

mütefekkir

Aksaray Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 5 • sayı / issue: 10 • aralık / december 2018 • 341-359

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523/mutefekkir.506131

İBN SİNÂ'DA 'İYİ'LİĞİN VE KÖTÜLÜĞÜN ONTOLOJİSİ

Ontology of Goodness and Evil in Avicenna

Zübeyir OVACIK

Doç. Dr., Aksaray Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi
Türk İslâm Düşüncesi Tarihi Ana Bilim Dalı

*Assoc. Prof. Dr., Aksaray University, Faculty of Science and Letters
Department of History of Turkish Islamic Thought*

Aksaray, Turkey

zubeyirovacik@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-7266-3343>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 04.12.2018

Kabul Tarihi / Accepted: 27.12.2018

Yayın Tarihi / Published: 31.12.2018

Atıf / Cite as: Ovacık, Zübeyir. "İbn Sînâ'da 'İyi'liğin ve Kötülüğün Ontolojisi". *Mütefekkir* 5/10 (Aralık 2018): 341-359. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.506131>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

Copyright © CC BY-NC-ND Published by Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi - Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences, Aksaray, 68100 Turkey.

İBN SÎNÂ'DA 'İYİ'LİĞİN VE KÖTÜLÜĞÜN ONTOLOJİSİ

Zübeyir OVACIK

Öz

İyilik ve kötülüğün neliği üzerine yoğunlaşan felsefi bir soruşturma, felsefi düşüncenin en soyut tartışma alanlarından birisini oluşturmaktadır. Bu çalışma, insanın ahlâkî eylemleriyle ilişkilendirilebilecek bir iyilik ve kötülük tartışmasından daha ziyade, iyilik ve kötülüğün ontolojik boyutlarına, bir başka ifadeyle iyilik ve kötülüğün metafizik temellerine ilişkin bir tartışmayı İbn Sînâ örneğinden yola çıkarak sürdürmeyi amaçlamaktadır. Felsefi düşünüş biçiminin İslâm kültür havzasındaki en yetkin temsilcilerinden biri olarak İbn Sînâ, iyilik ve kötülük problemini, daha kuşatıcı bir perspektifi dikkate alarak zihinsel soyutlamanın en üst düzeyde gerçekleştiği metafizik disiplini çerçevesinde ele almaktadır. Bu doğrultuda iyilik ve kötülük meselesini Tanrı-evren ilişkisi açısından da tartışan İbn Sînâ, Tanrı ile iyiliği özdeşleştirirken, kötülük ile de yokluk kavramını yan yana getirmektedir. Böylelikle İbn Sînâ, iyiliğe ontik bir karşılık tayin ederken, kötülüğü yokluk kavramı çerçevesinde ele almaktadır. İyilik ve kötülüğe dair bir soruşturmayı varlık ve yokluk kavramları ekseninde yürütmekte olan İbn Sînâ, iyilik ve kötülüğün insani düzlemde nasıl ortaya çıktığı ve nasıl algılandığıyla da ilgilenmektedir. İslâm felsefesine asıl rengini veren Meşşâf geleneğinin sistematik ismi olan İbn Sînâ'nın iyiliği ve kötülüğü Aristotelesçi bir bakış açısının yanı sıra, hangi felsefi okul veya düşünce geleneği çerçevesinde tartıştığının izlerini sürmek, mevcut çalışmanın hedefleri arasındadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Felsefesi, İbn Sînâ, İyi, İyilik, Kötülük.

Ontology of 'Good'ness and Evil in Avicenna

Abstract

A philosophical investigation focusing on the nature of goodness and evil constitutes one of the most abstract areas of discussion of philosophical thought. This study, aims to maintain a discussion on the ontological dimensions of goodness and evil, in other words, the metaphysical basis of goodness and evil based on the Avicenna example, rather than a discussion of it that can be associated with the moral actions of human. As one of the most competent representatives of the philosophical thinking in the Islamic cultural basin, Avicenna, taking into account a more encompassing perspective, considers the problem of goodness and evil within the framework of the metaphysical discipline, where mental abstraction is at the highest level. In this respect, Avicenna discusses the problem of goodness and evil in terms of God-universe relationship and he identifies the good with God, and brings along the notion of evil and absence. Thus, while Avicenna appoints an ontic response to goodness, he deals with evil within the framework of the concept of absence. Avicenna, who is conducting an investigation of goodness and evil on the axis of existence and absence, is also interested in how goodness and evil are manifested in the human plane and how it is perceived. One of the goals of the present study is to trace perspectives of Avicenna's discussion on goodness and evil. As known Avicenna is the systematic name of Peripateticism in the Islamic Philosophy. In addition to an Aristotelian perspective, which philosophical school or thought tradition had an impact on his thoughts on this matter.

Keywords: Islamic Philosophy, Avicenna, Good, Goodness, Evil.

GİRİŞ

İyi(lik) ve kötü(lük)e dair felsefî bir soruşturma, felsefî düşüncenin en soyut ve en temel tartışma alanlarından birisine tekabül etmektedir. Zira iyi ve kötünün ne olduğuna ilişkin sarf edilen zihinsel çaba, epistemolojiden ontolojiye, etikten siyasete, teolojiden teleolojiye kadar pek çok boyut kazanarak sürdürülebilmektedir. İnsanın varlığa ve kendisine dair bir anlamlandırma faaliyetinde bulunurken olgulara ilişkin bir tasvirde bulunmanın yanı sıra, zihinsel soruşturmalarında iyi ve kötü kavramlarını da dikkate aldığı görülmektedir. Hatta pek çok filozofun, varlığı açıklama tarzının kökenine, varlığın iyi veya kötü olduğu (veya değere sahip olduğu) varsayımını yerleştirdiğini söylemek mümkündür. Bu çerçevede “iyi(lik) ve kötü(lük) ontik bir kategoriye mi tekabül ediyor?”, yoksa “iyi(lik) ve kötü(lük), bir değer varlığı olarak insanın eşyaya atfettiği değer yargılarından mı ibarettir?” soruları gündeme gelmektedir. İyi(lik) ve kötü(lük), insan zihninden ayrı bir ontik kategoriye karşılık geliyorsa, bunların nasıl bir yapıda oldukları problemi ortaya çıkacaktır. İyi(lik) ve kötü(lük)ün bizzat bir varlığa sahip olmaktan öte, insan zihninin eşyaya yüklediği değer yargılarından ibaret olmaları durumunda ise bunların varolanlarla nasıl bir ilişki içerisinde oldukları sorusunun tartışılması gerekecektir. Nitekim bu çerçevede felsefî düşüncede genel olarak değerlerin yapısı sorgulanmakta ve varlık değer ilişkisi farklı bakış açılarıyla tartışılmaktadır. Buna göre değeri idealde, var olan dünyada değil de olması gereken dünyada aranması gerektiğini ileri sürerek varlık-değer karşıtlığından söz edenler olduğu gibi, varlık ve değer birbirlere içerdiklerini ileri süren anlayışlar da vardır. Özellikle “iyi” ideasını varlık metafiziğinin en üst ideası olarak konumlandıran Platon’da görüleceği üzere klasik ontoloji iyi olanı varlıkla; kötülüğü ise yoklukla özdeşleştirmektedir.¹ Klasik felsefede varlığın değer ile dolu olduğu anlayışının yanı sıra, Plotinos ve Augustinus başta olmak üzere Ortaçağdaki pek çok filozofun da bu çerçevede değerler hiyerarşisini bir gerçeklik hiyerarşisine dönüştürdüğü görülmektedir.²

Felsefî düşüncenin imkânını öznenin bilişsel kapasitesiyle doğrudan irtibatlandıran modern felsefede ise iyilik ve kötülüğün daha pratik bir tartışmanın konusu yapıldığını söylemek mümkündür. Örneğin Kant’ın “Dünyada, dünyanın dışında bile, iyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez.”³ ifadelerinde “iyi” pratik bir

¹ Ali Osman Gündoğan, *Felsefeye Giriş* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2016), 109, 110.

² Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 73 vd.

³ Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, trc. İonna Kuçuradi, 5. Baskı (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2013), 8.

mesele olarak, ahlak felsefesi bağlamında gündeme getirilmektedir. Bu doğrultuda iyilik ve kötülüğe dair bir tartışmada genellikle “iyi”, arzunun ve iradenin nesnesi olarak söze konu edilmektedir. Bununla birlikte bir şeyin kendisindeki temel özellikten, özsel bir nitelikten dolayı iyi olmasından, böylelikle iyinin aslî veçhesiyle ön planda tutuluşuna da dikkat çekmek gerekmektedir. Bu çerçevede iyinin *aslî iyi*, *ârizî iyi*, *araçsal iyi*, *katkı yapan iyi* şeklinde farklı türlerinden söz edilebilir. Nitekim analitik felsefenin önemli isimlerinden olan çağdaş İngiliz filozofu G. E. Moore (ö. 1873-1958), özsel iyi ile araçsal iyi arasındaki ayrıma dikkat çekmekte ve özsel iyinin tıpkı renk gibi, örneğin sarı gibi tanımlanamaz, analiz edilemez olduğunu belirtmektedir.⁴ Aynı şekilde kötülüğü de tanımlamak ve kötüye ilişkin araçsal kötü ve özsel kötü şeklinde bir ayırım yapmak kabil midir? Zira kötülük, ahlak felsefesi bağlamında gündeme geldiğinde, insanın yol açtığı ahlâkî bir kötülükten söz edildiğinde ilişki bir durum ele alınırken, doğal felaketler gibi doğal kötülük ve metafizik kötülük bahse konu edilmekle ise onun ontolojisine ilişkin bir tartışma daha çok gündeme gelecektir.⁵

İyilik ve kötülük probleminde dair bir soruşturmayı sadece insan eylemleriyle ilişkilendirerek sınırlı bir ölçekte ele almak yerine konunun daha kapsamlı bir çerçevede tartışılması, ontolojik bir düzlemi gerekli kılmaktadır. Zira felsefî düşüncede, insan zihni, varolanların (*mevcûd*) tümünü ihata edecek şekilde “varlık” (*vücûd*) kavramı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Parmenidesçi bakış açısıyla düşünülebilen olanı da varlık kapsamına, hatta var olan kapsamına dâhil ettiğimizde sorgulamanın daha geniş bir çerçevede gerçekleşmesi söz konusu olabilecektir. Burada şuna özellikle dikkat çekmek gerekmektedir ki, iyilik ve kötülüğe dair daha çok etik bağlamda sürdürülen felsefî bir soruşturmada olgu ve değer şeklindeki bir ayırım öne çıkmış görünse de esasında böylesine bir ayırımın ontolojik düzlemde tutarlı çözümlenmeye imkân tanıyıp tanımadığı da tartışma konusu yapılabilir. Zira olgu ve değer ayırımından yola çıkarak iyilik ve kötülük kavramlarının değer yüklü kavramlar olarak kabul edilmesi durumunda dahi, bunların varlıkla nasıl bir ilişki içerisinde oldukları sorusu gündeme gelecektir. Örneğin değerlerin öznel bir yapıda mı yoksa nesnel bir yapıda mı olduklarına ilişkin bir tartışma, daha temelde iyiliğin ve kötülüğün ontolojisine ilişkin bir tartışmayı gerekli kılacaktır. Nitekim klasik filozofların sistemlerinde iyilik ve kötülüğün felsefî bir çözümlemesinin kapsamlı ve sistematik bir boyutta ortaya çıkabileceği çerçevede de

⁴ Ahmet Cevizci, “İyi”, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 6. Baskı (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005), 948.

⁵ Cevizci, “Kötü”, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 1028.

metafizik bir çerçeve olarak kabul edilmektedir. Bu doğrultuda Tanrı'nın varlığının, iyi ve kötü kavramlarının işaret ettiği gerçeklikle nasıl bir ilişki içerisinde olduğu, yine iyi ve kötünün insan varlığı açısından ne anlam ifade ettiği sorgulana gelmiştir. Varlık kavramını insan zihninin ulaşabilmediği en tümel kavram olarak belirleyip varlık problemini felsefesinin temel problemi haline getiren ve bundan dolayı "varlık filozofu" olarak nitelendirilen⁶ İbn Sînâ da iyilik ve kötülüğe dair bir tartışmayı daha çok metafizik disiplini çerçevesinde düşüncesine konu etmektedir.

1. İBN SİNÂ'DA 'İYİ'LİK VE KÖTÜLÜĞÜN METAFİZİK ÇERÇEVESİ

İbn Sînâ, iyilik ve kötülük probleminde farklı pek çok eserinde yer vermiş olsa da *eş-Şifa* adlı felsefe ve bilim ansiklopedisi niteliğindeki kapsamlı eserinin *Metafizik* kitabında varlık ve yokluk kavramları eşliğinde konuyu daha problematik ve sistematik bir tarzda ele almaktadır. Burada iyilik ve kötülük problemlerini varlık kavramını merkeze alarak tartışmakta olan İbn Sînâ, iyiliği varlık ve bilfiil ortaya çıkmayla temellendirirken; kötülüğü ise yokluk ve bilkuvve kabul edicinin kemalının yokluğu olarak açıklamaktadır.⁷ Bu doğrultuda İbn Sînâ, kötülükle ilgili şu ifadelerle yer vermektedir: "Kötülüğün ise, bir zatı yoktur. Bilakis kötülük, ya cevherin yokluğudur veya cevherin bir haline ait iyiliğin (salah) yokluğudur."⁸

Varlık meselesini Zorunlu Varlık (*vâcibu'l-vücûd*) ve mümkün varlık (*mümkinü'l-vücûd*) şeklindeki iki temel kavramsal kategoriyle tahlil eden İbn Sînâ, varlığından ve varlığının yetkinliklerinden hiçbir şey eksik olmayan bir varlık olmasından dolayı Zorunlu Varlık'ın varlığının tam olduğunu belirtmektedir. Bu açıdan Tanrı'nın dışında hiçbir şeyin varlığının kendisine ait olan bir varlık olmadığına altını çizen İbn Sînâ'ya göre yalnız kendisine ait bir varlığın sahibi olmakla kalmayıp, aynı zamanda bütün varlık O'nun varlığından çıkmış, O'na ait ve O'ndan taşmış olduğu için Zorunlu Varlık mükemmeldir. Bu doğrultuda İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın özü gereği sırf iyilik (*hayrun mahz*) olduğunu özellikle belirtmektedir.⁹ İbn Sînâ, zatı itibarıyla mümkün varlık olanın ise salt iyilik olamayacağını, çünkü bunun zatının zatı gereği zorunlu bir varlığının olmadığını; bilakis bunun zatının yokluk ihtimalini taşıdığını ve herhangi bir açıdan yokluk

⁶ İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 2. Baskı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 13.

⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ, Metafizik II*, trc. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 42.

⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ, Metafizik II*, 101.

⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ, Metafizik II*, 100-101.

ihtimali olan şeyin de kusur ve noksanlıkların bütün yönlerinden uzak olmadığını belirtir. Dolayısıyla zâtı itibarıyla Zorunlu Varlık olanın dışında salt iyilik söz konusu değildir.¹⁰

Yoklukla kötülüğü, varlıkla da iyiliği özdeşleştiren ve daima bilfiil olan varlığın sırf iyilik olduğunu vurgulayan böylelikle Zorunlu Varlık'ın mahza iyilik olduğunu belirten İbn Sînâ, iyiliği ise tanım gereği "her şeyin tanımında kendisine iştihak duyduğu ve kendisiyle varlığının tamamlandığı şey" olarak tanımlamaktadır.¹¹ İbn Sînâ'ya göre kısaca iyilik (*hayr*), her şeyin arzuladığı (*yeteşevvekuhû*) şeydir ki, her şeyin arzuladığı şey ise 'varlık'tır veya varlığın varlık bakımından yetkinliğidir. Zira yokluk, yokluk olması hasebiyle arzulanmayandır. Bu doğrultuda İbn Sînâ, daima bilfiil durumunda olan Zorunlu Varlık'ın sırf iyilik ve sırf yetkinlik olduğunu belirtmektedir. Ayrıca eşyalara yetkinliğini ve iyiliğini verene de iyilik denilmesi hasebiyle de Zorunlu Varlık iyiliktir. Zira eşyaya yetkinliğini ve iyiliğini veren, kendisinde kötülük ve eksiklik bulunmayan Zorunlu Varlıktır. Böylelikle İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın zâtı gereği "mahza iyilik" (*hayrun mahz*) olduğunu belirtmektedir. Sırf iyilik ve güzellik (*el-cemâl ve'l-behâü'l-mahz*) olan, aynı zamanda her şeyin güzelliğinin ve letafetinin ilkesi olan Zorunlu Varlık'ın "mahza iyilik" olduğuna dikkat çeken¹² İbn Sînâ, hayır ve iyinin akledilir bir düzen olarak O'ndan taştığını da belirtmektedir.¹³

İslâm kültür havzasında bir Müslüman filozof olarak düşünce üretmiş olan İbn Sînâ pek tabiidir ki, metafiziğinin temel kavramı olan Zorunlu Varlık kavramını temellendirirken İslâm düşüncesindeki tevhid ve tenzih ilkelerini dikkate almış olmalıdır. Bununla birlikte İbn Sînâ, din ile felsefenin yanı sıra felsefi birikimi kendi içerisinde de sentezlemeyi temel bir perspektif olarak belirleyen İslâm felsefesinin temel akımı olan meşşâî ekole mensup bir filozoftur. Böylesine bir arka plan dikkate alınarak onun iyilik ve kötülük problemini nasıl tartıştığına bakılmalıdır. Varlık metafiziğinde daha çok Yeni Platoncu bir sistematiğe yaslanan İbn Sînâ, Yeni Platonculuğun kurucusu olan Plotinos'un varlık modelinden Aristoteles'e uzanmaktadır. Bu doğrultuda İbn Sînâ'daki Zorunlu Varlık kavramının Aristotelesçi kökenine de işaret etmek gerekmektedir. Zira zorunlu (*anankaion*) kavramının gündelik kullanımındaki çeşitlerine yer veren Aristoteles, bu kavramın yüksek düzeydeki metafizik bir anlamını

¹⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ, Metafizik II*, 100-101.

¹¹ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ, Metafizik II*, 101.

¹² İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ, Metafizik II*, 100-101.

¹³ Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985), 74 vd.

Tanrı'yı tanımlarken ortaya koymaktadır.¹⁴ Bu çerçevede metafiziğindeki pek çok kavramsal çerçeveyi Aristoteles'den tevarüs etmiş olan İbn Sînâ'nın, iyi olana ilişkin bir tanım ortaya koyarken de doğrudan Aristoteles'i hatırlatması şaşırtıcı olmasa gerektir. Nitekim İbn Sînâ'nın "iyilik (hayr), özetle, her şeyin tanımında arzu duyduğu (*yeteşevvekuhû*) ve varlığının kendisiyle tanımlandığı şeydir." şeklindeki ifadelerinin izlerini de Aristoteles'te takip etmek mümkündür. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinin ilk cümlesini şöyle oluşturmaktadır:

"Her sanat ve her araştırmanın, aynı şekilde her eylem ve tercihin de bir iyiyi arzuladığı düşünülür; bu nedenle iyiyi "her şeyin arzuladığı şey" diye yerinde dile getirdiler."¹⁵

Bilindiği üzere Aristoteles, madde form ikiliği üzerinden bir varlık tasarımı ortaya koymakta ve varlıktaki değişimi de potansiyel-aktüel ayrımıyla temellendirmektedir. Bu çerçevede Tanrı'yı *Ezelî-Ebedî İlk Hareket Ettirici* ve kendisinde bilkuvveliğin bulunmadığı tam bir bilfiil varlık olarak tanımlamakta olan Aristoteles, aynı zamanda O'nu arzulanan yani maşuk olan bir *Gaye Sebep* olarak da konumlandırmaktadır.¹⁶ Zorunlu Varlık'ı mahza iyilik olarak tanımlayan İbn Sînâ'ya göre de Tanrı, kendisinde bilkuvveliğin olmadığı bilfiil yetkin olan bir varlıktır. Dolayısıyla tam yetkin bir varlık olarak ancak Tanrı'dan söz edebiliriz. Bu doğrultuda Aristoteles'in potansiyel varlık-aktüel varlık ayrımından yola çıkmış olan İbn Sînâ, aynı zamanda O'nun başlangıç ilkesi olmasını ve gaye hedef olmasını da iyilik çerçevesinde temellendirmektedir.

İlk'in iyiliğinin akledişinin ta kendisi olduğuna işaret eden ve iyiliğin akledilir bir düzen olarak mahza iyilik olan Tanrı'dan taşıdığı belirten¹⁷ İbn Sînâ, böylelikle Tanrı'yı aynı zamanda iyiliğin kaynağı ve iyiliğin hedefi olarak tayin etmekte olup Tanrı-evren ilişkisini de daha çok Yeni Platoncu çerçevenin şekillendirdiği iyilik durumuyla açıklamaktadır.

2. TANRI-EVREN İLİŞKİSİ AÇISINDAN 'İYİ'LİK VE KÖTÜLÜK

Şifâ külliyatının Metafizik kitabında 'Bütün Varlığın İlk İlkesinin ve Sıfatlarının Bilgisi' şeklindeki başlık altında Zorunlu Varlık olarak Tanrı'yı ve sıfatlarını ele alan filozofumuz hemen akabinde 'Eşyanın İlk Tedbirden Meydana Çıkışı ve Ona Dönüşleri' başlığı altında Tanrı-evren ilişkisini konu edinmektedir. Bu çerçevede Yeni Platoncu sistematüğün bilinen bir Tanrı-evren ilişkisi modeli olarak sudûr teorisinin ortaya konulduğu bir

¹⁴ İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 32.

¹⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, trc. Saffet Babür, 5. Baskı (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2014), 9.

¹⁶ İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 32-33.

¹⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu's-sifâ, Metafizik II*, 110 vd; Hayrani, Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, 74 vd.

yapıyı serimleyen İbn Sînâ, akıl ve aşk kavramlarını merkeze alarak Tanrı-evren ilişkisini temellendirmektedir. Bu doğrultuda Zorunlu Varlık olarak Tanrı'nın "zâtının akıl, akleden ve akledilen" (*fe zâtühü 'aklün ve 'âkilün ve ma'kûlün*) olduğunu belirten¹⁸ İbn Sînâ'ya göre kendi zâtını akleden İlk (*el-Evvel*), her şeyin ilkesi olup her şeyi kendi zatından akletmektedir. Yine İlk, eşyayı bir anda (*def'aten vâhideten*) akletmekte olup eşyanın suretleri O'ndan akledilirler (*ma'kûl*) olarak taşmaktadır.¹⁹ İbn Sînâ, bu doğrultuda aklın, göksel nefislerin ve yüce cisimlerin İlk Varlık'tan var oluş süreçlerini hiyerarşik olarak ortaya koymaktadır. Şeylere varlıklarını, yetkinliklerini, dolayısıyla iyiliklerini vermesi açısından da Tanrı'nın iyilik olduğuna işaret eden²⁰ İbn Sînâ, akıl kavramının yanı sıra aşk kavramıyla da Tanrı-evren ilişkisini açıklamaktadır. İyilik, güzellik ve aşk gibi kavramların kimi filozoflar tarafından yakın bir ilişki içerisinde değerlendirildiğini söylemek mümkündür. Nitekim Platon, güzellik ve iyilik terimlerini özdeş anlamda kullanmakta²¹ olup düşünce sisteminde iyilik, güzellik ve aşk kavramlarını birbirleriyle bağlantılı olarak öne çıkartmaktadır. Parmenides'den, Empodokles'e, Platon'dan Plotinos'a, Fârâbî'den İbn Sînâ'ya kadar pek çok filozof, aşka sadece epistemolojik bir anlam yüklemeyip ona ontolojik bir konum da biçmişlerdir.²² Bu çerçevede aşk kavramı Tanrı-evren ilişkisinin temellendirildiği kavramlardan birisi olup pek çok filozofun üzerinde durduğu bir kavram olmuştur. Nitekim Zorunlu Varlığın hem âşik, hem mâşuk, hem de aşk olduğunu belirten İbn Sînâ da aşkı epistemolojik bir ilke olmasının yanı sıra ontolojik bir ilke olarak belirlemektedir.²³ İbn Sînâ'ya göre İlk, bütün nizamın ilkesi olan zatına âşıktır ve bu bakımından iyiliktir. Dolayısıyla iyilik nizamı O'nun maşuku haline gelmektedir. Şu kadar var ki O, bir arzudan dolayı bu nizama yönelmiş değildir ve bu nizamdan kesinlikle etkilenmemektedir. Zira hiçbir şeye arzu duymayan, hiçbir şeyi istemeyen İlk, bu nizamı, taşmış, olmuş mevcut olarak akletmektedir. İşte bu O'nun arzusunun yol açtığı noksanlıktan ve bir amaca yönelme kargaşasından arınmış iradesidir. İbn Sînâ'ya göre İlk'in muradı bizim muradımız gibi değildir ki O'nun bir amacı olsun. Yetkinlik, güzellik ve letafetin zirvesindeki Zorunlu Varlık, zatını bu yetkinlik, güzellik ve letafetle akleder ki akleden ve akledilenin hakikatte bir olduklarının akledilmesiyle ve akletmenin tam olmasıyla O,

¹⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ, Metafizik II*, 102.

¹⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ, Metafizik II*, 108 vd.

²⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ, Metafizik II*, 102.

²¹ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi 3* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 331.

²² Mehmet Bayrakdar, "İbn Sînâ'da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak 'Aşk'", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (1985): 299-306.

²³ Bayrakdar, "İbn Sînâ'da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak 'Aşk'", 299-306.

kendi zatının en yüce aşığı ve maşuğu, en büyük haz alanı ve haz alınanı olmaktadır. Zorunlu Varlık için eksiklik mecazen bile olsa kesinlikle söz konusu değildir. O, katıksız bilfiil yetkinliktir. Her yetkinlik O'nundur, O'ndandır ve O'nun zatından sonradır. Yine İlk, en üstün idrak edileni en üstün idrakle en üstün idrak edendir. Bu durumların başka bir şeyle kıyaslanamayacağını belirten İbn Sînâ, bu anlamları karşılayacak başka bir isimlendirmenin olmadığına dikkat çekmekte ve bu isimlendirmeden rahatsız olan bir kimsenin başka isimler/kavramlar kullanabileceğini belirtmektedir.²⁴

Tanrı'nın evrenle ilişkisinde Tanrı'yı akleden, akledilen ve aklın kendisi olarak veya âşık olan, âşık olunan ve aşkın kendisi olarak tanımlayan İbn Sînâ, bu noktada Tanrı'nın evrenle ilişkisinde "inâyet" kavramına yer vermektedir. Şöyle ki, ay üstü âlemdeki yüksek illetlerin yaptıkları şeyleri bizim için yapmadıklarını, onların bir güdü tarafından güdülenmelerinin veya onlar için bir tercihin söz konusu olmadığını hatırlatan İbn Sînâ, âlemin, göklerin parçalarının (*eczâü's-semâvât*), bitkilerin, canlıların kısacası bütün varlığın parçalarının oluşumundaki/bir araya gelişlerindeki hayret verici eserlerin tesadüfen meydana çıkmadığını, aksine bütün bunlar için bir yönetimin (tedbirin) gerekliliğinin inkâr edilemez bir şekilde ortaya çıktığını belirtir. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre *inâyet*, "İlk'in (*el-Evvel*) varlığın bulunduğu iyilik düzenini zatı gereği bilmesi; mümkün olan iyilik ve yetkinliğin zatı gereği illeti olması ve 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 götürecektarzdada bir taşma (*feyz*) ile taşmasıdır."²⁵ Zorunlu Varlık'ın mahza iyilik olduğunu hatırlatan İbn Sînâ'ya göre dolayısıyla *inâyet*, yaratıklarından bir kısmına iyilikle yönelip; diğer bir kısmını ihmal etmeye meyletmek ve bunu istemek demek değildir. O halde *inâyet* her şeyde iyilik düzeninin düşünülmesidir. Üstelik O'nun için zorlayıcı gâî sebep zaten söz konusu değildir. O'nun fiillerinin hiçbir gayesi yoktur. Nitekim O'nun cömertlik (*cûd*) vasfı; O'nun karşılık beklemeksizin övgü ya da kötülenmekten kaçma gibi bir amaç gütmeksizin ve başkalarından faydalanmayı düşünmeksizin 'varlık' bahşetmesidir. Bu arada hayvanlarda ve bitkilerde uzuvların yararını ve her birlerinin yaratılışını düşündüğümüzde/incelediğimizde görürüz ki burada doğal bir sebebin (*sebebün tabîî*) olmadığını görürüz; bilakis burada olan da *inâyet*-ten başka bir şey değildir.²⁶

²⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ, metafizik II*, 109, 112, 114; İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-arşıyye, risaleler*, trc. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbaçoğlu (Ankara: Kitâbiyât, 2004), 48-49.

²⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ, metafizik II*, 160.

²⁶ İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-arşıyye*, 55, 57, 61; İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ, metafizik II*, 184.

Tanrı'nın evrenle ilişkisini bir iyilik durumu olarak belirleyen İbn Sînâ'nın bu çerçevede inâyet kavramını özgün bir kavram olarak öne çıkartmakta olduğu görülmektedir. Sudûr teorisinde Yeni Platonculuğun kurucusu Plotinos'tan esinler taşıyan İbn Sînâ, Tanrı'nın özgür iradesine vurgu yapmakla Plotinos'tan açıkça ayrılmaktadır. Zira İbn Sînâ'ya göre Tanrı için iyi ve en iyi; uygun ve en uygun olanı gözetmek zorunlu değildir. Çünkü en iyi, en uygun olanı gözetmek, O'nun için zorunlu olsaydı bu fiilinden dolayı kendisine şükredilip hamd edilmesi gerekmezdi ki, bu durumda sadece kendisi için zorunlu olanı yapmış olurdu. Bu durumda sanki borcunu ödeyen birine benzerdi ki borcun ödenmesi hiçbir övgüyü gerektirmez. Allah'ın fiilleri kendisindedir ve kendisindedir.²⁷ Yine İbn Sînâ, Tanrısal inâyetten söz etmekle Aristoteles'ten de farklı bir Tanrı-evren ilişkisi modelinden söz etmiş olmaktadır. Zira Aristoteles'e göre, Tanrı, sadece kendini düşünen bir düşünce olup, evrenle ilgilenmemektedir. Dolayısıyla ay-altı dünyasıyla ilgili olarak Tanrı'nın herhangi bir ilgi ve inâyetinden söz etmemiz mümkün görünmemektedir. Fakat Platon Tanrı'nın evreni idealara göre şekillendirdiğini, dolayısıyla Tanrı-evren ilişkisinin bir sonucu olarak evrenin iyi olduğunu düşünmektedir.²⁸ Tanrısal inâyeti söz konusu etmeyen²⁹ Aristoteles'e karşın Platon'un Phaidon, Phaidros ve Devlet'te ruhu ön plana çıkartıp maddeyi, bedeni kötüleyen anlayışında revizyona gittiği anlaşılmaktadır. Bu çerçevede örneğin yaşlılık diyaloglarından biri olan Timaios'ta ruhun yanında bedeni de göz ardı etmemeyi ve duyuşal dünyayı bir kötülük veya yokluk olarak değil de zorunluluğu ve maddeyi dikkate almayı ve makrokozmosu "mümkün olan en büyük bir iyilik ve mükemmellik" olarak sunmaktadır.³⁰

İbn Sînâ, iyilik ve kötülük problemini tartışırken Platon ve Aristoteles'in kavramsal çerçevesi ve sistematiklerinden yararlanıyor olsa da özgün kavramlar ve sistematiğe de ulaşmaktadır. Nitekim *Arş Risalesi*'nde de Allah'ın sıfatlarını açıkladıktan sonra, "O'ndan Çıkan Fiiller Hakkında" şeklinde bir başlık altında sudûr sürecini özetleyen İbn Sînâ, bundan sonra ise "Kaza ve Kader Hakkında" adlı bir başlık altında bu sudûr sürecinde kötülüğün yer almadığını ispat mahiyetinde açıklamalar yapmaktadır. Burada kötülük problemini 'kaza' ve 'kader' gibi teolojik terimler eş-

²⁷ İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-arşıyye*, 50-51.

²⁸ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi 5* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), 217-218.

²⁹ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi 3*, 202-203.

³⁰ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi 2* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 145; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi 3*, 209-210.

liğinde tartışan İbn Sînâ, iyiliğin O'ndan zorunlu bir şekilde taşıdığını (*fe-yezân*) belirtmektedir.³¹ İbn Sînâ, bütün bir *sudûr* sürecini hiçbir şekilde kendisine kötülüğün karışmadığı sırf iyilik olarak tanımlar ve bunun dini ıstılahtaki karşılığının da 'kaza' olduğunu belirtir. Çünkü 'kaza' tek bir düzen üzere devamlı var olan hüküm demektir. İlk akılların oluşumu da böyle bir düzen içerisinde gerçekleşmektedir.³² İyilik ve kötülük bağlamında kaza ve kader terimlerini gündeme getiren İbn Sînâ'ya göre Allah'ın kazası, O'nun bilinenleri, yani yoktan yaratıp meydana getirdiklerini kuşatan bilgisidir; kaderi ise sonuçlar için sebeplerin var kılınmasıdır ki bu arada O'nun için zorlayıcı bir sebebin söz konusu olmadığı da açıktır; fakat sebebin varlığı sonucun da varlığını gerekli kılmaktadır.³³ Dolayısıyla İbn Sînâ'da kaza kavramı iyilikle ilişkilendirilirken; kader kavramı da kötülüğün temellen-dirilişi bağlamında değerlendirilmektedir.

Bütün bir yaratma süreci (*sudûr*) saf bir iyilik olarak tanımlandığında evrende kötü olana yer kalmaması gerekirdi. Bu durumda evrendeki kötülüğü nasıl açıklamak gerekmektedir? Bu noktada iyiliğe işaret eden bir kavram olarak 'inâyet'in ön plana çıkartılmış olması yine de kötülüğün açıklanmasına olan ihtiyacı ortadan kaldırıyor görünmemektedir. Zira mutlak iyi(lik) olarak Tanrı, evrene de iyilik veriyorsa o halde bu dünyadaki kötülüğün varlığının bir açıklaması olmalıdır. İnâyet kavramıyla Tanrı-evren ilişkisini açıklayan İbn Sînâ, İlk Gerçek'in hayırları akıtan, bereketleri indiren olduğuna dikkat çekmekte ve bu doğrultuda, iyilik ve kötülüğü O'na zafe ederken dikkatli olmak gerektiğini belirtmektedir. Zira İbn Sînâ'ya göre kötülüğün Tanrı'ya zafe edilmesi genel manada bir zafettir ki, "Allah her şeyin yaratıcısıdır." (Zümer, 39/62), "Allah sizi de yaptıklarınızı da yaratmıştır." (Sâffât, 37/96) âyetleri bu duruma işaret etmektedir. İyiliğin O'na zafe edilmesi ise özel manada bir zafettir ki, "İyilik senin elindedir, sen her şeye kadirsin." (Âl-i İmrân, 3/26), "Allah sizin için kolaylığı ister; zorluğu istemez." (el-Bakara, 2/185) âyetleri de bunu ifade etmektedir.³⁴ Tanrı'nın âlemle ilişkisini açıklarken bizi inâyet kavramıyla buluşturan İbn Sînâ, inâyet kavramının peşi sıra kötülük problemine yer vermektedir.³⁵

³¹ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-arşîyye*, 63.

³² İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-arşîyye*, 63.

³³ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-arşîyye*, 61-64.

³⁴ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-arşîyye*, 62.

³⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-şifâ*, *Metafizik II*, 70-169.

3. 'İYİLİĞİN VE KÖTÜLÜĞÜN ONTOLOJİSİ

İlk Gerçek başta olmak üzere Faal Akıl ve bunlara yakın olanların bulunduğu âlemde -ki bunlar iyiliklerin, bereketlerin sebebidir- mutlak iyiliğin varlığından söz eden İbn Sînâ, iyilik ve kötülüğün mutlak veya nisbî varlığından söz ederken belirli bir evren tasavvurundan yola çıkmaktadır. Bu doğrultuda döneminin evren tasarımında yaygın bir tasnif olarak ay üstü ve ay altı âlem şeklindeki bir ayırmadan hareket etmekte olan İbn Sînâ, ay üstü âlemi yetkinliğin ve iyiliğin tam olarak gerçekleştiği, dolayısıyla kötülüğün söz konusu olmadığı bir alan olarak tasavvur ederken kötülüğü ana malzemenin unsurlardan oluştuğu ve ay üstü âleme göre her şeyin noksan olduğu ay altı âlemde gündeme getirmektedir.³⁶ Kötülüğün nisbî varlığının gündeme gelebileceği bir alan olarak ay altı âlemin kök yapıları olan unsurların İlk Sebep'ten nasıl oluştuğunu temellendiren İbn Sînâ, bu çerçevede *Metafizik*'inde gâî illetten ve gayeden bahsederken bizzat gaye ile bilaraz gayelerden söz etmekte olup 'zarurî' kavramını bilaraz gayelerden biri olarak görmektedir. Bu doğrultuda o, kötülüğün doğadaki varlığını da zaruri kavramı çerçevesinde değerlendirmektedir. Zira zaruri kavramının anlamlarından biri olan 'illetin bir gereği olarak gayenin var olması için varlığı gerekli olan bir durum' dikkate alındığında kötülüğü açıklamanın imkânı ortaya çıkmaktadır. Zira cömertlikten (*el-cûd*) ibaret olan ilâhî gaye, her mümkün varlığa iyilikten ibaret olan varlığını vermektedir. Varlıkların ortaya çıkışı ise birbirleriyle irtibatlı bir şekilde olmaktadır. Nitekim bileşiklerin varlığı unsurlardan kaynaklanmaktadır. Unsurlar olmadan bileşiklerin olması mümkün değildir. Toprak, su, ateş ve hava olmadan da unsurların olması mümkün değildir. Bu doğrultuda örneğin kendisinden kastedilen iyilik gayesine götürmesi açısından ateşin ancak yakıcı ve ayırıcı olması gerekir. Bütün bunlardan dolayı iyilerin (*sâlihîn*) zarar görmesi ve bileşiklerin çoğunun fesada uğraması zaruri olarak kaçınılmaz olmuştur.³⁷

İçinde yaşadığımız âlemin içerisinde iyiliklerin yanı sıra kötülükleri de barındırdığını belirten³⁸ İbn Sînâ'ya göre ay altı âlemde söz konusu olabilecek olan bu kötülük mutlak bir kötülük olmayacaktır. Zira mahza iyilik olan Tanrı'dan taşmış (*sudûr*) olan bu evrende taşmaktan ve 'emri kabullenmek'ten uzak olandaki iyiliğin çoğunlukta olduğunu unutmamak gerekir. Kaldı ki, bu çoğunlukta olan iyiliğin ilkelerinin çoğalıp, sebeplerinin farklılaşması durumunda bu farklılık ve çokluktan tesadüfen bir kötülüğün ortaya çıkması gerekli (*zarurî*) olabilmektedir. İbn Sînâ'ya göre

³⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ, Metafizik II*, 162.

³⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ, Metafizik II*, 36.

³⁸ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 136.

bu gerekli oluş, bir bakıma sanki istenmiş gibi sonucu akla getirebilecektir. Fakat ona göre bu ikincil olarak istenendir. Bu çerçevede İbn Sînâ, Tanrı için irade kelimesini kullanırken zamanın belirlediği bir irade ve seçimi kastetmediğini özellikle belirtmektedir. Tanrı için birincil bir iradenin yanı sıra ikincil bir iradeden de söz etmekte olan İbn Sînâ'ya göre iyilik, Tanrı'nın birincil iradesinin bir gereği iken; kötülük ise ikincil iradesinin bir sonucudur ve ilintiseldir, asli değildir. Bunlar ilk akıldan çıkan, bütünü ayrıntıları gibi kabul edilebilecek olan diğer sebeplilerdir ki yukarıda yer verilen "kader" sözüyle de kastedilen budur. Konuyla ilgili olarak suyu örnek veren İbn Sînâ, bununla ilgili olarak Allah şöyle buyurmuştur diyerek "Ölü bir beldeyi diriltmek ve yarattığımız çeşitli hayvanların ve pek çok insanların ihtiyacını karşılamak için gökten temiz bir su indirdik." (Furkân 25/48-49) âyetini zikreder ve genel olarak varlıklardaki iyiliğin su olmadan ortaya çıkamayacağını; fakat insanın suya düşünce boğulacağını da belirtir. Bu doğrultuda yine örnek olarak ateşin çeşitli faydalarının yanı sıra dokunduğu şeyleri yakma özelliğini de hatırlatmakta³⁹ olan İbn Sînâ, nihayetinde eşyadaki kötülüğün varlığını, iyiliğe olan ihtiyaca bağlı olarak 'zaruret' durumuyla değerlendirmektedir. Zira söz konusu ay altı âlemdeki unsurlar arasında bir zıtlık ve etkileşim olmasaydı, şu andaki yüce türler (*el-envâu's-şerîfe*) bunlardan meydana gelmeyecekti. Nitekim, İbn Sînâ'ya göre evrensel fizik yasası olarak ateşin yakıcılığı, şerefli bir kişiyle karşılaştığı anda geçersiz olsaydı ateşten yaygın bir şekilde yararlanılamazdı. Dolayısıyla eşyadaki mümkün iyilik (*el-hayrû'l-mümkîn*) 'zarurî' olarak ancak söz konusu kötülükle birlikte ortaya çıkan bir iyilik olarak gerçekleşmektedir. Nihayetinde iyiliğin taşması, nadir olarak da olsa kötülüğü gerekli kılıyor olabilir. Bununla birlikte nispi bir kötülükten dolayı yaygın olan iyiliğin terki söz konusu olmaz. Zira iyiliğin terki, söz konusu nadir kötülükten daha kötü bir kötülük olmuş olur ki bu durumda maddenin doğasında var olması mümkün olan bir şeyin yokluğu gündeme gelir ki, bu durumda yokluk ikiye katlanmaktadır ki bu ise tek bir yokluktan daha kötüdür. İbn Sînâ buna örnek olarak ateşte yanan akıllı bir kişinin bu yangından sağ olarak çıkmayı acısız ölüme tercih etmesini verir. Eğer o kişi böylesi bir iyiliği terk etseydi iki kötülükle de karşılaşmış olacaktı.⁴⁰

İbn Sînâ, mutlak iyiliğin varlığını kabul eder; fakat mutlak kötülüğün varlığını kabul etmez. Bu arada pek çok iyilikler için az kötülükleri kabul etmek demek pek çok iyilik demektir. Kötülük yokluktan ibarettir ki bu yokluk ya cevherin yokluğudur; ya da cevherin durumundaki bir iyiliğin

³⁹ İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-arşîyye*, 63-64.

⁴⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ, Metafizik II*, 163-164.

yokluğudur.⁴¹ Kuvveliğin eksiklik/kemalden yoksunluk; fiil olma durumunun da yetkinlik olduğunu belirten İbn Sînâ, her şeydeki iyiliği (*hayr*) bilfiil oluşla irtibatlandırmaktadır. Kötülük (*şerr*) ise ancak bilkuvve olarak vardır. Çünkü bir şeyin özü gereği ve her açıdan kötülük olması imkânsızdır. Zira o şey mevcut ise zaten mevcut olmakla kötü olmamış olur. Kötü (*şerr*), kendisinde yetkinliğin bulunmayışından dolayı kötüdür. Tıpkı cahil kimsedeki cehalet gibi veya başkasında kötülüğe yol açtığı için kötüdür buna örnek de zalimin zulmüdür. Zira zulüm, zulüm edende iyilik (*hayr*) tabiatını eksilttiği için, zulme uğrayanda da esenlik (*selamet*) ve zenginliği (*ganiyy*) vb. şeyleri eksilttiği için kötülüktür. Dolayısıyla kötülük (*şerr*), yok(sun)luk ve bilkuvvelikle karışmış olandır ki bunlarla saflığı bozulmasaydı o şeylerde eşya için gerekli olan kemâlât hazır olacaktı ve hiçbir şekilde kötülük bulunmayacaktı.⁴² Dolayısıyla kendisinde bilkuvveliğin bulunmadığı hiçbir şeye kötülüğün eklenemeyeceğini, zira kötülüğün ancak kendisinde bilkuvveliğin olduğu şeylere eklenebileceğini belirten İbn Sînâ'ya göre kötülüğü maddede aramak gerekir. Kötülük maddeye ya ilk başta kendisine ilişen bir durumdan dolayı eklenmiştir; ya da yeni bir durumdan dolayı eklenmektedir. Maddenin kendisine ilk başta kötülüğün ilişmesi, ilk var oluşunda maddeye bazı dış kötülük sebeplerinin ilişmesidir. Böylece maddeye bunların yapılarından (*hey'et*) bir yapı yerleşmektedir ki işte bu durum maddenin yetkinleşmesine dair sahip olduğu özel istidadına engel oluşturmaktadır. Örneğin kendisinden bir at veya insanın oluştuğu maddeye birtakım dış sebepler ilişince o şeyin mizacını ve cevherini kötü ve isyankâr yapmaktadır. Böylelikle de madde şekillenmeyi, düzenlenmeyi, kıvama ulaşmayı kabul etmemektedir. Dolayısıyla maddenin yaratılışı çirkinleşmekte olup bünyesinin ve mizacının ihtiyaç duyduğu yetkinlik ortadan kalkmaktadır. İbn Sînâ'ya göre bunun nedeni failin mahrum bırakması olmayıp; etkilenenin kabul etmemesidir. Maddeye sonradan yerleşen durumdan kaynaklanan kötülüğe gelince İbn Sînâ, bunun iki sebepten kaynaklandığını belirtir. Bu şey, ya yetkinleştireni engelleyen, perdeleyen ve uzaklaştıran şeydir; ya da yetkinliğe ulaşıp yok eden bir zıtlıktır. Birincisinin örneği, çok sayıdaki bulutun engel olmasından ve dağların gölge yapmasından dolayı Güneş'in etkisinin kendisine ulaşamadığı meyvelerin olgunlaşmamasıdır. İkincisinin örneği de vaktinde olgunlaşmış/yetkinleşmiş bitkiye soğğun etki etmesiyle bitkinin özel istidadının bozulmasıdır.⁴³

⁴¹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ, Metafizik II*, 101; İbn Sina, *er-Risâletu'l-arşıyye*, 62.

⁴² İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ, Metafizik I*, 165.

⁴³ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ, Metafizik II*, 162.

İbn Sînâ, doğada amaçlanan iyiliğin husulünün çoğunlukta ve devamlı olduğunu belirtir. Yine ateş örneğini verirsek türlerin çoğu ateşin yakmasından esenlik içindedir ve pek çok türün hayatlarının devamı ateş gibi yakıcı bir şeye bağlıdır. Ateşten kaynaklanan afetler ise azınlıktadır. Bu durum ateşin dışındakiler için de geçerlidir. Dolayısıyla azınlıkta olan kötülükler nedeniyle çoğunlukta olan ve devamlı iyiliklerin, yararların terki iyi değildir. Sonuç olarak şöyle demenin uygun olacağını belirtir İbn Sînâ: “Kuşkusuz Allah eşyayı irade etmiş, kötülüğü de bilaraz irade etmiştir. Kötülüğün zorunlu olarak var olacağı bilindiğinde, artık ona değer verilmez. Şu halde iyilik (*hayr*) bizzat gerekli iken; kötülük bilaraz gereklidir ve bütün (*küll*) bir ölçü içerisindedir.”⁴⁴ Dolayısıyla tikel bazı durumlarda süreksiz olan kötülüklerden dolayı çoğunlukta olan ve devamlı olan iyiliklerin terk edilmesi ilahi hikmetten değildir.⁴⁵ Öğle güneşinin yakıcı sıcağı altında çölde yürüyen bir kişi susuzluktan ölse bu durum hiç şüphesiz o kişi için bir felaket olur. Fakat sadece onun için bir felakettir. Burada Güneşin onun felaketinde (doğrudan) bir rolü yoktur. Aksi halde Güneş Güneş olmaktan çıkardı. Güneşin bu ölüme yol açan nitelikleri olmasaydı Güneş Güneş olmaktan çıkardı. Güneş için “böyle bir olaya neden olmayacak özelliklerinin de olması gerekirdi” denilecek olursa böyle bir şartın Doğa'nın tabii düzenini altüst edeceğini bilmek gerekir. Bu durum mutlak bir felaket olmayıp aksine iyi bir şeydir. Ölüm için de durum aynıdır. Ölüm kötü gibi gözükür; fakat doğanın nizamı böyle kurulmuştur. Doğan varlıklar gelişimlerini tamamladıktan sonra ölürler. Eğer ölüm olmazsa doğanın tabii düzeni bozulurdu ve dünyada canlılara yer kalmazdı. Bireysel yok oluş, mahvoluş evrensel bir var oluşu, esenliği doğurur.⁴⁶

Sebepler ve sonuçlar etraflı bir şekilde değerlendirildiğinde varlıkların var oluşundaki ilahi hikmet ortaya konulmuş olur ve varlıkların mümkün olan en mükemmel şekilde var oldukları ortaya çıkar. Burada İbn Sînâ varlıklar için şu andaki varlıklarından daha mükemmel bir varlık şekli düşünülse bile bunun mevcut fiili durumdan farksız olacağını belirtir.⁴⁷ Dolayısıyla âlemde görülen kötülükler, âlemin düzenine katkıda bulunan, hatta âlemin düzenini temin eden eksiksiz bir hikmetten uzak değildir. Bu

⁴⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu's-sifâ, Metafizik II*, 167.

⁴⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu's-sifâ, Metafizik II*, 167.

⁴⁶ Aydın Sayılı, “İbn Sînâ'da Astronomi ve Astroloji”, *İbn Sînâ'nın Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, der. Aydın Sayılı (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984), 172-173. Sayılı bu bilgileri aşağıdaki kaynaktan özet olarak naklettiğini belirtmektedir: İbn Sînâ'nın *el-İşârât ilâ fesâdi'l- ahkâmi'n-nucûm* adlı eserinin Fransızca tercümesi: M. A. F. Mehren, “Vues d'Avicenne. Sur l'astrologie et sur le Rapport de la Responseabilite Humanie avec le Destin”, *Le Muséon*, 3: 1884, 385-387.

⁴⁷ İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-arşıyye*, 61.

hikmetten dolayı bu kötülükler vardır. Asıl olan iyiliklerdir ve iyilikler kötülüklerin ilkeleridir. Aslında varlığın tamamı iyiliktir veya iyiliği kötülüğünden fazladır.⁴⁸ Kötülüklerin şahıslara, zamanlara ve yapılarla izafe edilmesi gerekir. Fertlerden/shahıslardan ayrı olarak türler bu anlamda korunmuşlardır ki gerçek kötülüğün fertlerin çoğunu kuşatmaması da bunu göstermektedir. Mevcudatın şahıslarında kötülük azdır. Herhangi bir türün bir ferdinde bir eksiklik ortaya çıkarsa bu eksikliğin sebebi kabbulenendeki bir zafiyet veya kabiliyetindeki bir kusurdan kaynaklanmaktadır. Yoksa akış (sudûr, feyz) umumidir bu konuda bir cimrilik -ki Allah'ın cevad sıfatı hatırlanmalı- ya da vermezlik söz konusu değildir. Var olan her şey tam da olması gerektiği gibidir. O halde O'nun adaleti lütuf; lütfu da adalettir. O'nun verdiği hükümleri kontrol edecek veya takdirine karşı çıkacak hiç kimse yoktur.⁴⁹

Bu doğrultuda Aristo'nun ilkesine göre (*alâ asli'l-hakîm*) kötülüklerin âlemin maksadı olmadığını, yaratılıştaki asıl maksadın iyilikler olduğunu belirtmekte⁵⁰ olan İbn Sînâ, kötülüklerin olmadığı bir âlemin tam bir düzeninin olamayacağına ve şimdiki âlemin dışında başka bir terkip üzere olacağına dikkat çekmektedir. Bu çerçevede İbn Sînâ, "İlk Müdeb-bir'in kötülükten arınmış sırf iyiliği var etmesi mümkündür" şeklindeki bir anlayışın mevcut varlık tarzı için söz konusu olamayacağını belirtir. Bu durumun ancak kötülüklerden uzak olan mutlak varlıkta, İlk Müdeb-bir'den taşan aklî, nefsî ve göksel varlıklarda geçerli olacağını vurgulamakta olan İbn Sînâ, bu noktada "Varlığın tamamen iyilik olması için niçin kötülük ondan dışlanmadı?" sorusuna bunun imkânsız olduğunu belirterek cevap vermektedir.⁵¹

Varlıkla, dolayısıyla Tanrı ile iyiliği özdeşleştiren İbn Sina'nın esasında Tanrı'nın yetkinliğini ve iyiliğini ön plana çıkartmak için kötülüğe ontik bir kategori vermediği görülmektedir. İbn Sînâ'nın da esas aldığı klasik ontolojinin varlıkla iyiliği, yoklukla da kötülüğü özdeşleştiren tutumuna farklı ontoloji anlayışları açısından itirazlar yöneltilebilir. Zira pek tabiidir ki var olmayla iyiliği yan yana getirmeyip bilakis varlıkla kötülüğü yan yana getirebilen ontolojilerden de söz edilebilir.⁵²

⁴⁸ İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-arşıyye*, 61.

⁴⁹ İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-arşıyye*, 62; İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ, Metafizik II*, 163.

⁵⁰ İbn Sînâ, *Kaderin Sırrına Dair Risale, Risaleler*, Notlar ve trc. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbaçoğlu (Ankara: Kitâbiyât, 2004), 32.

⁵¹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik II*, 164, 167.

⁵² David Benatar, *Keşke Hiç Olmasaydık: Var Olmanın Kötülüğü*, trc. Cansu Özge Özmen (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2018)

Ontolojik düzlemde iyilik ve kötülük problemini Tanrı-evren ilişkisi bağlamında tartışan İbn Sînâ, problemin insanın epistemolojik dünyasında farklı görünüşler arz edebileceğine dikkat çekmektedir. Zira İbn Sînâ'ya göre insanın kötülüğü değerlendirmesi kötümser bakış açısından kaynaklanmaktadır. Nitekim, ister köylü ister kentli; ister sıradan bir insan, isterse sultan olsun, insanoğlu genellikle kendi kaderinden memnun olmaz ve yaşamını bir felaket kabul eder, daima yaşantısını değiştirmek için bir değişikliğe can atar. Dolayısıyla bu dünyada mutlak bir mutluluk veya mutlak bir mutsuzluk söz konusu değildir.⁵³ İbn Sînâ'ya göre ister zengin olsun ister fakir, içinde bulunduğu durum ne olursa olsun insan, kendini mutsuz hissedebilir. Oysa başkalarının gözünde imrenilecek bir hayatı olabilir veya başkalarına göre çok şanslı görülebilir. İnsanın genellikle kendisine Allah tarafından verilen her şeyden şikâyetçi olduğu söylenir. Bunun tek bir istisnası vardır o da kendisine Tanrı tarafından verilen akıldır. Çünkü herkes kendi aklını başkalarınınkinden daha çok beğenir.⁵⁴ Nitekim daha sonra Descartes da *Metod Üzerine Konuşma*'da benzer ifadelerle yer verecektir.⁵⁵

SONUÇ

İyi(lik) ve kötü(lük) kavramlarını pratik düzlemdeki anlamlarının ötesine taşıyarak varlık olmak bakımından varlığın en üst ilkelerinin konu edildiği metafizik disiplini çerçevesinde ele almakta olan İbn Sînâ, iyilik ve kötülüğü, varlık ve yokluk gibi metafiziğin, dolayısıyla felsefenin en geniş ve en soyut kavramları çerçevesinde tartışmaktadır. Nitekim metafiziğin üzerinde yoğunlaştığı temel bir kavram olarak varlık kavramını incelerken Zorunlu Varlık ve mümkün varlık şeklindeki bir ayırmadan yola çıkan İbn Sînâ, ancak Zorunlu varlık için mutlak bir iyilikten söz edilebileceğini belirtmektedir. Bu çerçevede o, varlıkla iyiliği, yoklukla da kötülüğü yana yana getirmekte olup bu doğrultuda iyiliğe bir varlık tayin ederken kötülüğe dair ise ancak iyiliğin yokluğu bağlamında bir tartışma konusu açmaktadır. Mutlak iyiliğin varlığını kabul edip; mutlak kötülüğün varlığını kabul etmeyen İbn Sînâ, esasında Tanrı'yı zorunlu varlık olarak tanımlamakla bir anlamda "iyi"ye de Tanrı'dan ayrı bir varlık kategorisi

⁵³ Sayılı, "İbn Sînâ'da Astronomi ve Astroloji", 173.

⁵⁴ Sayılı, "İbn Sînâ'da Astronomi ve Astroloji", 173.

⁵⁵ "Sağduyu dünyada en iyi paylaştırılmış şeydir, çünkü her insan kendi payının o kadar iyi olduğunu sanır ki, başka her şeyde en güç memnun olanlar bile, kendilerinde bulunan sağduyudan fazlasını arzu etmezler. Herkesin birden bunda aldanmış olmasına ihtimal verilemez; fakat bu, daha çok, özellikle sağduyu ya da akıl denilen iyi hüküm vermek ve doğruyu yanlıştan ayırmak gücünün bütün insanlarda yaradılıştan eşit olduğunu gösterir..." Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*, trc. K. Sahir Sel, 2. Baskı (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994), 7 vd.

sunmamış olmaktadır. Böylelikle iyilik ile Tanrı'yı bir anlamda özdeşleştiren İbn Sînâ, kötülükle ise yokluğu yana yana getirip kötülüğe mutlak bir yer açmamış olmaktadır.

Tanrı-evren ilişkisini Yeni Platoncu bir formülasyon olan sudûr teorisine açıklama çabası içerisinde olan İbn Sînâ, Tanrı'nın evrenle ilişkisinde anahtar kavram olarak 'inâyet' kavramını öne çıkartmaktadır. Bu doğrultuda İslâm düşüncesine ait bir kavram olan "inâyet" kavramıyla iyiliği Tanrı'dan evrene doğru yaymakta olan İbn Sînâ, Tanrı'yı evrenin bir gayesi olarak da yine iyilik çerçevesinde konumlandırmaktadır. Nihayetinde İbn Sînâ'da iyiliğin mutlak olarak varlığı söz konusu iken kötülüğün ancak ilintisel bir varlığından söz edilebilir. Bu çerçevede yaşadığı dönemde yaygın olan evren tasarımının bir gereği olarak ay üstü âlem ve ay altı âlem şeklindeki bir ayrıma yer vermekte olan İbn Sînâ, ay üstü âlemde kötülüğü söz konusu etmezken, kötülüğü ancak ay altı âlemde gündeme getirmektedir.

Varlık kavramı çerçevesinde iyilik ve kötülük problemini tartışan İbn Sînâ'da iyilik ve kötülüğün pratik boyutlarda özellikle ahlak ve siyaset felsefesi bağlamında nasıl tartışıldığı ise başka bir tartışma alanını oluşturmaktadır. Burada İbn Sînâ açısından dikkat çekilmesi gereken husus, iyilik ve kötülük probleminin ontolojik çerçevesinin örneğin ahlak gibi pratik bir çerçeveye iç içe geçmesini önleyecek şekilde özenle korunduğudur. Bu tutumun bir tutarlılık arayışına karşılık geldiği söylenebilir. Zira özgürlüğün imkânı veya iyinin epistemik imkânı açısından kötülük probleminin temellendirilmesi, kötülüğün ontolojik çerçevedeki temellendirilişinde birtakım tutarsızlıklara yol açabilir. Bununla birlikte şu soru da gündeme getirilebilir: İyiliğin bilinmesi için kötülüğe epistemolojik bir imkân açmak onu ontolojik olarak var kılmaz mı?

Esasında İbn Sînâ Yeni Platoncu bir sistematığe yaslanmasından kaynaklanan bir bakış açısıyla kötülükle yokluğu özdeşleştirmektedir. Böylelikle varlıkta iyilik öne çıkartılmış olmaktadır. İyiliği varlıkla, kötülüğü ise yoklukla açıklama çabasında olan İbn Sînâ, iyilik ve kötülük problemini tartışırken daha çok Yeni Platoncu bir refleksle çözüme ulaşacağını düşünmektedir. Meşşâliğin Yeni Platonculuk üzerinden Platon ve Aristoteles'e ulaştığı ve temel yöneliminin de her iki klasik filozofu uzlaştırmak olduğu dikkate alındığında bir meşşâî filozof olarak İbn Sînâ'nın Plotinos ve Aristoteles'ten esinlenmesinin yanı sıra onun Platon'un sistematığından de etkilenimler taşıdığını söylemek mümkündür. İbn Sînâ, özellikle yeni Platoncu bir çerçeveden hareket ediyor olsa da aynı zamanda o, bir Müslüman filozof olarak İslâm dininin temel ilkeleriyle çatışmamayı da göz önüne almış olmalıdır.

KAYNAKÇA

- Altıntaş, Hayrani. *İbn Sînâ Metafiziği*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. Yunancadan Çeviren: Saffet Babür, 5. Baskı. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2014.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. 5 Cilt. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Bayraktar, Mehmet. "İbn Sînâ'da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak 'Aşk". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (1985): 299-306.
- Cevizci, Ahmet. *Etiğe Giriş*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2002.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. 6. Baskı. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005.
- Descartes. *Metot Üzerine Konuşma*. 2. Baskı. Trc. K. Sahir Sel. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994.
- Gündoğan, Ali Osman. *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2016.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ilâ fesâdi ahkâmi'n-nucûm*. Trc. M. A. F. Mehren, "Vues d'Avicenne. Sur l'astrologie et sur le Rapport de la Responseabilite Humanie avac le Destin". *Le Muséon*. 3 Cilt. 1884: 385-387.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-şifâ, Metafizik II*. Trc. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- İbn Sînâ. *Risaleler. er-Risâletu'l-arşıyye*. Notlar ve Trc. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbaşoğlu. Ankara: Kitâbiyât, 2004.
- İbn Sînâ. *Risaleler. Kaderin Sırrına Dair Risale*. Notlar ve Trc. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbaşoğlu. Ankara: Kitâbiyât, 2004.
- Kant, Immanuel. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Trc. İonna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2013.
- Kutluer, İlhan. *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. 2. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Sayılı, Aydın. "İbn Sînâ'da Astronomi ve Astroloji". *İbn Sînâ'nın Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*. Der. Aydın Sayılı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984.
- Yaran, Cafer Sadık. *Kötülük ve Theodise*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.