesi çalışmanın birinci bölümünde bahsedildiği üzere Yeni Platoncu düşünürlerden Plotinos'un felsefi sisteminde görülmektedir ve bu bağlamda İbn Sina'nın bahsi geçen düşüncelerden etkilenmiş olduğu yorumunda bulunulabilir. Plotinos'da kötülük iyiliğin yoksunluğu anlamına gelmekteyken, kötülük evrende madde yüzünden bulunmaktadır.²³⁵ Yani Plotinos düşüncesinde maddenin iyinin zıttı yani kötü olması, İbn Sina görüşlerinde de aynı şekilde görülmektedir. Bu durumda Plotinos'un İslam düşünürünün kötülüğün evrende var olmasının sebebi ve kökenine ilişkin açıklamalarında önemli bir düşünsel ve tarihsel bir kaynak olduğu yorumunu mümkün kılmaktadır.

Kötülüğün tanımı ve kökeni konusuna ilişkin olarak özetle İbn Sina kötülüğe dair yapmış olduğu tanımla kötünün bilgiden mahrum olma, yaratılıştan gelen eksiklik veya acı ve keder gibi duygular olarak adlandırılabilceğini belirtirken, kötülüğü geleneksel bir şekilde fiziksel, ahlakî ve metafiziksel olarak üç çeşidinin olduğunu söylemiştir. Düşünür, ayrıca yalnızca Ay altı âlemde bulunan kötülüğün yokluk olarak değerlendirilmesi gerektiğini, onun ontolojik olarak evrende bulunmadığını ve kötünün asıl sebebinin yani kökeninin maddede aranmasının şart olduğunu belirtmiştir.

2.2.3. İbn Sina'da Kötülük Probleminin Ana Hatları

İbn Sina'nın belli başlı eserlerinde aktarmış olduğu kötülüğün tanımından, ontolojik özelliklerinden ve yaşadığımız evrende neden bulunduğundan bir önceki bölümde bahsedilmişti. Kötülüğe dair bu bilgiler, düşünürün kötülük problemini nasıl yorumladığı hakkında daha fazla bilgi edinmek ve bu konuyu daha iyi irdelemek için önem arz etmektedir. İbn Sina da kendinden önce gelen diğer düşünürler gibi kötülüğü yalnızca tanımsal olarak incelemekle kalmamış, bu kavramın varlığını sorgulayarak, Tanrı'nın özellikleri ile çelişkiye düşüp düşmediği ile ilgilenmiş ve bu şekilde felsefi ve teolojik bir sorun olan kötülük problemi hakkındaki düşüncelerini eserlerine taşımıştır. Kötülüğü yokluk olarak kabul eden ve evrende bulunma sebebinin madde olduğunu aktaran İbn Sina'nın kötülük problemine

²³³ Özden, "İbn Sina ve Leibniz'de Kötülük Problemi", s. 275.

²³⁴ Aristotle, *Metaphysics*, ed. William David Ross, Clarendon Press, Oxford 1924, 1046a. Ayrıca bk. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 210.

²³⁵ Plotinus, *Plotini opera omnia*, s. 238.

ilişkin getirmiş olduğu çözümleri daha iyi anlamak adına onun kötülük problemine ilişkin temel görüşlerine göz atmak gerekir. Dolayısıyla bu bölümde İbn Sina'nın kötülük problemini nasıl gördüğü ve yorumladığı incelenecektir.

İbn Sina'nın Tanrı'nın evrendeki kötülüğe neden izin verdiği, insanın niçin ahlâkî olarak kötü eylemleri gerçekleştirecek nitelikte yaratıldığı, onun devamlı olarak iyilik yapan bir varlık olarak yaratılmasının mümkün olup olmadığını ve eğer bu mümkünse Tanrı'nın insanı neden bu şekilde yaratmadığı gibi kötülük probleminin ana meselelerini içeren soruları eserlerinde doğrudan doğruya olmasa da araştırdığı ve cevaplar aradığı görülmektedir. Bu soruların ve cevapların daha iyi değerlendirilebilmesi için düşünürün iyilik ve kötülük bakımından varlıkların derecelendirilmesini incelemek gerekir. İbn Sina, varlıkları iyi ve kötü üzerinden şu şekilde sıralamaktadır:

1. Varlığı yalnızca iyi olan Tanrı yani Müdebbiru'l-Evvel: O'nun üzerinde kötülükten hiçbir eser yoktur, yalnızca iyi vardır. Bu varlık zorunlu varlıktır.
2. Varlığında iyilik de kötülük de bulunan, ancak iyiliği kötülüğünden çok olan varlıklar: Mümkün varlık kategorisi altına giren bu varlıklar ilahî hikmetin bir gereği olarak evrende bulunurlar. Örneğin, su ve ateş insanlar için çoğu zaman faydalı olduğundan dolayı iyi olarak kabul edilseler de bazen boğulmaya ve yanmaya aracı oldukları için kötü oldukları da olabilir. Ancak daha geniş bir çerçeveden bakıldığında su ve ateşin iyiliklerinin kötülüklerinden çok olan varlıklar olduğu kabul edilebilir.
3. Kötülüğü iyiliğinden daha fazla olan veya ikisi birbirine eşit olan varlıklar: İlahî hikmete aykırı olarak var olan varlıklardır. Böyle bir durumda küçük bir iyiliği elde edebilmek adına pek çok kötülüğe katlanılmak durumunda kalınır. Örneğin, bir hastalık ya da yaralanma durumunda tedavi etmek için yapılan ameliyat veya kullanılan ağır ilaçlar kötü gibi gözüксе de aslında bunlar özünde iyidir.
4. Sırf kötü olan varlıklar: Bu varlık türü imkânsızdır, çünkü bu tür varlıkların var olması ilahî hikmete tamamen aykırıdır. Tanrı evreni iyi olarak yarattığı için ve evrende gerçek olan iyi olduğundan, kötü olarak görülen şeylerde bile her zaman bir iyilik bulunmaktadır.²³⁶

Hem genel olarak İbn Sina'nın Tanrı anlayışına hem de yukarıda zikredilen iyilik ve kötülük bakımından varlık mertebelerine bakıldığında düşünürün kötülük problemini ilk olarak Tanrı anlayışıyla temellendirdiği çıkarımında bulunulabilir. Düşünüre göre Tanrı mutlak iyi olduğundan, O'nda kötülük bulunmaz ve dolayısıyla O kötülüğün kaynağı

²³⁶ İbn Sina, *eş-Şifa, İlahiyat II*, s. 418. Ayrıca bk. Özden, "İbn Sina ve Leibniz'de Kötülük Problemi", s. 275.

değildir.²³⁷ Ayrıca düşünür *eş-Şifâ*’da kendine sormuş olduğu, “Tanrı kötülükten uzak olduğuna göre, sadece evrende salt iyiliği mümkün kılamaz mıydı?” sorusuna kötülüğün kaynağı veya sebebi olarak Tanrı’yı göstermenin yanlış olacağını, kötülüğün kaynağı konusunda başka bir noktada arama yapmamız gerektiği cevabını vererek kötülük problemine ait olan soruyu Tanrı anlayışı ile temellendirmiştir.

İyilik ve kötülük bakımından mertebeleri sıralamasında Tanrı’dan sonra gelen diğer varlık türü ise kendinde hem iyilik hem de kötülük bulunan, ancak iyiliği kötülükten daha fazla olan varlık yani maddedir. İbn Sina daha önceki bölümde zikredildiği üzere maddeyi kötülüğün asıl kaynağı olarak görmüştür. İbn Sina madde düzleminde kötülüğü ele alırken “Tanrı az ya da izafî bile olsa kötülük yaratmasa daha iyi olmaz mıydı?” sorusunun yanıtını arayarak kötülük problemini bu açıdan da incelemiştir. Kötülüğün kaynağı olarak Tanrı’yı göstermek yerine maddeyi sebep olarak kabul etmenin daha tutarlı olacağına inanan düşünür, buna karşın evrende iyiliğin kötülükten daha fazla olduğunu öne sürmektedir. Ona göre kötülüğün çok olması, çoğunlukta olmasından çok daha farklı bir olgudur. Örneğin, hastalık dünyada yaygın olsa da bir egemenliği yoktur. Aynı şekilde çoğunlukla iyi işler için kullanılan varlıkların bazen kötülük getirmesi onları kötü yapmaz. Örneğin, ateş yangına sebep olarak bazen insanlar için kötü sonuçlar yaratsa da çoğunlukla insanlık için yararlıdır. Bu anlamda ateş ve suyun olmadığı bir dünyanın düşünülmesinin zor olduğunu aktaran İbn Sina, bunların insanlar için faydalı varlıklar olduğunu savunur. Ona göre su ve ateş insanlara eziyet ve sefalet vermek için değil, hayatın devamı için yaratılmıştır.²³⁸

İbn Sina iyilik ve kötülük bakımından varlık mertebelerini incelediği, dolayısıyla dolaylı olarak kötülük problemini işlediği *eş-Şifâ* adlı eserinden farklı olarak, “Kim kaderin sırrını bilmiş olursa, küfre düşer.” sözünün kendisine sorulması üzerine yazmış olduğu *Kaderin Sırrı (er-Risâle fi Sirri’l-Kader)* isimli risalesinde de kaderin sorgulanması üzerinden dolaylı olarak kötülük problemini irdelemiştir. Düşünür, risalesinde genel olarak yaşadığımız dünyadaki tüm olayların Tanrı’nın isteği ile gerçekleşmesi, bununla birlikte bir ahiret hayatının mevcut oluşu ve ahirette insanların ödüle ve cezaya tabî olacak olması birlikte ele alındığı takdirde Tanrı’nın nasıl gerçekten iyi olabileceği, özellikle de nasıl adil olabileceği sonucunun çıkarılmasını sorgulamıştır.²³⁹ Bu, tam anlamıyla klasik kötülük problemi formülasyonuna ait bir sorudur. Ayrıca İbn Sina, *Kitâbu’l-İşarât ve’t-Tenbihât* adlı eserinde

²³⁷ Albayrak, *İbn Sina ve Whitehead Açısından Tanrı-Alem İlişkisi ve Kötülük Problemi*, s. 233.

²³⁸ İbn Sina, *Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik II*, s. 163.

²³⁹ George F. Hourani “İbn Sinâ’nın *Kaderin Sırrı* Risalesi” çev. Aydın Özdemir, *Marife*, 2 (2013), s. 175.

bu problemi kısaca şöyle ifade edilmiştir: “*Eğer kader varsa, niçin cezalandırma vardır*”?²⁴⁰ Bu sorunun aynı zamanda *Kader Risalesi*’ninde işlenen temel problemin konusu ve kötülük problemi meselesinin dolaylı bir biçimde sorgulanması olduğu açıktır.

İbn Sina’nın kötülük problemine ilişkin görüşler serdetmesinin sebepleri ve arka planı incelendiğinde düşünürün özellikle Yeni Platoncu düşünce başta olmak üzere, Platon ve Aristoteles gibi düşünürlerin görüşlerinden etkilendiği varsayımında bulunulabilir. Bunun dışında düşünürün kendi kültüründe ve döneminde de kötülük probleminin sorgulandığı bir gerçektir. Bu problem 8. yüzyıl ve sonunda kelamcıların Kur’an-ı Kerim’i anlama ve yorumlama sırasında ortaya çıkan zorlukların bir sonucu olarak da tartışılmıştır. Ayrıca İbn Sina’nın yaşadığı dönemde *el-Muğnî*’nin yazarı Rey adalet ekolü lideri Mu’tezilî Kâdî Abdülcebbâr (937-1025) gibi isimler tarafından da bu problem ele alınmaktaydı²⁴¹. Ayrıca daha önceki bölümlerde aktarıldığı üzere hayatında yaşamış olduğu kötülükler onun teolojik ve felsefi açıdan eserlerinde bu konuya eğilmesini sağlamış ve kötülük problemi anlayışına bir zemin oluşturmuş olmalıdır.

İbn Sina’nın kötülük problemini hem iyilik ve kötülük bakımından varlıkları sıralayarak ele aldığı hem de kaderin sorgulanması ile temellendirdiği hususu bu bölümde incelenmiştir. Ancak düşünür bu sorunları yalnızca dile getirmekle kalmamış, bundan sonraki bölümlerde görüleceği üzere felsefi ve teolojik kaygılar sonucunda bir çözüm arayışına girmiş, bir diğer deyişle teodise ortaya koymuştur. Bu noktadan sonra özgür irade, ilahî adalet, inayet ve kurtuluş kavramları ışığı altında İbn Sina’nın teodise anlayışı ortaya koyulacaktır.

2.2.4. İbn Sina’da Özgür İrade, İlahî Adalet, İnayet ve Kötülük Problemi İlişkisi

Düşünce tarihinde filozoflar kendi teodiselerini geliştirirken çoğunlukla özgür irade, ilahî adalet ve inayet kavramları sistemlerinde yer edinmiştir. Aynı şekilde İbn Sina için de birbiriyle direkt olarak bağlantılı olan bu kavramların kendi teodisesi içinde önemli bir yer tuttuğunu söylemek mümkündür. Çalışmanın bu alt başlığında İbn Sina’nın felsefi sisteminde önemli yer tutan bu kavramlar bütün boyutlarıyla ele alınıp, düşünürün teodisesi için ne anlam ifade ettiği açıklanacaktır.

İbn Sina’da inayet ve kötülük ilişkisinin daha doğru bir şekilde anlaşılabilmesi adına öncelikli olarak düşünürün felsefi sistemindeki en önemli yapı taşlarından biri olan sudûr

²⁴⁰ İbn Sina, *Kitâbu’l-İşârât ve’t-Tenbihât*, nşr. Süleyman Dünya, Kahire 1960, s. 742; İbn Sina, *el-İşârât ve’t-Tenbihât*, çev. Ali Durusoy- Ekrem Demirli, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2014, s 608. Ayrıca bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Şerr”, c. XXXVIII, s.540.

²⁴¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd vel adl*, C. 6/1; *Adalet ve Zulüm*, ed. A. F. Ahvânî - İ. Medkur, Kahire 1962.

kuramının kısa bir şekilde açıklanması gereklidir. Meydana gelme, sâdır olma anlamını taşıyan sudûr sözcüğünden türeyen sudûr kuramı en genel ifadeyle evrenin, Tanrı tarafından kendi özünde bir eksilme olmayacak şekilde taşma yoluyla yaratılmasıdır. Evrenin ortaya çıkışını bir sistemle açıklamak adına Plotinos'un kendi sudûr anlayışını benimseyen ve onu yeniden değerlendiren İbn Sina, Tanrı'nın kendi zatını düşünmesi ve bilmesi sonucunda O'ndan İlk Akıl yani el-'aklu'l evvelin sudûr ettiğini savunur. İlk Akıl'ın kendini bilmesi ve aynı zamanda Tanrı'yı düşünmesi ile de ondan ikinci bir akıl, birinci gök ve bu feleğin nefisi, buradan da kendisinin mümkün oluşunu düşünmesiyle birinci göğün vücudu türemiştir. Bu şekilde ikinci akıl, birinci feleğin nefisi ile birinci feleğin vücudu olmak üzere ilk akıldan üç şey taşmıştır. Bundan sonraki kademelerde de her akıldan üç varlığın sudûr etmesiyle işleyiş devam etmiştir. Her akıldan başka bir aklın, feleğin ve onun nefsinin türemesi şeklindeki bu süreç ta ki onuncu akıl olan Faal Akıl yani 'Aklu'l-Faal ve Ay altı âlemin sudûr etmesine kadar sürer. Kısacası İbn Sina "Bir'den bir çıkar" kuralını temel alarak, Tanrı'dan âlemin taşmasını bu şekilde esas almıştır.²⁴² Sudûr kuramını bu şekilde tanımlayan, onu bilgi, akıl ve metafizik konularını temellendirirken en temel noktaya koyan düşünür, aynı şekilde inayet hakkında fikirlerini şekillendirirken de bu kuramı öne almıştır. İbn Sina, inayeti şu şekilde tanımlamaktadır:

"İnayet, Tanrı'nın varlığın bulunduğu iyilik düzenini zatı gereği bilmesi; mümkün olan iyilik veya etkinliğin, zatı gereği iletmesi olması; belirtilen tarzda ondan hoşnut olarak mümkün olan en mükemmel şekilde iyilik düzenini akletmesi ve böylece en mükemmel şekilde düzen ve iyilik olarak aklettiği şeyin O'ndan mümkün olan en mükemmel düzene götüreceği tarzda bir taşma ile sudûr etmesidir. İşte İnayet'in anlamı budur."²⁴³

Bu tanımda da açık bir şekilde görüldüğü üzere düşünürün inayet için düşünmüş oldukları bir açıdan sudûr sürecinin farklı bir şekilde ifade edilmesinden ibarettir. Sudûr kuramı esas alındığında İbn Sina'nın var olanın iyi olduğunu, bu yüzden evrende var olanlar için mutlak anlamda kötülükten söz edilemeyeceğini ve bu yaratılan kötülüklerin evrenin yaratılmasındaki asıl amaç olmadığını düşündüğü görülmektedir. Düşünürün savunduğu görüşe göre tamamıyla mükemmel olan tek varlık Tanrı'dır. Geriye kalan tüm şeyler de ondan sudûr ettiği düşünülürse, onun kadar mükemmel olmayacağı ve içlerinde eksiklik barındıracakları açıktır.²⁴⁴ Yani düşünürün kötülüğün yoksunluk olduğu ve maddeden kaynaklandığı görüşleri bir anlamda sudûr kuramı ve inayet anlayışı ile tutarlıdır.

²⁴² Kemal Sözen, "Gazzali'nin Sudûr Teorisini Eleştirisi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 13/3-4, (2000), s. 404.

²⁴³ İbn Sina, *eş-Şifâ, İlahiyat*, s. 409; İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ, Metafizik II*, s. 160.

²⁴⁴ İbn Sina, *eş-Şifâ, İlahiyat*, s. 416; İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ, Metafizik II*, s. 164.

İbn Sina, Tanrı'nın inayetini evrendeki güzelliğin ve düzenin kaynağı olarak görmektedir. Düşünür'e göre Tanrı'nın, var oluşuna neden olan ve var olanları kuşatanın bilgisi olan ilahî inayet sayesinde evren en güzel şekilde yaratılmıştır. Ayrıca buna ek olarak düşünür bu oluşun birden kendine kendine ortaya çıkmadığını veya tesadüf eseri oluşmadığını vurgulamaktadır:

“Âlemin oluşumundaki, semavatın unsurlarındaki ve bitki ile hayvanların aralarındaki harikulade eserleri inkâr etmek imkânsızdır. Bunlar aynı şekilde ortaya çıkmaz, bilakis bir düzenlemeyi gerektirir. Hayr nizamında varlığı yani inayeti bilmek gerekir.”²⁴⁵

Bu pasajda da görüldüğü üzere düşünür evrendeki düzenin bir tesadüf değil, bir gereklilik sonucu oluştuğunu savunmaktadır. Bu bağlamda da inayet ontolojik olarak gereklilik arz eder. O'nun bilgisinin bir zorunluluğu olarak evrenin belirlenmiş bir plana göre Tanrı'dan taşması ve iyilik düzenine göre işleyişi Tanrı'nın inayetidir.²⁴⁶

Filozofun bu düşünceleri değerlendirildiğinde “Tanrı'nın inayetinin varlığı hem iyiliğin hem de kötülüğün O'ndan türediği anlayışını ortaya çıkarmaz mı?” sorusu akıllara gelir. Yani Tanrı'yı evrendeki kötülüğün de kaynağı olduğunu kabul etmek gerekmez mi? Düşünür, bu soruya çok açık bir şekilde cevap vermemiş olsa da Tanrı'nın yalnızca iyiye rızası olduğunu, O'nun sonsuz iyilik sahibi ve en yetkin varlık olduğunu savunarak kötülüğün kaynağının Tanrı'da aramamamız gerektiğini düşünür.²⁴⁷ Ayrıca oluş ve bozuluşun olduğu bu evrende kötülüğün de var olduğu düşünülürse, düşünürün inayete ilişkin görüşleri ile kötülüğün varlığı arasında bir çelişki olup olmadığı da sorgulanabilir. İbn Sina bu soruna cevap olarak evrende birtakım olayların hepsinin Tanrı'nın inayetinin sonucu olduğu, doğa kanunu ilkelerinin Tanrı'nın ilkelerinden başka bir şey olmadığı ve O'nun içinde yaşadığımız bu evrendeki düzene uygun olarak tüm varlıklara iyiliği eksiksiz vermiş olduğu cevabını sunmuştur.²⁴⁸ Yani evrende düzen olsa da kötülük bulunmadığı anlamına gelmemektedir ve evrende kötülük ile iyilik bir arada birlikte bulunmamış olsalardı, evrenin düzeni de tam olmazdı ve evrende kötülük olmamış olsaydı, kötülüğe eş farklı bir şey olurdu.²⁴⁹ Kötülüğün bu evrende var olmasıyla Tanrı'nın iyiliğinden ve inayetinden bir eksilme olmayacağını savunan düşünür, böylelikle kötülüğün inayete ilişkisini değerlendirerek kötülüğün Tanrı'dan

²⁴⁵ İbn Sina, *eş-Şifâ, İlahiyat*, s. 415; İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ, Metafizik II*, s. 162.

²⁴⁶ Turhan, “İnayet”, c. XXII, s. 265.

²⁴⁷ İbn Sina, *eş-Şifâ, İlahiyat*, s. 356.

²⁴⁸ Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Mahya Yayınları, İstanbul 2015, s. 222. Ayrıca bk. Albayrak, *İbn Sina ve Whitehead Açısından Tanrı-Alem İlişkisi ve Kötülük Problemi*, s. 111.

²⁴⁹ İbn Sina, *eş-Şifâ, İlahiyat*, s. 418; İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ, Metafizik II*, s. 167.

gelmediğini vurgulamış olur. Bu şekilde İbn Sina'nın Tanrı'nın inayeti kapsamında bir teodise ortaya koymuş olduğu sonucuna varılabilir.²⁵⁰

İnayet görüşüyle kötülüğün asıl kaynağının Tanrı olmadığını zikredilen görüşleriyle savunmuş olan İbn Sina, dünyada mevcut olan bazı kötülüklerin insanın özgür iradesinden kaynaklanıp kaynaklanmadığını da araştırmıştır. Bu bağlam üzerinden öncelikli olarak İbn Sina'nın nefis konusundaki fikirlerine göz atmak gerekir.

İbn Sina'nın sistemine göre Tanrı'nın akıllara etkisiyle ve akıllarında nefislere tesiri sonucu Ay üstü âlemde hareket ortaya çıkmıştır. Bunun sebebi Ay üstü âlemdeki cisimlerin iradî hareketlerinin olmasından gelmektedir. Bu iradî hareketlerin uzak ilkesi göksel akıl iken yakın ilkesi ise nefistir. Bunun dışında düşünürün varlık hiyerarşisindeki bir diğer iradeye sahip olan varlık ise insandır. Ay altı âlemin en üst ve en yetkin varlığı olan insanlar hem bedeni kuvvetleri bakımından hayvanî ve nebatî nefisin niteliklerine sahip hem de aklî melekesi sayesinde kendine has fiili nedeniyle kendi kemâlini sonuca erdirmesinden ötürü iradeye sahip varlıklardır. Bunun sonucu olarak da insan, amelî akıl gücü sayesinde bedenle gerçekleşen fiil ve güçlerini ortaya koyarken, nazarî akıl gücü sayesinde de evrenle bir temas içine girmektedir. Bu yüzden düşünürün sisteminde yer alan iradenin akılla ilişkili olan bir mesele olduğu da açıktır.²⁵¹

İnsanî nefis İbn Sina düşüncesinde hem aklî iradeye sahip olan hem hayvanî ve bitkisel nefisin özelliklerini bünyesinde barındıran hem de duyuyla hissedebilen bir cevhere tekabül eder. Bu durum insanın yüce âlemle de fizikî âlemle de ilişki kurmasına sebep olmaktadır. İşte bu yüzden de sahip olduğu bu aklî niteliklerle Ay altı âlemin en üst varlığı durumunda bulunan insanda iradî ve tabîî fiillerin ikisi de ortaya çıkmaktadır.²⁵²

Böylelikle İbn Sina, insanların diğer tüm varlıklara nazaran kendisinin üstün bir konumda olmasını akıl yetisine sahip olmasıyla açıklamaktadır. Bu akıl güçleriyle insanlar kendilerine özgü eylemlerini gerçekleştirebilecekleri ve imkân durumuyla, yetkinliklerini devam ettirmek ve ulaşabilecekleri en üst gayeyi kazanmak adına belli başlı tercihlerde bulunmaktadırlar. Sistemleştirmiş olduğu ontolojik düzlemdeki varlıklar hiyerarşisinde insana has olan akıl gücünün amelî ve nazarî olmak üzere iki farklı yönünden bahseden düşünür, insanın sahip olduğu nazarî akıl gücü sayesinde diğer varlıkların hiçbir şekilde sahip olmadığı

²⁵⁰ İbn Sina'nın bu teodise görüşü 17. yüzyıl düşünürlerinden olan Leibniz'in savunmuş olduğu "Bu dünya, mümkün dünyaların en iyisidir." görüşüyle temellendirmiş olduğu teodisesi ile çok büyük oranda benzerlik göstermektedir. Bu anlamda İbn Sina'nın bu düşüncelerinin Leibniz'e kaynaklık ettiğini düşünmek mümkündür.

²⁵¹ Hatice Toksöz, "İbn Sina'nın Metafizik Sisteminde İrade ve İnsanın Özgürlüğü Problemi", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (2012), s. 131.

²⁵² İbn Sina, *en-Nefs*, nşr. Fazlur Rahman Malik, Oxford 1959, s. 4; Hatice Toksöz, "İbn Sina'nın Metafizik Sisteminde İrade ve İnsanın Özgürlüğü Problemi", s. 119.

bir imkân ile birlikte küllî bilgileri tikel idrakler vasıtasıyla elde edebileceğini, onlar hakkında da iyi veya kötü olmak üzere belli başlı yargılarda bulunabileceğini belirtmektedir. İnsan böylelikle kendisini hakiki mutluluk olan *es-saadetü'l-kusvâ*'ya veya bedbahtlık anlamına gelen *eş-şekâve*'ye götürecek şeyleri kavrama gücüne sahip olarak kendi özgür iradesiyle birtakım tercihlerde bulunabilir.²⁵³ Yani düşünüre göre insanlar, kendi hayatlarındaki kötülükleri bazen akıl güçlerini kullanarak veya kullanmayarak kendi seçimleriyle oluşturmaktadır.

Özgür irade meselesi bağlamında İbn Sina dünyadaki belli başlı kötülüklerin bir diğer kaynağı olarak insanın yetkin olmayışı ve bazı noktalarda uyumsuz oluşunu göstermektedir. Mutlak iyiliğin kaynağını tasavvur edememesi insanı Tanrı ile arasında çatışmaya girmesine yani uyumsuzluğa yol açmaktadır. Bu durumun tersinin uyum olduğunu belirten İbn Sina, insanın maddeye olan bağımlılığına devam ettiği sürece bu uyumu yakalamayacağından ve böylelikle kötülüğe yol açacağından bahsetmektedir.²⁵⁴

Bu anlamda düşünürün, metafizik sistemindeki irade ve hareket kavramları çerçevesinde insanın özgürlüğünden bahsetmenin mümkün olduğunu savunduğu görülebilir. İbn Sina, ancak yine de aklî yetiye sahip olan insanın bizatihi iradesi vasıtasıyla özgür olduğunu düşünse de bu iradesinin dayandığı belli başlı nedenler bakımından da eylemlerinin belli bir zorunluluk altında olduğunu göz önünde tutmak önemlidir. Yine de İbn Sina'nın özgür irade ile ilgili düşüncelerinin kötülük problemine büyük bir oranda bir çözüm oluşturduğu söylenebilir. Düşünür insanın özgür iradesinin olduğunu savunarak, özgür irade ile ahlakî kötülükler arasında bir ilişkinin olduğunu ileri sürmüş ve insanın özgür bir canlı olarak kötülük yapmasının zorunlu olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla kötülüğün Tanrı'dan gelmediğini vurguladığı görülmektedir.

İrade bağlamında kötülük problemiyle ilgili olarak cevaplanması zorunlu olan bir diğer soru da Tanrı'nın evrendeki işleyiş ve düzene müdahale edip etmediği konusudur. Düşünür, bu konuda Tanrı'nın iradesinin en üst düzey evrensel düzenle eş olduğunu savunmaktadır. Ona göre kendisinden taşma başladığı andan itibaren O'nun bu sürece müdahale etmediğini, eğer böyle bir şey olsaydı hem kendi zatı hem de var olan şeyler düzeyinde bir çelişki olacağını dile getirir. Tanrı için seçimlerde bulunma, detaylı bir şekilde ayrıntıları düşünerek planlama söz konusu değildir. Tanrı'nın ilahi adaleti bağlamında bu mesele ele alınacak olursa çalışmanın daha önceki bölümlerinde de bahsedildiği üzere Ay altı âlemde zıtlıkların beraber bulunması bu konuyla da bağlantılıdır. Zıtlıkların beraber bu

²⁵³ İbn Sina, *eş-Şifâ, İlahiyat*, s. 423; İbn Sina, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik II*, s. 172.

²⁵⁴ İbn Sina, *İşarat ve-Tenbihat*, neşr., Süleyman Dünya, III, Kahire 1985, s. 311; Albayrak, *İbn Sina ve Whitehead Açısından Tanrı-Alem İlişkisi ve Kötülük Problemi*, s. 128.

evrende bulunması iyiliğin de kötülüğün de birlikte olması anlamına gelmektedir. Eğer evrende iyilik ve kötülük bir arada bulunmasaydı, şu anki durumdan daha mükemmel bir evrenin olması imkân dahilinde olurdu. Bu durum Tanrı'nın inâyeti ve adaleti göz önünde bulundurulduğunda imkânsız bir duruma tekabül etmektedir. Bundan farklı olarak evrende sürekli olarak bir iyilik durumu yani aslâh olsaydı bu evren var olmazdı, dolayısıyla başka bir evren var olurdu.²⁵⁵ Yani evrende kesin bir biçimde oluş ve bozuluşun birlikte olması zorunludur. Evrende bu şekilde iyyin çoğunlukta, kötünün ise azınlıkta oluşu ilâhi hikmetin, Tanrı'nın ilahî adaletinin ve O'nun cömertliğinin bir gereğidir.

Çalışmanın bu bölümünde İbn Sina'nın teodise anlayışı düşünürün inayet, ilahi adalet ve özgür irade ile ilgili görüşleri çerçevesinde ortaya konulmuştur. Tanrı'nın inayetinin varlığı aynı zamanda evrendeki ilahî adaletin varlığını da doğruladığını düşünen İbn Sina, bu fikri doğrultusunda evrendeki kötülüklerin hiçbirinin asıl kaynağının Tanrı olmadığını savunmuştur. Bu savunmasını sudûr kuramı çerçevesinde temellendirerek yapan düşünür, evrenin genel olarak iyi olduğunu, bu yüzden burada var olanlar için mutlak anlamda bir kötülükten söz etmenin mümkün olamayacağını ve ayrıca yaratılmış kötülüklerin evrenin yaratılmasındaki asıl amaç olmadığını belirtmiştir. İbn Sina bu şekilde kötülük probleminin ana konusu olan sonsuz iyilikteki bir Tanrı ile dünyada yer alan kötülüklerin bağdaşmaması sorununu böylelikle çözmüştür. Ayrıca düşünür, nefisin bir gücü olan insanın özgür iradesinin olduğunu savunmakla, ahlakî kötülüklerin kaynağının insan olduğunu ileri sürmüş ve özgür bir varlık olan insanın kötülük yapmasının zorunluluğunu vurgulamıştır.

2.2.5. İbn Sina'nın Mead Düşüncesi Çerçevesinde Teodise Anlayışı

Çalışmanın önceki alt başlıklarında görüldüğü üzere İbn Sina, yokluk olarak tanımlandığı kötülüğün kaynağının madde olduğunu, bununla birlikte hem Tanrı'nın inyeti ve adaleti hem de insanın özgürlüğü çerçevesinde kötülüğün yaşadığımız âlemde var olmasının Tanrı'nın temel nitelikleri ve sıfatlarıyla ilişkili olarak bir tutarsızlık yaratmadığını, O'nun kötülüğe müsaade etmesinde gerekçeli nedenlerinin olduğunu savunmuştur. Onun bu düşünceleriyle kötülük problemine kendi içerisinde tutarlı bir şekilde çözüm bulduğu söylenebilir. Yine de bunlara ek olarak düşünürün farklı eserlerine bakıldığında âhiret ve mead meselesine dair görüşlerinin doğrudan olmasa da kötülük problemine ilişkin çıkarım yapmada imkân sağlayabileceği görülmektedir. Modern dönemdeki İbn Sina ve kötülük problemi üzerine yapılan çalışmalara daha az konu edinilmiş *Risâletü't-Tayr*, *Hayy bin*

²⁵⁵ Hatice Toksöz, "İbn Sînâ'nın Metafizik Sisteminde İrade ve İnsanın Özgürlüğü Problemi", s. 125.

Yakzan, el-Adhaviyye fi'l-me'ad gibi eserler ekseninde düşünürün âhiret ve mead hakkındaki fikirlerine genel bir bakış atıldığında dolaylı bir biçimde bu meseleler vasıtasıyla onun bir teodise anlayışı oluşturduğu bilgisine ulaşmak mümkün gözükmemektedir. Bundan dolayı bu alt başlık altında İbn Sina'nın teodisesi temel eserleri dışındaki çalışmaları farklı bir bakış oluşturması adına incelenecek ve yorumlanacaktır.

Âhiret konusuyla direkt olarak bir ilişki içerisinde olduğundan öncelikli olarak İbn Sina'nın insan nefisinin yani ruhunun kaynağının, mahiyetinin ve bedenle ilişkisinin ne olduğunu anlamak önemlidir. İbn Sina'nın nefis konusundaki görüşleri hakkında genel bir değerlendirme yapılacak olunursa, düşünürün nefis için cisimsiz cevher, tabîi cismın ilk yetkinliği, kuvve ve yetkinliği olan bir cevher tanımlamaları yaptığı görülmektedir. Filozof, kendi özü bakımından var olmakta olan her nefisi cevher olarak tanımlamaktadır.²⁵⁶ Nefisin başlangıçta nereden geldiği, kaynağının ne olduğu konusunda ise İbn Sina'nın *Ruh Kasidesi* isimli eseri incelenmelidir. Bu eserin ilk beyitinde insan ruhunun semavî bir âlemden aşağıya düşüşünden bahsedilmektedir. Bu eserin ilk bölümünde ruhu bedene Tanrı'nın koyduğuna, o ruhun beden ile birlikte varlığa geldiğine ve mahiyet bakımından farklı olduğuna dair ifadeler bulmak mümkündür. Adı geçen kasidede yapılan bir diğer vurgu ise nefis-i nâtika'nın yüce bir âlemden gelip bedene yerleşmekle madde kırıyla yani kötülükle kaplanmış olmasıdır.²⁵⁷

İbn Sina düşüncesinde ruh ile beden arasında ilişkiye göz atıldığında ise düşünürün insan ruhunun Faal Akıl'dan taşan manevî bir cevher olduğunu aktardığı görülür. Ayrıca ona göre ruh-beden ilişkisi bir sebeplilik bağıntısı olarak görülmemelidir.²⁵⁸ Düşünür, *el-Adhaviyye fi'l-me'ad* isimli eserinde ise nefisin ölümden sonra beden ile ilgili münasebetinin ne olacağı ile ilgili görüşlerini ortaya koymuştur. Buna göre İbn Sina, nefisin ölümle birlikte yok olmayacağını ancak bedenden ayrılacağını, bu yüzden cismî bir varlık olmadığını savunmuştur. Bu çalışmasında ölüm sonrası hayatın diriliş imkânı aşamasında beş sınıfı tek tek değerlendirerek eleştiren düşünür, nefisin bedenden ayrılışı sonrası kendi varlığını bir cevher olarak sürdüreceğini ve asla yok olmayacağını vurgulamıştır.²⁵⁹

Tıpkı bedenın hallerinin güzelliğe erişenin hâli, güzelliğe erişenin orta hâli ve hastalıklının hâli olarak üç yapıda olması gibi, nefisin yapısının halleri de üçe ayrılır.

²⁵⁶ İbn Sina, *el-İşârât ve't Tenbîhât*, s. 392; İbn Sina, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik II*, s. 163.

²⁵⁷ Münavi, Şerhu Kasidet-i İbn Sînâ, Kahire 1900, s. 28; Fatih Aydın, *İbn Sina'nın Ruh ile İlgili Kasidesi ve Yorumları*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006, s. 20. Ayrıca İbn Sina düşüncesinde ruhun bedenden önce var olup var olmadığı ile ilgili tartışma için bk. Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, s. 78.

²⁵⁸ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, s. 48.

²⁵⁹ İbn Sina, *el-Adhaviyye fi'l-Mead*, "Felsefe ve Ölüm Ötesi" içinde, haz. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2011, s. 4-7.

Bunlardan ilki erdeme ve akla erişenlerdir. Bu kişiler düşünere göre âhirette mutluluğun en yüksek derecesine sahip olacak olanlardır. İkinci hâlde bulunanlar ise ilim ve fazilet ile ilgilenmeyen ancak yine de kimseye zararı olmamış kişilerdir. Bu kişiler de ilk grupta bulunanların nefisleri gibi âhirette mutlu olacaklardır. Son olarak üçüncü bir sınıfı teşkil edenler ise İbn Sina'ya göre öteki dünyada eziyete uğramış kişiler olacaklardır. Bu üç gruptan birinci ve üçüncünün nadir olduğunu söyleyen düşünür, ortanca gruba ait nefislerin dünyada baskın olduğunu söylemektedir.²⁶⁰ Buradan da anlaşılmaktadır ki âhirette sonsuz iyiliğe kavuşup kurtuluşa erenlerin sayısı kötülükler yaşayacak olanların sayısından fazladır. Ayrıca gerçek mutluluğa ve iyiye erişmenin ölüm sonrasında olduğuna inanan İbn Sina, bir başka eserinde ise bedenlerinden ayrılan nefisleri altı farklı kategoriye ayırmıştır:

- a. Arınmış kamil nefisler: Bu nefisler için öteki dünyada sınırsız mutluluk vardır.
- b. Arınmamış kamil nefisler: Bu türden nefisler öncelikli olarak şiddetli bir acı çekecek olsalar da yaşadıkları çirkinlikler onların özlerine ilişkin olmadığından sonsuza dek kötülük görmelerine neden olmayacaktır. Bu nefisler aksine çirkinliklerden bu şekilde kurtulacak ve sonunda hakiki mutluluğa kavuşarak kötülükten tamamen uzak kalacaklardır.
- c. Kemâle ermelerinin gerekli olduğunun farkında olmalarına rağmen kemâle ermeyen arınmış nefisler: Bu nefisler kemâle ermeyi istemediklerinden ve inkâr ettiklerinden sonsuza kadar acı çekeceklerdir.
- d. Kemâle ermeyen arınmış nefisler: Bu grup için mutluluk da bahtsızlık da kesin bir biçimde söz konusu değildir. Nefisleri arınmış olduğundan mutluluktan pay alırlar.
- e. Eblehler ve çocuklar gibi kemâle ermeyen arınmış nefisler: Düşünürün kemâle ermeyen arınmış nefisler için düşündükleri bu nefisler için de geçerlidir.
- f. Kemâle ermeyen arınmamış nefisler: Bu nefisler de kendileri için kemâl bulunduğunun farkında olmalarına rağmen gereklilikleri yerine getirmediği için bahtsız kalacak olan nefislerdir.²⁶¹

İbn Sina çalışmanın daha önceki bölümlerinde bahsedildiği üzere yaşadığımız dünyada kötülüğün genel bir kuşatıcılıktan yoksun olduğunu düşünmektedir. Nefisin yapısının halleri hakkındaki görüşleri ile birlikte bu düşüncesi değerlendirildiğinde düşünürün kötülük problemi üzerine fikirleri daha sağlam temele oturduğunu görmek mümkündür, çünkü İbn Sina'nın görüşlerine göre yaşadığımız evrende kötülükler iyiliklere oranla nasıl az

²⁶⁰ İbn Sina, *Kitâbu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, s. 738; İbn Sina, *el-İşârât ve't Tenbihât*, s. 604. Ayrıca bk. Mahmut Kaya, "İbn Sina Felsefesinde Mutluluk Kavramı", *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu (Bildiriler)*, Başbakanlık Basımevi, Ankara 1984, s. 499.

²⁶¹ İbn Sina, *el-Adhaviyyefi'l-Mead*, "Felsefe ve Ölüm Ötesi" içinde, haz. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2011, s.43-44.

ise âhirette de kötülüğe erişecek olan nefisler, iyiye ve mutluluğa erişecek nefisler ile karşılaştırıldığında azdır. Bu çıkarım hem *el-işarat ve't-Tenbihat* eserinde nefisleri mutluluğa erişmesine göre sınıflandırmasına hem de *el-Adhaviyye fi'l-me'ad* eserinde nefisleri altı kategoriye ayırmasındaki sonuca bakılarak yapılabilir. Düşünür her iki eserinde de âhirette sonsuz mutluluğa ve iyiliğe ulaşacak nefislerin çoğunlukta olduğunu vurgulamıştır. Bu bağlamda âhiret ve kötülük ilişkisi düşünürün kötülük problemine bakışının ve bu probleme çözüm üretişinin farklı bir yorumu olarak değerlendirilebilir.

İbn Sina'nın kötülük problemini mead düşüncesiyle temellendirilmesinde kullanılabilecek bir diğer kaynak içinde alegori unsurları bulunduran hikâye türünde bir eser olan *Risâletu't-Tayr*'dir.²⁶² Kuş sembolünden yararlanarak insanın kendisinin farkına varmasını ve insan olmasının asıl gerekliliklerinin nasıl gerçekleştirileceğinin yollarının anlatıldığı bu hikâyede İbn Sina, âhiret konusunu sembolik bir dille anlatmıştır. Tuzağa yakalanan ve bu tuzaktan kurtulmayı amaçlayan kuşların anlatıldığı bu eserde tuzakla sembolleştirilmiş olan beden nefisin kafesiye, nefis ise buradaki kafesin tutsağı konumundadır. Hikâyede, yakalanan kuşlar ilk önce zincirlerinden kurtulmak için direnç göstermese de daha sonra, aralarından birinin arkadaşlarını tuzaklardan kurtarmasıyla uçabildiklerini hatırlarlar ve bu durum da onlara nereden geldiklerini, asıl vatanlarını yani âhireti hatırlatır. Hikâyenin devamında ise çeşitli zorluklardan kurtularak padişah olarak sembolize edilmiş olan Tanrı'nın yanına ulaşan kuşlar burada zincirlerinden kurtulurlar ve özgürlüğe kavuşurlar.²⁶³

İbn Sina, hikâye tarzında sembolleştirerek yazmış olduğu bu eserde âhirete ulaşmaya çalışan insan nefisinin tabîi yani metafizik âleme yönelik arzusunu anlatmaktadır. Kuşların tutsak olduğu zincirleri evrende bulunan madde yani kötülük olarak yorumlamak mümkündür. Aynı şekilde düşünür hikâyedeki padişaha yani Tanrı'ya ulaşmaya çalışan kuşları da maddeden kurtulup, kötülüklerin bulunmadığı Ay üstü âleme ulaşmaya çalışan insan olarak sembolize etmiş olmalıdır. Düşünürün diğer eserlerinde belirtmiş olduğu Ay üstü âlemde kötülüklerin hiçbir şekilde mevcut olmadığına dair görüşleri alegorik bir şekilde işlenen bu hikâyenin ana konusu ile tutarlılık oluşturmaktadır. Bu durum ise İbn Sina'nın mead ile ilgili görüşlerinden bir teodise ortaya çıkardığı fikrini güçlendirmektedir.

Şeyhü'r Reis'in bu düşüncelerinden anlaşılacağı üzere yaşadığımız bu âlemde mutlak olarak bulunmayan, azınlıkta olsa da arızî bir biçimde var olan ve maddeden kaynaklanan

²⁶² Bu eser ile ilgili daha fazla bilgi için bkz: bk. Henry Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, çev. Willard R. Traks, Spring Publications, Dallas 1980, s. 165.

²⁶³ İbn Sina, *Risâletu't-tayr, et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lugatü's-sûfiyye fi felsefe*, nşr. Hasan Âsi, Beyrut 1983, s. 338-343; Derya Örs, *İslam Felsefesi'nde Sembolik Hikâyeler: İbn Sina-Sühreverdi-A. Gazzali-Necm-i Razi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 123-128.

kötülük öte dünyada mevcut değildir. Bu da dünyada çekilen sınırlı süredeki acıların ve yaşanan kötülüklerin aslında anlamsız olduğunu ve dünyada yaşanan kötülüklerin âhiret ile önemsiz kaldığını göstererek kötülük problemine farklı bir çözüm sunmaktadır.

İbn Sina'nın kötülüğe ve yaratmış olduğu problemin çözümüne ilişkin tüm görüşlerine genel bir çerçeve içerisinde bakılırsa, düşünürün muhtelif eserlerinde detaylı bir şekilde kötülüğü problematik bir biçimde incelediği görülebilir. Bu incelemeler sonucunda kötülüğün ontolojik varlığını kabul eden İbn Sina, Tanrı'nın bu kötülüğe neden izin verdiği konusunda cevaplar aramıştır. Mutlak anlamda evrende var olmayan kötülüğün bilgisizlik, zayıflık, özürlülük, üzüntü veya keder gibi çeşitli halleri olduğunu belirten düşünür, sudûr kuramı çerçevesinde temellendirmek üzere Tanrı'nın inayetinin ve evrendeki ilahî adaletin varlığına bakıldığında bu kötülüklerin Tanrı'dan gelmediğini savunmuş ve evrende çokluk olarak bulunmayan kötülüklerin gerçekleşecek iyilik için bir engeli olmadığını, hatta iyiliğin ve kötülüğün bir arada bulunmasının evrenin düzeni için bir gereklilik olduğunu dile getirmiştir.

Bir yandan ilahî inayet ve ilahî adaletin varlığını göstererek kötülük problemine çözüm sunan İbn Sina, bir yandan da ahlakî kötülüklerin insanların özgür iradesinden kaynaklandığını kabul ederek ahlakî kötülükleri Tanrı'nın sorumluluğundan almış ve insan nefisine yüklemiştir. Ona göre Tanrı ahlakî kötülükleri bizzat yaratmamış, yalnızca bir imkân yaratmış olmaktadır.

İbn Sina'nın bir diğer teodise anlayışını mead hakkındaki görüşlerini temellendirerek yorumlamak mümkündür. Bu alt başlık altında da tartışıldığı üzere İbn Sina, kötülüklerin yalnızca Ay altı âlemde bulunduğunu ve Ay üstü âlemde mevcut olmadığını belirterek nefislerin birçoğunun âhiret hayatında sonsuz iyiliği ve mutluluğu deneyimleyeceklerini söyleyerek bir nevi, öte dünya hayatına kıyasla çok daha kısa süren bu hayatta deneyimlenen kötülüklerin geçiciliğini belirtmiştir. Bu durum için düşünürün kötülük problemine bir çözüm sunduğu şeklinde bir değerlendirme yapılabilir.

Sonuç olarak kötülük üzerine söylemiş olduklarıyla İslam dünyasının düşünce gelişimine doğrudan katkı sağlamış, Yeni çağ ve Rönesans fikir dünyasına büyük ölçüde etki bırakmış olan İbn Sina, hem kelimeler hem de felsefe ekseninde kötülük problemini eserlerinde konu edinmiştir. Antik Yunan'ın düşünsel mirası ile sistemleştirdiği felsefî düşüncelerini, İslam dünyasına ait olan fikirlerle ortak noktada buluşturan düşünürün kötülük problemini anlamlandırması ve çözüm yolları araması çalışmanın bu bölümünde genel hatlarıyla ortaya konulmuştur.

2.3. Origenes ile İbn Sina'nın Kötülük Problemine İlişkin Görüşlerinin Karşılaştırılması

Bu çalışmanın ilk aşamasında birbirinden farklı dönemlerde yaşamış, sosyal ve kültürel yapının değişiklik gösterdiği iki ayrı toplumda yetişmiş ve fikirleri ile etkilerini günümüze kadar taşımış olan Origenes ve İbn Sina'nın kötülüğe bakış açıları ile ortaya koydukları teodise anlayışları ayrı ayrı değerlendirilmiştir. Geline nokta da her iki düşünürün aktardıkları bir arada incelenecektir. Karşılaştırma bölümünde çalışmada ele alınan Origenes ve İbn Sina'nın kötülük üzerine düşündüklerinin daha iyi anlaşılabilmesi adına düşünürlerin bu konu üzerine aktardıkları doğrudan bir karşılaştırmaya tabî tutulacak ve savundukları görüşlerdeki benzerlikler ile farklılıklar tespit edilecektir. Karşılaştırma yapılırken birinci bölümün sıralamasına uygun olarak düşünürlerin hayatları, kötülüğün tanımı ve kökeni üzerine düşündükleri, genel anlamda kötülük problemine bakış açıları ve oluşturdıkları teodise anlayışları şeklinde bir sıra izlenecektir. Yapılacak bu değerlendirmeler teorik açıdan iki fikir adamının düşüncelerinin daha iyi anlaşılmasının sağlamasının yanında Yeni Platoncu düşüncenin Hristiyanlıktaki önemli temsilcilerinden birinin Origenes, İslam dünyasında ise İbn Sina olduğu düşünülürse kötülük problemi temelinden yola çıkılarak yapılacak bir karşılaştırmının her iki alanda Yeni Platonculuk'un nasıl şekillendiğini, hangi yönden benzerlikler taşımaya devam ettiğinin veya farklılaştığının daha iyi anlaşılmasına yardımcı olabileceği düşünülmektedir. Bunun dışında çalışmanın bu bölümünde yine kötülük problemi temel alınmak suretiyle İbn Sina'nın Origenes'in fikirlerinden etkilenip etkilenmediği, iki düşünürün arasında tarihsel bir fikir alışverişi olup olmadığı incelenecek ve ardından giriş bölümünde öneminden bahsedilen karşılaştırmalı felsefe yapmanın bu çalışmada gözlemlenen katkısı üzerinde durulacaktır.

Felsefe tarihindeki düşünceleri kendi döneminin egemen ruhundan, kültürel ve siyasî gelişmelerinden soyutlayarak incelemek veya göz ardı etmek hatalı çıkarımlara sebep olabilir. Bir düşünürün savundukları ancak yaşadığı dönemin koşulları göz önünde tutulduğu ve tarihsel bağlamdan koparılmadığı müddetçe tam anlamıyla kavranabilir. Bu durum kötülük problemi üzerine fikirler söz konusu olduğunda da aynı şekilde geçerlidir. Bundan dolayı çalışmada düşünürlerin hayatları ve dönemseller koşulları kötülük probleminin bir alt başlığı olarak sunulmuş ve her iki düşünürün hayatlarındaki önemli olaylar ile yaşadıkları dönemin kültürel ve siyasî yapıları kısaca aktarılmıştır.

Bu anlamda 2. yüzyıl İskenderiye ve çevre coğrafyası ile 10. yüzyıl İslam medeniyetine bakıldığında büsbütün başka kültürel, sosyal ve siyasî ortamlar olmasına karşın bilimsel gelişmeye verilen önem bakımından çok benzer dönemler olduğu görülmektedir. Origenes'in yaşadığı dönemdeki farklı felsefi düşünceler ile dinlerin bir arada yaşadığı; tıp,

astronomi, edebiyat çalışmalarının yapıldığı İskenderiye toprakları ile İbn Sina'nın yaşamış olduğu İslam medeniyetinin altın çağı olarak da bilinen, tercüme faaliyetlerinin etkilerinin olumlu bir şekilde devam ettiği, pek çok alanında bilim tarihine etki edecek çalışmaların yapılmış olduğu coğrafya düşünce tarihinin gelişimi için çok önemlidir. Her iki düşünürün de kendi dönemlerindeki bu gelişme ortamının katkısıyla bireysel gelişimlerini sürdürme imkânına eriştikleri çıkarımında bulunabilir.

Yaşadıkları dönemsel koşulların dışında düşünürlerin fikirlerinin arka planını oluşturması muhtemel bir diğer unsur ise hayatlarıdır. Bu anlamda gerek Origenes'in gerek İbn Sina'nın hayatlarına bakıldığında deneyimlemiş oldukları pek çok kötü olayın ortak olduğu dikkat çekmektedir. Her iki düşünür de farklı sebeplerden olsa da genç yaşta babalarını kaybetmiştir. Aynı şekilde Origenes yanlış anlaşılardan dolayı suçlanarak yaşadığı kentten sürgün edilirken, İbn Sina da bir kütüphaneyi kundakladığı düşünülerek suçlanmıştır. İki düşünürün hayatlarındaki bir diğer benzerlik de hapis hayatı yaşamış olmalarıdır. Origenes yaşlılık döneminde, Roma İmparatorluğu'nun siyasî ve dinî nedenlerle Hristiyanlara yapılan zulümlerin neticesinde hapse atılıp işkence görürken, İbn Sina'nın da birtakım siyasî nedenlerden dolayı evi yağmalanarak hapse atıldığı bilinmektedir.²⁶⁴ Görüldüğü üzere hem Origenes hem de İbn Sina hayatlarında, belli açılardan benzer olmakla birlikte, kötülük olarak değerlendirilebilecek pek çok olumsuz durumla karşı karşıya kalmıştır. Bu durum, filozofların kötülük problemi üzerine eğilmelerinin altında yatan sebeplerden birinin kendi hayatlarındaki deneyimler olduğu çıkarımını yapmayı mümkün kılmaktadır.

2.3.1. Origenes ve İbn Sina'nın Kötülüğe Bakış Açılarının Karşılaştırılması

Origenes ve İbn Sina'nın kötülüğün tanımı ve kökenine ilişkin yaptığı açıklamalara bakıldığında pek çok açıdan benzerlik bulmak mümkündür. Her iki sistemde de kötülüğün tanımı öncelikli olarak Tanrı anlayışından yola çıkılarak ele alınmaktadır. Tanrı'nın mutlak iyi olduğu ve kötülüklerin kaynağı olmadığı iki düşünür için de ortak olan düşüncedir.

Bu çalışmada konu edinilen İskenderiyeli düşünür ve teolog Origenes, kötülüğü hiçlik olarak tanımlar ve kötülüğün evrenin yaratılışından beri var olmadığını ve sonsuza kadar varlığını devam ettirmeyeceğini vurgulayarak onun aslî olmadığını düşünür. Ona göre kötülüğün evrende aslî olarak mevcut olmamasının bir diğer sebebi de Tanrı'nın evrendeki iyiliğin tümüne denk gelmesindendir. Tanrı yalnızca iyi olduğu için ve kendi varlığının dışında bir şey yaratamayacağı için kötülüğün arızî olduğu sonucu çıkarılmalıdır. İbn Sina'nın kötülüğün tanımı hakkındaki görüşlerinde ise bu düşüncelerle paralellikler bulmak

²⁶⁴ Eusebius, *The Ecclesiastical History*, s. 32; Alper, "İbn Sina", c. XX, s. 321.

mümkündür. İslam düşünürü kötülüğü hem bilgisizlik, zayıflık, özürlülük, üzüntü ve acı olarak kategoriler halinde tanımlayarak hem de onu çeşitlere ayırarak Origenes'ten çok daha detaylı bir kötülük tanımı sunsa da Origenes ile aynı şekilde evrendeki kötülüğün mutlak bir biçimde var olmadığını, azınlıkta olarak arızî bir biçimde var olduğunu aktarmaktadır.²⁶⁵

Kötülüğün tanımı yanısıra her iki düşünür de kötülüğün kökeni konusuna eğilmişlerdir. Origenes'in kötülüğün kökeni ile ilgili vurgulamış olduğu en önemli nokta insanlığın iradesinin yanlış kullanımıdır. Bu hususta Origenes, düşüncelerini Hristiyanlığın önemli konularından biri olan günahkâr doğma meselesi ile ilişkilendirerek insanlığın iradesini yanlış kullandığını belirtmiştir. Düşünür, Hz. Adem'in yasak meyveyi yemesi ve insanlığın yeryüzüne düşmesi sürecini kötülüğün ortaya çıkışının asıl sebebi olarak görmüştür.²⁶⁶ İbn Sina'nın kötülüğün kökeni üzerine düşüncelerine göz atıldığında ise onun maddenin noksan bir varlık olduğu çıkarımından hareketle maddeyi kötünün kökeni olduğu fikrini ileri sürmesi dikkat çekmektedir. Filozofa göre kötülük yalnızca yapısında güç hali bulunan varlıklarda vardır. Bunun sebebi ise maddedir. Kötülük öncelikli olarak maddenin kendi yapısından kaynaklanmaktadır.²⁶⁷ İbn Sina'nın maddenin kötülüğün asıl kökeni olduğu düşüncesi konusunda çalışmanın ilk bölümünde bahsedildiği üzere Plotinos'dan etkilendiği oldukça açıktır.

Origenes ve İbn Sina'nın kötülüğün tanımı ve kökeni konusundaki düşünceleri karşılaştırıldığında, her ikisinin de kötülüğün geçici olması ve onun Tanrı'dan gelmediği konusunda hemfikir olduğu görülmektedir. Bunun tam tersi olarak Origenes kötülüğün kökenini daha çok Hristiyan anlayışı ile temellendirirken İbn Sina ise Plotinos'dan etkilenecek Origenes'in aksine kötülüğün maddeden geldiği konusunda bir çıkarımda bulunmuştur.

Gerek Origenes gerekse İbn Sina zikredildiği üzere yalnızca kötülük kavramını sorgulamakla kalmayarak, onun evrende neden hâlâ varlığını sürdürdüğü ve varlığının Tanrı'nın sorgulanamaz özellikleriyle çelişkiye düşüp düşmediği ile de ilgilenmişlerdir. Özellikle Origenes muhtelif eserlerinde bebeklerin ve çocukların acı çekmesi ve bazı insanların diğerlerine göre daha talihsiz olması ile Tanrı'nın bunlara izin vermesini sorgulayarak kötülük problemine ilişkin doğrudan formülasyonlar sunmuştur. İbn Sina ise Origenes gibi eserlerinde kötülük problemini doğrudan formüle etmemiş olsa da dolaylı olarak kader ve cezayla ilgili söyledikleri ile onun da bu sorun ile ilgilendiği gözlemlenebilmektedir.²⁶⁸ Origenes'in kötülüğü problematik bir şekilde daha detaylı

²⁶⁵ Origen, *Patrologiae Cursus Completus*, s. 139; İbn Sina, *eş-Şîfa, İlahiyat II*, s. 414.

²⁶⁶ Origen, *Patrologiae Cursus Completus*, s. 188;

²⁶⁷ Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, s. 300.

²⁶⁸ Origen, *Patrologiae Cursus Completus*, s. 222; İbn Sina, *Kitâbu'l-İşarât ve't-Tenbihât*, s. 608.

pasajlarla aktarmasının altında yatan muhtemel sebep olarak onun motivasyonu olabilir, çünkü Basilides ve Valentius gibi dönemin ünlü heretikleri evrendeki kötülüğü ortaya koyarak Tanrı'nın varlığını sorguladıklarından, Origenes'in onlara karşı cevap verme zorunluluğu hissettiği düşünülebilir. Bu anlamda Origenes'in İbn Sina'ya oranla kötülük problemini doğrudan değerlendirmeye almasını bu motivasyona bağlamak ve karşıt düşüncelerin etkileşiminin daha fazla tartışma ortamı yarattığı yorumunu yapmak yanlış olmayacaktır.

2.3.2. Origenes ve İbn Sina'nın Teodise Anlayışlarının Karşılaştırılması

Her iki düşünürün de kötülüğü hem evrende hem de kişisel düzeyde kabul etmesinin onların kötülüğün mantıksal bir sorun olduğunu onaylandığı ve bir teodise oluşturulması gerektiği düşüncesini de beraberinde getirmiştir. Kötülüğün tanımı, kökeni ve yaratmış olduğu probleme ilişkin olarak aktardıkları görüşlerde belli açılardan benzerlik, belli açılardan da farklılıklar taşıyan Origenes ve İbn Sina'nın kötülük problemine bir çözüm bulmak adına teodise anlayışı oluştururken yararlandıkları en önemli kavramlar inayet, ilahî adalet ve özgür irade ve eskatoloji anlayışları olmuştur. Bu benzerliğin fark edilmesi neticesinde yapılan çalışmada onların teodise anlayışları ortaya konulurken her iki düşünürün de bu kavramlara ilişkin görüşlerinin aynı alt başlık altında ve benzer kalıplarda sergilenmesine özen gösterilmiştir.

Teodise anlayışları açısından Origenes ve İbn Sina karşılaştırıldığında öncelikli olarak her iki düşünürün de Tanrı'nın inayetine yapmış olduğu vurgu görülmektedir. Origenes, kötülüğün tanımı üzerine yazdıkları ile Tanrı'nın iyiliğini ve inayetinin varlığını evrenin bir ön koşulu olarak sunarak bir teodise anlayışı geliştirmiştir. Düşünüre göre, Tanrı evreni uyumlu bir biçimde yaratmıştır ve insanlar için büyük bir özen göstermektedir. Bu özen de inayet yasalarını oluşturmaktadır. Düşünür, evrendeki uyum ve inayet yasaları bir arada değerlendirildiğinde masum insanların çektiği ızdırapların sona ereceğine dair bir inanç taşımakta ve böylelikle Tanrı'nın inayeti ile kötülük problemini ilişkilendirmektedir. İbn Sina'nın da aynı şekilde Tanrı'nın inayetine yaptığı vurgu onun bir teodise anlayışı oluşturmasına yardımcı olmuştur. Kötülüğün varlığının Tanrı'nın inayetinde ve iyiliğinde bir eksilme yaratmayacağını dile getiren İslam düşünürü, bu şekilde kötülüğü inayet açısından değerlendirmiş ve kötülüğün Tanrı'dan gelmediğini vurgulamıştır. İbn Sina'nın düşünceleri

değerlendirildiğinde Tanrı'nın inyeti hakkındaki düşünceleri ile bir teodise anlayışı oluşturduğu görülmektedir.²⁶⁹

Her iki düşünürün de Tanrı'nın inyetinin varlığı ile kötülük problemine bir çözüm geliştirdikleri görülebilmektedir. Origenes'ten farklı olarak İbn Sina, inayet görüşünü Plotinos'dan etkilenecek oluşturduğu sudûr kuramı ile temellendirir. Origenes de Yeni Platoncu görüşlerden büyük ölçüde etkilenmiş olsa da kozmoloji ve Tanrı'nın inyeti hakkındaki görüşlerini Yeni Platoncu unsurlara göre değil, daha çok Hristiyanlık doktrinlerine uygun bir biçimde oluşturduğu bu çalışmada dikkat çekmiştir.

Origenes, canlıların, iyi veya kötü davranışları özgür bir biçimde seçtiğini aktarır. Ayrıca ona göre bazı kişiler iyilikler yaparken, bazı kişilerin kötülüğün derinliklerine düştüğüne bakılarak, insanların başına gelen kötülüklerin bir kısmının özgür iradelerinden kaynaklandığı çıkarımında bulunulabilir. Bunun dışında daha önce de bahsedildiği üzere düşünür, yasak meyveyi yiyen, dünyaya düşen ve böylece kötülüklerle karşılaşan insanlığın bunu tecrübe etmesindeki en büyük sebebin iradesini yanlış bir biçimde kullanmasından kaynaklandığını da belirtmiştir. Bu fikirler neticesinde Origenes, insanların özgür iradesini vurgulamak suretiyle, evrendeki belli kötülükleri Tanrı'nın sorumluluğundan alarak insanlığa yüklemiş ve kendi içerisinde tutarlı bir teodise oluşturmuştur. İbn Sina'nın da özgür irade ve kötülük ilişkisi konusunda Origenes'e yakın bir noktada durduğu söylenebilir. İslam düşünürü de insanların akıl güçleri aracılığıyla kendilerine özgü eylemler gerçekleştirebildiklerini, belli tercihlerde bulunabileceklerini yani bir başka deyişle özgür iradeleri olduğunu kabul etmektedir.²⁷⁰ İnsanın sahip olduğu bu imkân sayesinde kendini mutluluğa ya da bedbahtlığa götürecek davranışlarda bulunabileceğini, yani kendi hayatındaki kötülüklerin bazen kendi seçimlerinden kaynaklanabileceğini aktaran düşünür, bu fikirleriyle bir anlamda özgür irade savunması yapmaktadır. İbn Sina, insanlar kendi özgür seçimleri ile maddî dünyaya bağlandıklarında Tanrı ile kendileri arasında uyumsuz bir çatışma olduğunu ve bu uyumsuzluğun kötüye yol açtığını belirterek, ahlakî kötülüklerin kaynağını insana atfetmiş ve bir teodise anlayışı oluşturmuştur.

Görüldüğü üzere her iki düşünürün inayet ve özgür irade üzerine aktarmış oldukları bu iki kavramın uyumluluğu üzerine kurulmuştur. Tanrı'nın inyeti ve insanın iradesinin özgürlüğü arasındaki uyum düşünürler için ilahî adaletin varlığını ortaya çıkarmakta, sonsuz iyiliğe sahip bir Tanrı ile evrendeki kötülükler arasındaki bağdaşmazlığı bir anlamda çözmektedir. Bu durum ise her iki düşünürün teodise anlayışının bir parçasını oluşturmaktadır. Ancak Origenes'in, İbn Sina'dan farklı olarak, Tanrı'yı bir doktora

²⁶⁹ Origen, *Patrologiae Cursus Completus*, s. 182; İbn Sina, *eş-Şifa, İlahiyat*, s. 409.

²⁷⁰ Scott, *Journey Back to God*, s. 66; İbn Sina, *en-Nefs*, s. 4.

benzeterek, O'nun ruhlarımıza kötülükler yoluyla belli acılar vererek güçlenmemizi sağladığını belirtmesine ve onun kötülük ve ilahî adalet ilişkisini farklı bir bakış açısıyla yorumlamasına dair ayrı bir vurgu yapmak gerekir. İlahî adalet bağlamında İbn Sina'nın dikkat çektiği fakat Origenes'in eserlerinde bulunmayan konu ise evrendeki zıtlıkların bir arada bulunmasının gerekliliği üzerinedir. İbn Sina, iyilik ve kötülüğün bir zıtlık içinde evrende bir arada bulunması gerektiğinden bahseder. Ona göre eğer bu iki kavram zıtlık içerisinde var olmasaydı şu an yaşanan evrenden çok daha mükemmel bir evrenin olması imkânı doğardı. Bu durum da Tanrı'nın inayeti ve adaleti göz önüne alındığında imkânsız olmaktadır. Bu yüzden evrende kötülüğün olması zorunludur. Aynı şekilde iyinin çoğunlukta, kötünün ise azınlıkta oluşu ilâhi hikmetin, Tanrı'nın ilahî adaletinin ve O'nun cömertliğinin bir gereğidir.

Origenes ve İbn Sina'nın âhiret görüşlerini temellendirmenin onların teodise anlayışlarını farklı bir açıdan yorumlamayı da beraberinde getirdiği görülmektedir. Düşünürlerin bu görüşlerine bakıldığında Origenes'in kötülük problemine karşı ortaya koyduğu en büyük çözüm insanların nihai bir biçimde âhiret ile birlikte kurtulacağı ve bütün kötülüklerden arınacağı düşüncesidir. Ona göre tüm hayatın sona ermesi ve evrenin gerçek birliğine yani Tanrı'ya kavuşması anlamına gelen apokatastasis durumu ile birlikte evrensel kurtuluş gerçekleşecek ve kötülükler sona erecektir. Kötülüklerin sona ermesi ve dolayısıyla daha önceden yaşanan kötülüklerin bir anlamının kalmaması Origenes için mezkûr problemin de çözümünü oluşturmaktadır. İbn Sina'nın âhiret üzerine düşünceleri temellendirildiğinde ise onun da bu konu üzerine görüşleriyle kötülüğe cevap verdiği dolaylı bir biçimde görülmektedir. Düşünüre göre nefislerin pek çoğu kötülüğün bulunmadığı Ay üstü âleme geçtiklerinde yani âhiret hayatına ulaştıklarında sonsuz mutluluğu ve iyiliği deneyimleyeceklerini dile getirmiş, bir anlamda âhiret hayatına kıyasla çok daha kısa sürecek olan bu hayattaki kötülüklerin geçiciliğini savunarak kötülük problemine bir çözüm anlayışı getirmiştir. İbn Sina bu düşüncelerini gerek felsefî içerikli eserlerinde gerekse sembolik hikâyelerinde dile getirmektedir. İki düşünürün âhiret anlayışları ile kötülük problemine çözüm bulmaları genel bir bakış açısıyla çok benzer gibi gözükse de Origenes'in kurtuluşu şeytan dahil olmak üzere herkes için geçerli olduğunu söylemesi noktasında birbirlerinden ayrılırlar. Origenes için bu hayat sonrasında Tanrı tüm yaşayanlara evrensel bir kurtuluş sunmaktadır. Hatta savunduğu görüşler ile eleştirilse de şeytanın dahi kurtulacağına inanmaktadır. İbn Sina için ise bu anlayış geçerli değildir. İbn Sina *el-Adhaviyye fi'l-mead* adlı eserinde bedenlerinden ayrılan nefisleri sınıflara ayırırken, tıpkı kötülüğün evrende iyiliğe oranla az bulunması gibi, sonsuza kadar acı ve kötülük görecektir nefislerin mutluluktan pay

alacak nefislere göre daha az olacaklarını savunmuştur. Bu iki görüş farklı olsa da, düşünürlerin felsefi ve teolojik sistemlerinin alt yapıları göz altına alındığında her ikisinin de kötülük problemine bir çözüm oluşturması anlamında tutarlı düşünceler olduğunu söylemek mümkündür.²⁷¹

Bu araştırmada akla gelen bir diğer soru ise İbn Sina'nın Origenes'in eserleri veya fikirleriyle doğrudan bir etkileşim içerisine geçip geçmediği ile ilgilidir. Yapılan araştırmada Origenes'in eserlerinin İbn Sina'nın yaşadığı döneme kadar Arapça'ya aktarıldığı ile ilgili bir bulguya rastlanmamıştır. Yalnızca Harranlı piskopos Theodore Ebu Kurra'nın (750-820) eserlerinde Origenes'in izinden giden takipçileriyle ilgili bilgiler yer almaktadır. Bu anlamda İbn Sina'nın, Origenes'in eserleri ile ilgili bir bilgisi olmadığından, ondan etkilenmesi pek mümkün gözükmemektedir.

²⁷¹ Origen, *Patrologiae Cursus Completus*, s. 151; İbn Sina, *el-Adhaviyyefi'l-Mead*, s. 43.

SONUÇ

Kökleri Eski Yunan düşüncesine kadar uzanan, günümüzde hâlâ bir tartışma konusu olan kötülük problemi Origenes ve İbn Sina temelinde pek çok boyutuyla ele alınmıştır. Kötülüğün evrendeki varlığı ile ilgili her iki düşünürün de birbirlerine birçok açıdan benzer hükümlerde bulunduğunu söylemek mümkündür. Kötülük problemini ilahî adalet, inayet, özgür irade ve âhîret düşüncesi çerçevesinde değerlendiren her iki düşünürün de genel anlamda bu probleme karşı iyimser bir yaklaşım içerisinde olduğu dile getirilebilir. Origenes gerek İncil'e yönelik bir bakış açısıyla gerekse Yeni Platoncu görüşleriyle Tanrı'nın kötülükten sorumlu olmadığını ve kötülüğün evrende sonsuza kadar kalmayacağını belirtirken, İbn Sina da arka planı Yeni Platoncu düşüncelere dayanmakla birlikte, Kur'an'ı temel alarak kötülüklerin evrende azınlıkta olduğunu, iyiliklerin kötülükleri yok edeceğini aktarmıştır. Çalışmada konu edinilen her iki düşünür de Platon ve Plotinos'dan açık bir biçimde etkilenseler de kötülük üzerine söyledikleriyle özgün fikirler üretmişlerdir. Ayrıca kötülüğe Origenes'in İncil'i, İbn Sina'nın ise Kur'an'ı temel alarak değerlendirmesi bu çalışmanın bir bakıma Hristiyanlık ve İslamiyet dinlerinin kötülük problemine bakış açılarını da zımnen karşılaştırmış olduğu anlamına gelmektedir. Böylelikle bir anlamda bu çalışmada Hristiyanların ve Müslümanların Tanrı ile ilgili bir felsefi probleme benzer açılardan birbirine yaklaştıkları ve yakın cevaplar verdikleri gösterilmiştir. Yapılan karşılaştırma tüm unsurlar değerlendirildiğinde ve farklı bir açıdan yorumlandığında ise birbirleri ile doğrudan bir etkileşim içerisine girmemiş, bambaşka zamansal ve dönemsel ortamlarda yaşamış ve hatta farklı dinlere mensup olan Origenes ve İbn Sina'nın bu araştırmada konu edinilen görüşlerindeki tüm benzerlikler hakikatin aslında bir olduğunu ve bunun farklı zamanlardaki değişik kültürlere ait kimselerce keşfedilebileceğini ortaya koymaktadır.

Çalışmanın giriş bölümünde de vurgu yapıldığı üzere karşılaştırmalı felsefe diğer deyişle kültürlerarası felsefe, düşünce tarihinin incelenmesi, araştırılması ve yeni ufuklar açması açısından oldukça önemlidir. Bununla ilgili olarak yapılan araştırmadan çıkarılabilecek bir diğer sonuç ise karşılaştırmalı felsefenin somut katkısıdır. Tezin hazırlanma sürecinde Origenes'in eskatoloji ve evrensel kurtuluş ile ilgili düşüncelerinin onun teodise anlayışında önemli bir yer tuttuğu gözlemlenmiştir. Bu gözlem sonucunda İbn Sina'nın da buna yönelik fikirlerinin ne olduğu araştırıldığında gerek ulusal gerek uluslararası çalışmalarda bu konuya yeterince yer verilmediği fark edilmiştir. Bunun sonucunda Origenes'in düşüncelerinden yola çıkarak İbn Sina'da eskatoloji konusu hakkındaki fikirleri teodise anlayışı ile ilişkilendirmek ve bunun neticesinde benzer sonuçlarının olduğunun

farkına varmak karşılaştırmalı felsefenin somut katkısını göz önüne sermiştir. Karşılaştırmalı bir felsefe yapmak, bu çalışmada iki düşünürün kötülük problemi üzerine düşüncelerinin benzer ve farklı yanlarının ortaya konulması ile daha iyi anlaşılmasına bir imkân sağlamasının yanında, bu şekilde filozofların düşüncelerine farklı bir gözle bakmak açısından da katkı sağlayacaktır.



KAYNAKÇA

- Albayrak, M., *İbn Sina ve Whitehead Açısından Tanrı-Alem İlişkisi ve Kötülük Problemi*, Fakülte Kitabevi Yayınları, Isparta 2001.
- Alper, Ö. M., “İbn Sina”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XX, ss. 319-322.
- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2015.
- Aristotle, *Metaphysics*, ed. William David Ross, Clarendon Press, Oxford 1924.
- Audi, R., *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Avicenna, *Avicennae philosophi praeclarissimi ac medicorum principis Compendium de anima*, Ed. Andrea Alpago, Gregg, Londra 1969.
- Aydın, F., *İbn Sina'nın Ruh ile İlgili Kasidesi ve Yorumları*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006.
- Balthasar, H. U., *Origen: Spirit and Fire: A Thematic Anthology of His Writings*, The Catholic University of America Press, Washington 2001
- *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*, Crossroad Publications, New York 1983.
- Bremmer, J., “Atheism in Antiquity”, *The Cambridge Companion to Atheism*, (1) 2006, ss. 11-26.
- Cevizci, A., *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002.
- Chisholm, H., “Alexandrian School”, *Encyclopaedia Britannica*, c. 11, ss. 572-575.
- Clement of Alexandria, *Stromateis*, çev. John Ferguson, Catholic University of America Press Washington 1992.
- Corbin, H., *Avicenna and the Visionary Recital*, çev. Willard R. Traks, Spring Publications, Dallas 1980.
- Crouzel, H., *The Life and Thought of the First Great Theologian*, Harper and Row, San Francisco 1989.
- Demarest, B., *The Evangelical Dictionary of Theology*, Becker Academic, Michigan 2001.
- Diels, H., *Die Fragmente der Vorsokratike*, Weidmannsche, Berlin 1951.
- Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002.
- Durusoy, A., *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1993.
- Ebî Useybi'a, *Uyunu'l-enbâ fi tabakât'l-etibbâ*, nşr. Semîh ez-Zeyn , Beyrut 1987.

- Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbü-t Tevhîd*, Çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, Ankara 2002.
- Ebu-l Hasan el-Eş'arî, *Dinin İnanç İlkeleri: el-İbane an Usuli-d Diyane*, Çev. ve Ed. Mustafa Çevik, İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 2005.
- Edwards, M., "Ammonius, Teacher of Origen", *Journal of Ecclesiastical History*, 44, (1993), ss. 169–181.
- "The Fate of Devil in Origen", *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 86/1, (2010), ss. 163-170.
- Empedocles, *Fragments*, ed. William Ellery Leonard, Cornell University Library, New York 2009.
- Eusebius, *The Ecclesiastical History*, ed. Hugh Jackson Lawlor, John Ernest Leonard Oulton, SPCK, Londra 1927.
- Fahri, M., *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1987.
- Fakhry, M., *Al-Fârâbî, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence*, Oneworld, Oxford 2002.
- Fairweather, W., *Origen and Greek Patristic Theology*, Charles Scribner's Sons, New York 1901.
- Fârâbî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, çev. Mehmet Aydın – Abdülkadir Şener – Mehmet Rami Ayas, Büyüenay Yayınları, İstanbul 2017.
- *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, nşr. Fevzi en-Neccar, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1993.
- *Füsulü'l-medenî*, çev. Hanifi Özcan, MÜ İFAV Yayınları, İstanbul 2005.
- Franciscus Meninski, *Thesaurus Linguarum Orientalium Turcicae*, Simurg Yayınları, İstanbul 2000.
- Gilkey, L., *Maker of Heaven and Earth*, UPA, New Jersey 1965.
- Gohlman, W., *The Life of Ibn Sina*, State University of New York Press, New York 1974.
- Grimm, J. - Grimm, W., *Deutsches Wörterbuch*, S. Hirzel, Leipzig 1854.
- Gutas, D., *İbn Sina'nın Mirası*, ed. ve trc. M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2004.
- Guthrie, W. K. C., *Orpheus and Greek religion*, Methuen, Londra 1952.
- Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. Cengiz Çakmak, Alfa Yayıncılık, İstanbul 2014.
- Hick, J., *Evil and The Good of Love*, Macmillan, Londra 1985.
- Hickson, M. W., "A Brief History of Problems of Evil", *The Blackwell Companion to The Problem of Evil*, (1) 2013, ss. 3-19
- Hospers, J., *An Introduction to Philosophical Analysis*, Routledge 1990.

- Hourani, G. F., “İbn Sînâ’nın *Kaderin Sırrı* Risalesi” çev. Aydın Özdemir, *Marife*, 2 (2013), ss. 169-189
- Hume, D., *Dialogues Concerning Natural Religion*, Penguin Classics, Londra 1990.
- İbn Hallikan, *Vefeyâtu’l-A’yân ve Enbâu ebnâi’z-Zamân c. VIII*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1978.
- İbn Sina, *el-Adhaviyyefi’l-Mead*, “Felsefe ve Ölüm Ötesi” içinde, haz. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2011.
- *el-İşârât ve’t Tenbihât*, çev. Ali Durusoy- Ekrem Demirli, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2014.
- *eş-Şifa, İlahiyat II*, thk. ve nşr. M. Yusuf Musa-S. Dünya-Said Ziyad, Kahire 1960.
- *Kitâbu’l-İşârât ve’t-Tenbihât*, nşr. Süleyman Dünya, Kahire 1960.
- *Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik II*, Çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.
- *Kitâbu’t-Talikat*, nşr. Hasan Mecid el-Ubeydi, Bağdat 2002.
- *Risâletu’t-tayr, et-Tefsîru’l-Kur’ânî ve’l-lugatü’s-sûfiyye fî felsefeti*, nşr. Hasan Âsi, Beyrut 1983.
- İhvan-ı Safa Risaleleri 3-4*, çev. Abdullah Kahraman, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2016.
- Inge, W. R., *The Philosophy of Plotinus*, Longmans, Green and Co., Harlow 1917.
- Kadı Abdülcebbar, *el-Muhtasar fî usuli’d-din*, nşr. Muhammed Ammara, Kâhire 1971.
- *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd vel adl, C. 6/1; Adalet ve Zulüm*, ed. A. F. Ahvânî - İ. Medkur, Kahire 1962.
- Kahteran, N., “Islamic and Comparative Philosophy”, *Synthesis Philosophica*, 62/2 (2016), ss. 229-248.
- Kaşgarlı Mahmut, *Divanü Lügat-it Türk*, çev. Besim Atalay, Türk Dil Kurumu Yayınları, Cilt 3, Ankara 1992.
- Kaya, M., *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2014.
- “İbn Sina Felsefesinde Mutluluk Kavramı”, *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu (Bildiriler)*, Başbakanlık Basımevi, Ankara 1984, ss. 495-501.
- Kekes, J. “Evil”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ss. 2608-2612.
- Keklik, N., “Türk-İslâm Filozofu İbn Sînâ: Hayatı ve Eserleri”, *Felsefe Arkivi Dergisi*, 1 (1981), ss. 2-44.
- Keller, J., *Problems of Evil and Power of God*, Ashgate Publishing, Londra 2007.
- Kelly, J., *The Problem of Evil in the Western Tradition: From the Book of Job to Modern Genetics*, Liturgical Press, Minnesota 2002.

- Koch, H., *Pronoia und Paideusis: Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*, De Gruyter, Berlin 1932.
- Kravites, P., *Evil, Freedom, and the Road to Perfection in Clement of Alexandria*, Brill Publication, Aylesbury 1999.
- Lactantius, *De Ira Dei*, Gentner, Stuttgart 1957.
- Lampe, G. H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford University Press, Londra 1969.
- Langtry, B., *God, the Best, and Evil*, Oxford University Press, Oxford 2008.
- Leibniz, G. W., *Essais de theodicee*, Chez F. Changuion, Hannover 1747.
- Long, A. A., "The Stoic Concept of Evil", *Philosophical Quarterly*, 18 (1963), ss. 329-343.
- Lucius Annaeus Seneca, *Letters from a Stoic*, ed. Robin Campbell, Penguin Books, Londra 1969.
- Malaty, T., *Lectures in Patrology: The School of Alexandria Book two Origen*, ed. Rose Mary Halim, New Jersey 1995.
- Manafov, R., "Meşşâi Felsefe ve Kelam Düşüncesinde 'Adl-ı İlâhi' (Teodise) Meselesi" *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (2009), ss. 105-124.
- *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Günümüz Açısından Teodise*, (yayınlanmamış doktora tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006.
- Manafov, R., *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, İz Yayıncılık, İstanbul 2010.
- Martens, P., *Origen and Scripture: The Contours of the Exegetical Life*, Oxford University Press, Londra 2012
- Martin, M., "Is Evil Evidence against the Existence of God?" *Mind*, 87 (1978), ss. 429-432.
- Martin, S., *The Gnostics: The First Christian Heretics*, Pocket Essentials, Harpenden 2007.
- McCloskey, H. J., "Good and Evil", *The Philosophical Quarterly*, 1 (1960), ss. 97-114.
- McGuckin, J. A., *The Westminster Handbook of Origenes*, Westminster John Knox Press, Londra 2004.
- Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 2. Cilt*, çev. Ali Berktaş, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2016.
- Musurillo, H., "Recent Revival of Origen Studies," *Theological Studies*, 24 (1963), ss. 250-263.
- Mutçalı, S., *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınları, İstanbul 1995.
- Münavi, Şerhu Kasidet-i İbn Sînâ, Kahire 1900.

- Nasr, S. H., “The Significance of Comparative Philosophy for the Study of Islamic Philosophy”, *Studies in Comparative Religion*, 7/4 (1973), ss. 2-16.
- H., *Islam and the Plight of Modern Man*, ABC International Group Inc., Chicago 2001.
- Neiman, S., “Evil”, *Encyclopedia of Philosophy*, c. 3, ss. 469-471.
- *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*, Princeton University Press, New Jersey 2015.
- Origen, *An Exhortation to Martyrdom, Prayer, and Selected Works*, Paulist Press, New York 1979.
- *Contra Celsum*, ed. Henry Chadwick, Cambridge University Press, Cambridge 1965.
- *Homilies on Luke, (Fathers of the Church Series)*, çev. Joseph T. Lienhard, The Catholic University of America Press, Washington 1996.
- *Patrologiae Cursus Completus*, ed. Jacques Paul Migne, Seu Bibliotheca Universalis, 1862.
- Örs, D., *İslam Felsefesi’nde Sembolik Hikayeler: İbn Sina-Sühreverdi-A. Gazzali-Necm-i Razi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.
- Özdemir, M. “Kötülük Problemine Felsefî ve Kelâmî Açından Mukayeseli Bir Yaklaşım”, *İslâmî Araştırmalar*, 27 (2016), ss. 235-250.
- *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan Yayınları, İstanbul 2001.
- Özden, H. Ö., “İbn Sina ve Leibniz’de Kötülük Problemi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 01(2013), ss. 269-286.
- Plantinga, A., *God and Other Minds A Study of the Rational Justification of Belief in God*, Cornell University Press, Londra 1967.
- *God, Freedom and Evil*, Eerdmans, Michigan 1989.
- *The Nature of Necessity*, Clarendon Press, New York 1989.
- Plato, *Platonis Opera 1-9*, ed. John Burnet, Oxford University Press, 1903.
- Plotinus, *Plotini opera omnia*, Oxonii E. Typographeo academico, Toronto 1835.
- Plutarchus, *De Stoicorum Repugnantiis*, ed. Eduard Rasmus, Nabu Press, South Carolina 2010.
- Prat, F., “Origen”, *The Catholic Encyclopedia*, , c. XI, ss. 302-315.
- Ramelli, I., “Christian Soteriology and Christian Platonism: Origen, Gregory of Nyssa and the Biblicaland Philosophical Basis of the Doctrine of Apokatastasis”, *Vigiliae Christianae*, 61/3, (2007), ss. 313-356.
- “Origen and the Platonic Tradition”, *Religions*, 8 (2017), ss. 1-20.
- *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, Brill Publishing, Leiden 2015.

- Russell, L., “Evil-Revivalism Versus Evil-Skepticism,” *Journal of Value Inquiry*, 40 (2006), ss. 89-105.
- Russell, N., *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford University Press, Londra 2006.
- Saraç, T., *Büyük Fransızca – Türkçe Sözlük*, Adam Yayınları, İstanbul 1985.
- Schaff, W., *Fathers of the Third Century: Tertullian, Part Fourth; Minucius Felix; Commodian; Origen, Parts First and Second*, Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids 2006.
- Scott, M., *Cosmic Theodicy: Origen on the Problem of Evil*, (yayınlanmamış doktora tezi), Harvard Üniversitesi, Massachusetts 2008.
- *Journey Back to God: Origen on the Problem of Evil*, Oxford University Press, Oxford 2015.
- Sellars, J., *Stoicism*, University of California Press, Los Angeles 2006.
- Singer, M., “The Concept of Evil”, *Philosophy*, 79 (2004), ss. 185-214.
- Smith, R. W., *Methodologies of Comparative Philosophy*, State University of New York Press, New York 2009.
- Sözen, K. “Gazzali’nin Sudûr Teorisini Eleştirisi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 13/3-4, (2000), ss. 400-409.
- Stewart, A., “Origen, Demetrius and the Alexandrian presbyters”, *St. Vladimir’s Theological Quarterly*, 48/4 (2004), ss. 415-429.
- Svendsen, L., *A Philosophy of Evil*, Dalkey Archive Press, Illinois 2010.
- Taylan, N., “Din Felsefesinde Kötülük Problemi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (1997), ss. 47-79.
- *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1998.
- *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2013.
- Thaumaturgus, G., *Address of Thanksgiving to Origen*, çev. W. Metcalfe, The Macmillan Company, New York 1920.
- Toksöz, H., “İbn Sînâ’nın Metafizik Sisteminde İrade ve İnsanın Özgürlüğü Problemi”, *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (2012), ss. 105-134.
- Turhan, K., “İnayet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. 22, ss. 265-266.
- Tümer, G., “Aslî Günah”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. 3, ss. 496-497.
- Türkben, Y., *İbn Sîna ve Thomas Aquinas’ta Kötülük Problemi*, Elis Yayınları, Ankara 2012.
- Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1988.

- Türkdoğan, O., *Bilimsel Değerlendirme ve Araştırma Metodolojisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1989.
- Werner, C., *Kötülük Problemi*, çev. Sedat Umrar, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2000.
- Yaran, C. S., *Kötülük ve Theodise*, Vadi Yayınları, Ankara 1997.
- Yavuz, Y. Ş., “Şer” *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)* c. XXXVIII, ss. 539-542.
- Youth, A., *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, Oxford University Press, Londra 2007.
- Tripolitis, A., *The Doctrine of the Soul in the Thought of Plotinus and Origen*, Libra Pub, New York 1978.
- Todd Calder, “The Concept of Evil”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*; <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/concept-evil/> (05 Ağustos 2017)
- Michael Tooley, “The Problem of Evil”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*; <https://plato.stanford.edu/entries/evil/> (18.08.2017)
- Henri-Irénée Marrou, “Eduvation in later Roman Empire”; <https://www.britannica.com/topic/education/Education-in-the-later-Roman-Empire> (14 Ocak 2018)

ÖZGEÇMİŞ

Adı ve SOYADI	Fırat ÇELEBİ
Doğum Yeri – Tarihi	Eskişehir – 21.04.1992
EĞİTİM DURUMU	
Mezun Olduğu Lise	Eskişehir Cumhuriyet Lisesi
Lisans Diploması	Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Eski Yunan Dili ve Edebiyatı Anadolu Üniversitesi, Açıköğretim Fakültesi, Felsefe
Yabancı Dil / Diller	İngilizce, Almanca
E-Posta	fcelebi92@gmail.com