



Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü  
Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı  
Din Felsefesi Bilim Dalı

# İBN RÜŞD'DE KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE TEODİSE

Fatih ALGÜL

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı  
Doç. Dr. M. Kazım ARICAN

Sivas  
Eylül 2013

# İBN RÜŞD'DE KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE TEODİSE

Fatih ALGÜL

Cumhuriyet Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Lisansüstü Eğitim, Öğretim ve Sınav Yönetmeliğinin Felsefe ve Din Bilimleri

Anabilim Dalı Din Felsefesi Bilim Dalı İçin Öngördüğü

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Olarak Hazırlanmıştır.

SİVAS

Eylül 2013

## ÖZET

ALGÜL, Fatih, İbn Rüşd'de Kötülük Problemi ve Teodise Anlayışı, Yüksek Lisans Tezi, Sivas, 2013.

Yaşadığımız dünyada tek tek bireylerin yaşamına giren acı hatıralar bir yana, büyük kitleler halinde insanoğlunun karşılaştığı acı örnekler veya çeşitli şekillerde haberdar oldukları kötü olaylar insanı kendi zihin dünyasında kötülük sorununa ve Tanrının adaletine dair mantıklı bir açıklama getirme gayreti içine itmiştir. Kötülük olgusu hemen her çağda sadece filozofları ve ilahiyatçıları uğraştırmakla kalmamış, dünyanın ve insanın nereden geldiği ve yaşamların neye göre belirlendiği üzerine kafa yoran birçok kişiyi de meşgul etmiştir.

Kötülük sorunu ateizmin tarih boyunca en etkili saldırı araçlarından ve savunma mekanizmalarından olmuştur. Ateistler için kötülük problemi bazen teistlerin içinden çıkamayacaklarını varsaydıkları bir saldırı silahı bazen de neden ateist olduklarının kısmen entelektüel kısmen de duygusal yönleri olan bir savunma cevabıdır.

Batıda bu şekilde yankı uyandıran mesele İslam düşüncesi açısından da çeşitli açılardan ele alınmıştır. Geçmişten günümüze en çok tartışılan meselelerden biri olan kötülük problemi İslam dünyasında çok özel bir yeri olan İbn Rüşd tarafından da ele alınmıştır. Bu konuyla ilgili özel bir eser ortaya koymamış olmakla birlikte, gerek ortaya konan düşüncelere cevap olarak, gerekse çeşitli meseleleri açıklarken bu konuya ilişkin bazı fikirler ortaya koymuştur.

İbn Rüşd'e göre iyi ve kötü her şeyi Allah yaratmıştır. Ancak Allah, kötülüğü ne soyut ne de somut bir varlığı olacak şekilde yaratmamıştır; yani kötülüğün bir zâtı yoktur. Metafizikî kötülüğün kaynağı maddenin eksik oluşudur. Ama maddeyi bu şekilde yaratan Allah olduğu için kötülük hikmetli bir şekilde ona isnad edilmelidir.

Allah insana fiillerini gerçekleştireceği irade ve kudreti vermiştir, ancak bu, insanın bütünüyle hür olduğunu ifade etmez. Zira insan tamamen ilahi tasarrufa bağlı bulunan harici ve dahili sebeplere boyun eğmek mecburiyetindedir. İnsan öldükten sonra dirilişin olduğunu bilmeli, yaşamına dini ilkeler ekseninde bir düzen vermelidir.

**Anahtar Kelimeler:** Kötülük problemi, Teodise, İbn Rüşd, Teizm, Ateizm, Hikmet, İlahi İrade,

## **ABSTRACT**

ALGÜL, Fatih, The Problem of Evil and Theodicy Sense of Ibn Rushd, M.Sc. Thesis, Sivas, 2013.

The lives of individuals around the world, who live painful memories aside, one by one, or in various forms in large masses are aware of instances of suffering faced by mankind in his own mind, the world of bad events pushed into the effort to bring a logical explanation. Evil is not only dealt with philosophers and theologians but also determined in almost every age and the people who worry about where it came from, and what else has captivated determined by.

Atheism is the problem of evil and self-defense mechanisms throughout history has been the most effective means of attack. To go through the problem of evil for atheists and theists sometimes assume that they are part of an offensive weapon atheist cause sometimes the emotional aspects of intellectual partly a defensive answer.

Repercussions, in terms of the issue of Islamic thought, in the West are discussed from various angles. One of the most debated issues in the past with the present problem of evil is a very special place in the Islamic world has been conquered by Ibn Rushd. It works on the subject have revealed a special, but the ideas put forward in response to the need, as well as explaining the various issues revealed some ideas on this subject.

According to Ibn Rushd, God has created all things, all good and bad things but God, what evil has created an abstract way, nor will the presence of a solid, ie a being that there is no evil. Metaphysics of the source of evil is the lack of substance. But the matter is Allah has created in this way should be attributing to him the wisdom of evil.

Acts of human will and power of God has to be realized, but it does not mean that people are entirely free. A human being is fully connected to the divine is obliged to submit to external and internal reasons. People should know that the resurrection after death, life should order the axis of religious principles.

**Keywords:** the problem of evil, Theodicy, Ibn Rushd, Theism, Atheism, Wisdom, Divine Will

## İÇİNDEKİLER

ÖZET .....I

ÖNSÖZ ..... VII

### GİRİŞ

1. İBN RÜŞD ..... 1

1.1.İbn Rüşd'ün Hayatı ..... 1

1.2.İbn Rüşd'ün Yaşadığı Çevre ve Etkilendiği Ortam ..... 3

1.3.İbn Rüşd'ün Eserleri ..... 8

1.4.İbn Rüşd'ün Etkileri..... 10

1.4.1. İslam Düşüncesindeki Etkileri ..... 10

1.4.2. Batı Düşüncesindeki Etkileri..... 12

### I.BÖLÜM

1. İBN RÜŞD'ÜN DİN FELSEFSİ ..... 15

1.1.Allah'ın Varlığı ..... 19

1.1.1. İnayet Delili..... 20

1.1.2. İhtira Delili ..... 23

1.2.Allah'ın Birliği ..... 25

1.3.Allah'ın Sıfatları ..... 27

1.3.1. İlim Sıfatı ..... 28

1.3.2. İrade ve Kudret Sıfatı ..... 30

1.3.3. Uyku, Unutma ve Yanılma ..... 32

## II. BÖLÜM

<b>1. KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE TEODİSE .....</b>	<b>34</b>
<b>1.1.Batı Düşüncesinde Kötülük Kavramı .....</b>	<b>34</b>
<b>1.2.İslam Düşüncesinde Kötülük Kavramı.....</b>	<b>38</b>
<b>1.3.Kötülük Türleri.....</b>	<b>41</b>
1.3.1. Metafizik Kötülük .....	41
1.3.2. Fiziksel Kötülük .....	42
1.3.3. Ahlaki Kötülük.....	45
<b>1.4.Bir Problem Olarak Kötülük.....</b>	<b>48</b>
1.4.1. Varoluşsal Kötülük Problemi .....	55
1.4.2. Mantıksal Kötülük Problemi .....	56
1.4.3. Delilci Kötülük Problemi .....	58
1.4.4. Kötülük Problemi Üzerine Genel Değerlendirme.....	62
<b>1.5.Teodise Anlayışları .....</b>	<b>65</b>
1.5.1. Batı Düşüncesinde Teodise Anlayışı .....	65
1.5.2. İslam Düşüncesinde Teodise Anlayışı .....	72

## III. BÖLÜM

<b>1. İBN RÜŞD'ÜN KÖTÜLÜK PROBLEMİNE YAKLAŞIMI VE TEODİSE ANLAYIŞI .....</b>	<b>82</b>
<b>1.1. Allah'ın Fiilleri Kapsamında Kötülük .....</b>	<b>82</b>
<b>1.2. Fiziki Kötülük ve Neden Sonuç İlişkisi .....</b>	<b>88</b>
<b>1.3. İnsanın Fiilleri Kapsamında Kötülük .....</b>	<b>91</b>

<b>1.4. Kötülük Problemine Etkisi Bakımından Ahiret Hayatı.....</b>	<b>98</b>
<b>SONUÇ .....</b>	<b>102</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>108</b>

## KISALTMALAR

a.g.e. :	Adı geçen eser
Ank. :	Ankara
A.Ü.İ.F. :	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Atatürk.Ü.İ.F. :	Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
c. :	Cilt
C.Ü.İ.F.:	Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Çev. :	Çeviren
DİA :	Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB :	Diyanet İşleri Başkanlığı
D.E.Ü. :	Dokuz Eylül Üniversitesi
D.E.Ü.İ.F.:	Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Haz. :	Hazırlayan
İst.:	İstanbul
MEB :	Milli Eğitim Bakanlığı
M.Ü.İ.F.D :	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
M.Ü.İ.F.:	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
ö. :	Ölümü
s. :	Sayfa
S.Ü.İ.F. :	Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
TDVY :	Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
v.b. :	Ve benzeri
v.s. :	Vesaire
Yay. :	Yayınları



## ÖNSÖZ

Dünyadaki kötülüğün reel varlığı Tanrıyla hangi türden olursa olsun bir ilişki kurmaya çalışan herkes için ciddi bir sorun olmaktadır. Özellikle her şeye gücü yeten ve yarattıklarını sonsuzca seven bir Tanrı inancına sahip monoteist dinler için daha büyük bir soruna neden olmaktadır ki inandıkları din, kendilerini kötülüklerden uzaklaştırıp iyiliklere yönelterek hem bu dünya hem de ahiret mutluluğunu gaye edinmiştir. Dolayısıyla zaman zaman inandıkları Tanrı'nın varlığına bir itiraz olarak öne sürülen bu problem felsefenin ve dini düşüncenin temel problemlerinden birisi olmuş ve felsefeye doğal olarak din felsefesine girmiştir.

Din felsefesinin önemli problemlerinden biri kötülük sorunudur. Ateist düşünürler, kötülük olgusundan hareketle, teizm aleyhinde argümanlar geliştirerek, teistik iddiaların yeterli haklı çıkarımdan yoksun olduğunu ve hatta teistlerin var olduğunu iddia ettikleri gibi mutlak iyilik sahibi, her şeye kadir ve her şeyi bilen bir Tanrı'nın var olmasının savunulamaz olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Elbette bu sonucu, teistik düşüncüyü benimseyen düşünürler dikkate almış ve ateistlerin argümanlarına cevap vermek için karşı argümanlar geliştirmişlerdir. Bazı teistler, Tanrı'nın kötülüğe müsaade etmesi için haklı gerekçelerinin ortaya konulabileceğini düşünerek “teodise” geleneğinin oluşmasına katkıda bulunmuşlardır. Bazı teistler ise, bir teodise ortaya koymanın bilişsel sınırlarımızı aştığı için, böyle bir tutum içinde olmanın mümkün olmadığını düşünerek, bir teodise oluşturma girişiminin gereksiz olduğu kanısına varmışlardır.

“İbn Rüşd’de Kötülük Problemi ve Teodise Anlayışı” adını taşıyan bu çalışmamız bir giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Çalışmamızın giriş bölümünde, İbn Rüşd’ün hayatı, eserleri, onun yaşadığı çevre ve etkilendiği zihin dünyasını anlatmaya çalıştık. Buna bağlı olarak İbn Rüşd’ün düşünce tarihindeki yeri ve önemi hakkında bilgiler verdik. Çünkü bir insanın herhangi bir düşüncesini ortaya koymadan önce, onun genel durumu hakkında bilgi sahibi olmak gerekmektedir.

Birinci bölümde İbn Rüşd’ün Din Felsefesine dair açıklamalarına yer verdik. Bu ve bunun gibi hususları İbn Rüşd’ü daha iyi tanıyabilmek amacıyla ve onun kötülük problemine yaklaşımını ortaya koymada yardımcı olacağı düşüncesiyle öncelikli olarak ele aldık.

İkinci bölümde kötülük çeşitleri ve kötülük problemi üzerinde durduk. Kötülük probleminin üç versiyonu üzerinde durarak onlara karşı geliştirilmiş teodiseleri onların en iyi temsilcilerinin fikirlerine dayalı olarak incelemeye çalıştık. Bunun yanında Kur'an'dan örneklerle meselenin biraz daha net anlaşılmasına çalıştık.

Üçüncü bölümde İbn Rüşd'ün kötülük kavramına ve teodiseye bakışını ve kötülük problemine karşı hangi kavramları esas alarak konuyu ele aldığını inceledik. Birinci bölümle bağlantılı olarak meselenin Tanrının varlığı ve sıfatları çerçevesinde nasıl anlaşılması gerektiği hususunda İbn Rüşd'ün getirdiği yorumlarla filozofumuzun meseleye bakış açısını aktarmaya çalıştık.

İbn Rüşd'ün kötülüğe dair temel görüşlerinin çerçevesini oluşturan bu âlemde kötülüğün bir realitesi olduğu ve kötülük de dâhil her şeyi Tanrı'nın yarattığı fikirlerinin ne anlama geldiği, kötülüğün varlığındaki ilahi hikmetin nasıl anlaşılması gerektiği, âlemdeki düzenin ve ahiret anlayışının nasıl anlaşılması gerektiği üzerine değerlendirmelerle konuyu sonuçlandırmaya çalıştık.

Yaptığımız çalışmanın konusunun belirlenmesinde ve bu hale gelmesinde yardımını esirgemeyen tez danışmanım Sayın Doç. Dr. M. Kazım ARICAN Beye teşekkürlerimi sunuyorum. Ayrıca kıymetli vakitlerini ayırarak tezimi değerlendirip tezime katkı sunan Sayın Prof Dr. Metin ÖZDEMİR Beye ve emeği geçenlere teşekkür ederim. Son olarak akademik çalışmam süresince desteğini benden esirgemeyen ve yoğunluğuma fedakârca katlanan çocuklarımın annesi kıymetli eşime teşekkürü bir borç bilirim.

Fatih ALGÜL

Sivas 2013

# GİRİŞ

## 1. İBN RÜŞD

İbn Rüşd, 1126 – 1198 yılları arasında yaşamış bir İslam filozofudur. Endülüs'ün Kurtuba (İspanya – Cordoba) şehrinde seçkin bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen filozof, babası ve dedesinin katkılarıyla hem dini ilimleri hem de fizik, psikoloji, matematik gibi pozitif bilimleri okumuş ve bu alanlarda pek çok değerli eserler vermiştir. İbn Rüşd, Yunan felsefesinin yorumlanıp, Batı'ya aktarılmasında bir köprü vazifesi görmüştür. O özellikle kendisini Aristoteles'in eserlerini şerh etmeye vermiş, bu yüzden de İslam dünyasında "Aristo Şarihi" unvanıyla meşhur olmuştur. İbn Rüşd felsefenin birçok problemi üzerine başarılı eserler kaleme almış, hem kendi döneminde hem de kendisinden sonraki dönemlerde birçok kişiyi ve düşünürü etkilemiştir. Hatta bu etki Batı'da "Averroisme (İbn Rüşdçülük)" akımının ortaya çıkmasına neden olmuştur.

### 1.1. İbn Rüşd'ün Hayatı

Tam adı, künyesi Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Rüşd el Kurtubî olan filozof İbn Rüşd Murabıtlar ve Muvahhidler dönemi ilim, idare ve siyaset çevrelerinde şöhret ve nüfuz sahibi seçkin bir ailenin çocuğu olarak, dedesinin vefatından birkaç ay önce 520/1126 yılında Endülüs bölgesinde Kurtuba'da doğmuştur. Büyük dedelerinden Rüşd'e nispetle İbn Rüşd olarak tanınmaktadır. Aynı isim ve künyeye sahip olan dedesi İbn Rüşd Ced' (dede) den tefrik edilmesi için, kendisi İbn Rüşd Hafîd (torun) diye bilinmektedir.<sup>1</sup> İbn Rüşd, çocuk yaşlarında Kur'an, tefsir, hadis, Eş'arî kelamı, Arap dili ve edebiyatına dair çeşitli alanlarda bilgi sahibi olmuş, o bölgenin mezhep imamı olarak kabul edilen İmam-ı Mâlik'in Muvatta isimli hadis kitabını ezberlemiştir. Bunun dışında matematik, fizik, astronomi, mantık, felsefe ve tıp tahsili de yapmıştır.<sup>2</sup> Gazali'nin eserlerinin bile sakıncalı bulunarak imha edildiği Murabıtlar devrinde daha çok dinî ilimlerle meşgul olduğu anlaşılan İbn Rüşd'ün tahsil hayatı açısından en verimli dönem ilk Muvahhidî hükümdar Abdülmü'min'in iktidar yılları (1146-1163) olmuştur.<sup>3</sup>

Felsefe alanında İbn -Rüşd'ün (ö.1198), İbn Tufeyl (ö.1185) ve İbn Bacce (ö.1138) gibi âlim ve filozoflardan ders aldığı öne sürülmüştür. İbn Tufeyl ile kırk yaşından sonra

<sup>1</sup> Hüseyin Sarıoğlu, **İbn Rüşd Felsefesi**, Klasik Yay., İstanbul 2012, s. 15.

<sup>2</sup> İbn Rüşd, **Felsefe-Din İlişkileri Faslü'l-makâl-el-Keşf an minhâci'l-edille**, çev. Süleyman Uludağ, Dergah yay. İstanbul 2012, s. 11-12.

<sup>3</sup> Hüseyin Sarıoğlu, **İbn Rüşd**, İSAM Yay., İstanbul 2011, s. 32.

tanışmış olduğu, İbn Bâcce'nin de, o henüz 11 yahut 12 yaşındayken öldüğü bilinmektedir. Bu sebeple söz konusu kişilerin İbn Rüşd'ün yetişmesinde önemli bir etkileri olduğu hususu şüpheli görünmesine rağmen yine de onlardan ders almış olması ihtimal dışı değildir. Kırk yaşından sonra İbn Tufeyl'den, 12 yaşında da olsa İbn Bâcce'den ders almış, en azından etkilenmiş olduğu düşünülebilir.<sup>4</sup>

İbn Rüşd, İşbiliye'de bir süre kadılık yapmıştır. Bu süre içerisinde, işlerinin yoğunluğu sebebiyle yeterince çalışamamaktan, Kurtuba'dan uzak kalması sebebiyle kaynak eserlere ulaşamamaktan devamlı surette yakınmıştır. Bir süre sonra da Kurtuba'ya adalet kurumunun reisi (Kâdi'l-kudât) olarak tayin edilmiştir. Bu dönem, İbn Rüşd'ün telif hayatının en verimli devresini oluşturmaktadır. O, birçok eserini bu dönemde kaleme almıştır. Ayrıca diğer bir yandan Aristoteles'in eserleri üzerindeki çalışmalarını bu dönemde sürdürmüştür.

İbn Rüşd, aynı zamanda iyi bir tabip olduğu için, Halife Ebû Yakup Yusuf, onu, İbn Tufeyl'in yaşlandığı için saray hekimliğinden ayrılmasından sonra (1182) özel hekimi olarak Fas'ın Merakeş şehrine saray hekimliği için davet etmiştir. Halifenin ölümünden sonra, yerine oğlu Ebû Yusuf Yakup b. Yusuf el-Mansur geçmiş (1184), İbn Rüşd bir süre de onun özel hekimi olarak çalışmıştır.<sup>5</sup> Yöneticiler nezdinde çok değer görmüş bir dediği iki olmamıştır. Bu durum hasetçi, kindar muhteris fıkıh hocalarını harekete geçirip İbn Rüşd aleyhinde dedikodu yapmaya ve onu çekiştirmeye sebep olmuş, bu dedikodular sebebiyle bir süre sonra gözden düşmüştür.<sup>6</sup> İbn Rüşd'ün halifeye olan yakınlığını kıskanan âlimler veyahut hakkında iddia edilen bazı suçlamalar sebebiyle, halife Ebû Yusuf, onu, önce sorgulayıp serbest bırakmış, daha sonra da bazı âlimlerle birlikte, Kurtuba'ya 73 km. mesafede bulunan küçük bir Yahudi yerleşim merkezine sürgüne göndermiştir.<sup>7</sup>

İbn Rüşd aleyhinde iddia edilen bazı suçlamalar şunlardır: İbn Rüşd'ün, hayvanları tanıtan bir kitabında zürafadan bahsederken, “onu halifenin bahçesinde gördüğünü” söylemesi ve bunun polemik haline getirilmesi. Onun Venüs gezegeninin ilahî nitelikte olduğunu söylediği iddiaları. İbn Rüşd'ün Kur'an'da zikredilen Âd kavminin tarihte mevcut olmadığını ileri sürmesi. Bunların dışında çeşitli siyasi sebeplerin de olduğu kaynaklarda belirtilmektedir.

İşte bu ve benzeri iddialar neticesinde İbn Rüşd, mecburî ikâmete tâbi tutulmuş, aynı zamanda kitapları halkın önünde yakılma noktasına gelmiş, filozoflara karşı felsefe

<sup>4</sup> Hüseyin Sarıoğlu, **İbn Rüşd Felsefesi**, s. 18.

<sup>5</sup> Hüseyin Sarıoğlu, **İbn Rüşd Felsefesi**, s. 19.

<sup>6</sup> İbn Rüşd, **Felsefe-Din İlişkileri (Giriş)**, s. 14.

<sup>7</sup> Hüseyin Sarıoğlu, **a.g.e.**, s. 20.

kitaplarının tehlikeli olduğu, bu ilimlerle ilgili tüm kitapların yakılmasını emreden bir beyanname yayınlanarak Endülüs'ün her tarafına gönderilmiştir. Ancak bu olayların, Endülüs'te sadece felsefeye karşı olan antipati sebebiyle yaşandığı iddiasını kabul etmeyenler de bulunmuştur. Eğer sebep, sadece felsefe düşmanlığı ise, İbn Rüşd ile birlikte sürgüne gönderilen bazı fakihlerin durumunu izah etmek güç olmaktadır.<sup>8</sup> Çünkü İbn Rüşd'ün yaşadığı dönemde, felsefeye karşı olanlar olduğu gibi, felsefeyi seven, filozoflara yardım eden ciddi bir destek de söz konusudur. Buradan şu husus ortaya çıkmaktadır ki, o dönemde felsefe üzerinde ciddi ihtilaflar ve kavgalar yaşanmakla birlikte, bu ihtilafların, sadece felsefe düşmanlığından kaynaklandığını iddia etmek için daha güçlü delillerin olması gerekmektedir.

İbn Rüşd, sürgün cezasının kalkmasından kısa bir süre sonra, Halife Ebû Yusuf'un daveti üzerine tekrar Merakeş'e dönmüştür. Ancak çok geçmeden 72 yaşında iken vefat etmiştir (595/1198)<sup>9</sup>. Önce burada defnedilen cenazesi daha sonra doğup büyüdüğü, yetiştiği, kâdî ve kâdî'l-kudât olarak hizmet verdiği, kaleme aldığı eserler ve öğrenciler vasıtasıyla düşünce, ilim ve kültür hayatına önemli katkılar sağladığı ve bu arada bir takım sıkıntılara uğradığı Kurtuba'ya nakledilerek dedesinin ve babasının mezarlarının da bulunduğu İbn Abbas Mezarlığı'ndaki aile kabristanında toprağa verilmiştir.<sup>10</sup>

Zaman zaman en zirve noktada, zaman zaman da çileli bir hayat yaşayan İbn Rüşd, din ilimleri, metafizik, mantık, tabiat ilimleri, zooloji, psikoloji, astronomi, tıp, politika ve ahlak gibi ilgilendiği her alanda ölümsüz eserler verip pek çok seçkin talebe yetiştirmiştir.<sup>11</sup>

## 1.2. İbn Rüşd'ün Yaşadığı Çevre ve Etkilendiği Ortam

İnsan, sosyal bir varlıktır. Bu nedenle belirli bir çevrede dünyaya gelir, bu çevre içerisinde yetişerek kişiliğini şekillendirir. İster siyasi, ister fikri şahsiyetler olsun tarih içerisinde üstlendikleri yahut oynadıkları rolde içinde yetiştikleri çevrenin, hatta çevrelerin önemli etkileri ve katkıları vardır.<sup>12</sup> Filozoflar da eskiden beri insan denen varlığın toplumsal bir varlık olduğundan bahsederler. Bu manada her insanı kendi toplumu içinde değerlendirmek o insanı anlamada önem arz etmektedir. Çünkü insanın kendi çevresinden

<sup>8</sup> Bekir Karlığa, **İbn Rüşd**, Diyanet İslam Ansiklopedisi, C.20, s. 258.

<sup>9</sup> İbn Rüşd, **Felsefe-Din İlişkileri (Giriş)**, s. 20.; Ayrıca bkz. Bekir Karlığa, **İbn Rüşd**, DİA, C.20, s.258., Hüseyin Sarıoğlu, **a.g.e.**, s. 21.

<sup>10</sup> Hüseyin Sarıoğlu, **a.g.e.**, s. 21-22.

<sup>11</sup> Hüseyin Sarıoğlu, **a.g.e.**, s. 22.

<sup>12</sup> Mehmet Özdemir, "**İbn Rüşd'ün Yaşadığı Asırda Endülüs**", Diyanet İlmî Dergi, C. 48, Sayı: 3, Ankara 2012, s.8.

etkilenen bir varlık olduğu kesindir ve çevresinin getirdiği sorunlara kafa yoracak, toplumunun sorunlarını dert edinecektir.<sup>13</sup>

Endülüs, 92/711 yılında İspanya'daki Vizigotların halka baskısı sonucu yapılan davet üzerine Tarık b. Ziyat tarafından ele geçirildi. İlk fetihle birlikte Müslümanlar, Şam Emevilerine bağlı valiler döneminde 711-755 yılları boyunca yönetildiler.

Abbasilerin 750 yılında hilafeti ele geçirmesiyle birlikte İslam dünyasının tamamı Abbasileri kabullendi. Ancak 755 tarihinde, Abbasilerden kaçan Abdurrahman b. Muaviye b. Hişam b. Abdülmelik Endülüs'e sığındı ve bir yıllık mücadeleden sonra 756-1031 yılları arası yaşayan Endülüs Emevilerini kurdu ve Abbasilerden ayrılığını ilan etti.<sup>14</sup>

1031-1090 tarihleri arası Endülüs'te dağınık bir yönetim olmasından cesaretlenen Hıristiyanlar 1085 yılında Endülüs'ün en büyük 2. Şehri olan Toledo'yu ele geçirmiştir. Toledo'nun düşmesi üzerine harekete geçen emirler, dışarıdan bir kuvvet olarak Kuzey Batı Afrika'da hâkim güç olan Murabıtları yardıma çağırılmışlardır.

1091-1147 tarihleri arası Murabıtların hakimiyet döneminde fikri hayat fukahanın müdahalesi nedeniyle nispeten sönüktü. Doğuda gelişen felsefeye Endülüs'te iyi gözle bakılmıyordu. Endülüs'e ilk felsefi fikirler İbn Meserre (ö. 931) tarafından sunulmuş ayrıca İhvan-ı Safa risaleleri sokulmuştu.<sup>15</sup>

1147-1229 tarihleri arasında hüküm süren Muvahhitler, Murabıtlara muhalif bazı emirlere destek vermek için Kuzey Afrika'dan Endülüs'e geçtiler. 1195'te Papanın organize ettiği İngiliz, Fransız, Alman ve Portekizlilerden oluşan haçlı ordusuna karşı mağlup olduktan sonra reconquista<sup>16</sup> hızlandı ve yaklaşık 30 yıl sonra 1229'da Muvahhitler yıkıldı.<sup>17</sup>

Fetih öncesinde, dini bakımdan İspanya toplumunun ezici çoğunluğunu Katolik Hıristiyanlar teşkil etmektedir. Bunun yanında azımsanmayacak sayıda Yahudi ve bilhassa dağlık ve tenha bölgelerde yaşayan putperestler mevcuttur. Etnik olarak Hıristiyanların çoğunu Hispano- Romen olan yerli halk oluştururken, geri kalanlar ise German ırkından olan

---

<sup>13</sup> Mehmet Azimli, “İbn Rüşd Çağında Endülüs”, Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek, Sempozyum C. I, Sivas 2009, s. 81.

<sup>14</sup> Mehmet Özdemir, **Endülüs**, Diyanet İslam Ansiklopedisi, C.11, s. 221.

<sup>15</sup> Mehmet Azimli, **a.g.m.**, s. 82-83.

<sup>16</sup> Endülüs döneminde İber Yarımadasındaki Hıristiyanların, Müslümanların yarımadaadaki varlıklarını ortadan kaldırma amaç ve çabalarına verilen addır. 1492 yılında son Endülüs devletinin yıkılmasıyla başarıya ulaşan Reconquista İspanyolca “Yeniden Fetih” anlamına gelir.

<sup>17</sup> Mehmet Azimli, **a.g.m.**, s. 84.

Vizigotlar'dır. Fetihle beraber ictimai bünyeye yeni bir din olarak İslam ve bu dine mensup üç farklı etnik unsur daha eklenmiştir ki, bunlar; Araplar, Berberiler ve Mevâlîden ibarettir. Bu üç unsura bilahare muvelledûn (İspanyol mühtediler) ile Sakâlîbe (Orta ve Doğu Avrupa menşe'li azadlılar) eklenmiştir.<sup>18</sup>

Endülüs, Orta Çağda uygar Doğu âlemi ile geri kalmış Batı alemi arasında bir köprü vazifesi görmüştür. Endülüs sayesinde Doğu kültür ve medeniyetlerine ait birikimler, Orta Çağ Avrupa'sına intikal etmiş, kilise tarafından baskı altına alınan aklî düşünce ve hür düşünme biçimi, bu sayede özgürlüğüne kavuşmuştur. Böylece, Avrupa'da bilim tarihçilerinin “karanlık dönem” olarak niteledikleri dönem son bularak “aydınlanma dönemi” başlamıştır.<sup>19</sup>

İspanya'daki Müslümanlar, düşünce ve tefekkür alanında en yüksek noktaya felsefe ile ulaşmışlardır. Bu bölgenin kültürel iklimi de bu konuda onlara yardımcı olmuştur. Çünkü burada hazır bir Grek kültür ve medeniyeti zemini bulmuşlardır. İspanya Müslümanları, doğudan getirmiş oldukları fikirlerle, Grek kültür ve medeniyetinin kendilerine has bir sentezini ortaya koymuşlardır. İman ve aklı, yani din ve felsefeyi uzlaştırma konusunda büyük çaba gösteren Müslüman düşünürler, Kur'an-ı Kerim'in gerçeğin ta kendisi olduğunu teslim etmekle birlikte, Aristoteles ve Platonun da doğru fikirler ileri sürdüklerini görmüşlerdir. Ancak bu arada gerçeğin bir tek olma zorunluluğu vardır. Bundan dolayı dinî konular ile aklî meselelerin bir uyum ve uzlaşma haline getirilmesi gerekmektedir ki bu, İslam düşünürlerinin bütün çalışmalarını bu nokta üzerinde toplamalarına neden olmuştur.<sup>20</sup>

İbn Rüşd'ün yaşadığı dönem Endülüs'ün son müreffeh dönemini yansıtmaktadır. İbn Rüşd'ün ömrünün sonlarına doğru bu durumun böyle gitmeyeceği de gözüküyordu. Muvahhitler, akidede tevile, fıkhıta ise taklide yatkın olduklarından fikrî hayat gelişti Muvahhitlerin Hükümdarı Ebu Yakup Yusuf (1163-1184), felsefe ile ilgilenen biriydi. Şehzade iken Endülüs'ün ilmi ortamında büyümüştü, ilmi çok severdi, sarayı Memun'un sarayına benziyordu. Yanında o dönemin İbn Bacce'den sonra en meşhur bilginlerinden “*temiz ruh için dinin gerekli olmadığını*” Hay b. Yakzan adlı kitabında dile getiren İbn Tufeyl vardı. Hükümdar topladığı kitaplardan dolayı Aristoteles'e merak sarmıştı. Onun anlayamadığı bazı eserlerinin şerh edilmesini istiyordu. Bu arada İbn Tufeyl, 1154'te 28 yaşında Merakeş'e gidip astronomik gözlemler yapan İbn Rüşd'ü hükümdara takdim edince hükümdar onun felsefi birikimini öğrenmek için bazı sorular sordu. İbn Rüşd önce

<sup>18</sup> Mehmet Özdemir, **Endülüs Müslümanları-1**, TDV Yay., Ankara 2010, s. 30-31.

<sup>19</sup> Mehmet Özdemir, **a.g.e.**, s. XIV

<sup>20</sup> Lütfü Cengiz, **İbn Rüşd'de Uluhiyet Problemi**, Doktora Tezi, SÜİF., Konya 2006, s.23.

hükümdarın tepkisinden çekinerek görüşünü açıklamasa da sonra düşüncelerini hükümdara açtı. Bu arada hükümdarın İbn Tufeyl'e teklif ettiği Aristoteles'in kitabının şerhini İbn Tufeyl, yaşlı olduğu için yapamayacağını, bu işi İbn Rüşd'ün daha iyi yapabileceğini söyledi ve bu görev İbn Rüşd'e verildi. Bu görev, İbn Rüşd'e felsefe tarihinin en büyük yorumcusu unvanını kazandıracak yolun başlangıcı oldu.<sup>21</sup>

Endülüs'te felsefenin başlangıcı, faal aklı ön plana çıkararak İbn Bacce ile olmuştur. Endülüs'teki felsefenin seyrini kategorize etmek gerekirse ilk dönem İbn Bacce'ye (ö.1138) kadar, ikinci dönem halef selef olarak İbn Bacce, İbn Tufeyl (ö.1185) ve İbn Rüşd dönemi, üçüncü dönem ise İbn Rüşd sonrası dönem olarak kategorize edilebilir. Bu anlamda Endülüs'teki felsefi hareketlerin İbn Rüşd'ün döneminde en kamil dönemine ulaştığı söylenebilir.<sup>22</sup>Endülüs'e felsefenin birkaç yolla girdiğinden söz edilmektedir. İlki, Bağdatlılardan Endülüs'e gelerek burada tıp eğitimini verenler tarafından; ikinci olarak Yunancadan tercüme edilmiş pek çok eserin doğudan Endülüs'e getirilmesi yoluyla; üçüncü olarak da Endülüs halifeleri ile Roma imparatorları arasındaki ilişkiler aracılığıyla. Rivayetlere göre Roma imparatorları Endülüs emirlerine felsefi ve edebi pek çok eseri hediye olarak göndermişlerdir.<sup>23</sup>

Bu bölge, âlimlerin çoğunun matematik ile uğraştığı, Aristoteles'in eserlerine yoğun bir talebin olduğu bir bölgedir. Hatta Farabî ve İbn Sina gibi âlimlerin yetersiz görüldüğü bir bölgedir. Endülüs'te ilk felsefi gruplaşmalar, 9. yüzyıldan itibaren teşekkül etmeye başlamıştır. 12. yüzyılda Endülüs, felsefe açısından hareketli bir zaman dilimine şahit olmuştur. 12. yüzyıl Endülüs'ünün en önemli filozofu şüphesiz İbn Rüşd'dür. İbn Rüşd'ün tesiri altında kalan Musa b. Meymun bu coğrafyada yetişen Yahudi geleneğe ait bir başka düşünürdür.<sup>24</sup>

Olaylara akılcı ve gerçekçi bir bakışla yaklaşan, yani dinî ve felsefi bir konuyu, konunun verilerini göz önünde bulundurarak eleştirel bir yaklaşımla ele alan Endülüs tecrübesinin tohumlarını İbn Hazm atmış, İbn Tumert de bu tohumların yaşayıp gelişmesi için aracılık etmiş, İbn Bacce ise, bu tecrübenin akılcı içeriğine derinlik kazandırmıştır. Bu şahıslar İbn Rüşd'e yol açmış, onun meseleleri daha derin bir bilinç ve gerçekçi bir akıl ile inşa etmesine öncülük etmişlerdir.<sup>25</sup>

---

<sup>21</sup> Mehmet Azimli, **a.g.m.**, s. 85.

<sup>22</sup> Ahmet Erkol, **İbn Rüşd'ün Kelam Eleştirisi**, Fecr Yay., Ankara 2007, s. 49.; Ayrıca bkz. Mehmet Azimli, **a.g.m.**, s. 83.

<sup>23</sup> Ahmet Erkol, **a.g.e.**, s. 49-50.

<sup>24</sup> Mehmet Özdemir, **Endülüs**, Diyanet İslam Ansiklopedisi, C.11, s. 221-222.

<sup>25</sup> Lütfü Cengiz, **a.g.e.**, s. 24.



Ebu Kasım b. Beşkuval, Ebu Mervan b. Meserre, Ebu Bekir b. Samhûn, Ebu Cafer b. Abdülaziz, İbn Rüşd'ün hocaları olmuşlardır. Ebu Abdullah Mazerî'den icazet alan İbn Rüşd, Ebu Cafer Harun Türcalî'den tababet, Ebu Muhammed Rızk'tan fıkıh tahsil etti. İbn Bacce'den, eserleri vasıtasıyla yararlandı. İbn Tufeyl ile görüştü.<sup>26</sup>

İbn Rüşd'ün zihin dünyasına etki eden önemli kişilerden birisi de hocası İbn Beşkuval'in de hocalığını yapmış olan ve İslam Felsefesinin Endülüs'teki ilk filozoflarından birisi olan Batalyevsî'dir (ö.1127). Özellikle onun "Hadaik" adlı eseri, Endülüs filozofları ve aydınları tarafından bilinen bir eserdir. İbn Rüşd'ün Batalyevsî'den etkilendiği düşünülen konular: Felsefe Din İlişkisi, Hakikat Bilgisini Elde Etme Yolları, Tanrı'nın İlmi Meselesi, Nefslerin Birliği Meselesi, İnsanın Özgürlüğü Meselesidir. Hatta zaman zaman İbn Rüşd'ün Felsefe Din İlişkisi bahsinde Batalyevsî'nin örneklerini aynen kullandığını görmekteyiz.<sup>27</sup>

İbn Rüşd İslam Filozofları arasında Aristoteles'i en iyi anlayan ve ona en fazla bağlanan bir filozoftur. İbn Rüşd'e göre Aristoteles en kâmil insan ve en büyük bir mütefekkidir. O, batıl ile bulaşık ve karışık olmayan saf ve halis hakikate ulaşmıştır. Yerde ve gökte birçok yeni şeyler keşfolunsa bile yine de bu hüküm değişmez. Onun Aristoteles'e bağlılığı taassup derecesindedir ve bütün özelliği başarılı bir Aristoteles yorumcusu olmasıdır. Bütün dehasını ve mesaisini Meşşâîliği bulmak ve en doğru şekli ile ortaya koymak için harcamıştır. Aristoteles'in sözlerini ve fikirlerini bir vahiy sağlamlığında, kuvvetinde ve değerinde görmüştür. Ona göre aslında vahiy ile Aristoteles'in felsefesi arasında tam bir uyum ve ahenk vardır. Hiçbir şekilde çatışma, çelişme, zıtlasma ve birbirine karşı olma hali yoktur. Bütün mesele bunun te'vilini, yani yorumunu yapabilmekten ibarettir.<sup>28</sup>

İbn Rüşd'ün birinci özelliği Şarih-i Âzam olmak ise ikincisi, belki de birincisi kadar önemli olan diğer özelliği de din ile felsefeyi uzlaştırması ve bağdaştırmasıdır. İbn Rüşd bu husustaki fikirlerini geniş bir şekilde *Faslu'l-makal* ile *Minhâc'da* ifade etmiştir.<sup>29</sup>

İbn Rüşd; Kindi, Farabi, İbn Sina, İbn Bacce ve İbn Tufeyl gibi felsefeyi felsefeyle değil, fıkıhla müdafaa etmiştir. Aynı şekilde Gazzali ve ondan başkalarının, kudemanın kitaplarını incelemeyi yasaklayanlara ve filozofları tekfir edenlere, dinin içinden asıllara istinat ederek karşı çıkmıştır. Aynı şekilde mütekellimine ve özellikle kendilerinin resmi "akide" mezhebi olduğunu ifade eden Eş'ariler'e karşı Kur'an, hadis ve mantıkla karşı

<sup>26</sup> Süleyman Uludağ, İbn Rüşd, **Felsefe-Din İlişkileri (Giriş)**, s. 18.

<sup>27</sup> İsmail Erdoğan, "**İbn Rüşd'ün Fikirlerinde Batalyevsî'nin Etkisi**", Doğu-Batı İlişkinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek, Sempozyum C. I, Sivas 2009, s. 37-53.

<sup>28</sup> Süleyman Uludağ, İbn Rüşd, **Felsefe-Din İlişkileri (Giriş)**, s. 21-23.

<sup>29</sup> Süleyman Uludağ, İbn Rüşd, **Felsefe-Din İlişkileri (Giriş)**, s. 23.

çıkıştır. Bütün bunlar, nezih ve kapsamlı bir kavrayış, şümüllü bir bakış çerçevesinde, felsefe ve dinin kendi usul ve yöntemleriyle bağımsızlıklarını ve ikisinin de beraberce fazilet hedefiyle bir araya geldiğini te'kid ederek felsefe ve dini müdafaa etmiştir.<sup>30</sup> Gerçekten İbn Rüşd'ü Gazzali 'den farklı kılan en bariz özelliği, onun ilmi, felsefi bilgiyle; fihhi ve dini bilgiyi kendisinde birleştirmiş olmasıdır.

İbn Rüşd zeki, hafızası ve muhakemesi kuvvetli, son derece çalışkan bir âlim idi. Merakeş'te iken bütün gün boyunca mektepleri tertip, tanzim ve ıslah işi ile uğraşır, geceleri tabiata dair olan eserlerini telif eder, bu sahanın ince meselelerini halletmeye çalışırdı. Uzun ömrü boyunca sadece iki geceyi okumadan geçirmişti. Bunlardan biri babasının vefat ettiği, diğeri ise eşi ile zifafa girdiği gece idi.

Sabırlı, tahammüllü, kerem sahibi idi. Muhaliflerinin bile kusurlarını görmezlikten gelir, rakiplerinin kendi hakkında fena muamelelerini affederdi. Cömert, dindar, zahid, ibadetine devamlı takva sahibi idi. "İlmi teşrih (anatomi) ile meşgul olmak Allah'a imanı kuvvetlendirir ve ona dair olan bilgiyi artırır" derdi.

İnsanoğlunu terbiye etmek için en kolay yol dindir. Medeniyet ve nizamı muhafaza etmek için din gibi güzel bir vesile bulunmaz, görüşünde idi. İnandığı her şeyi korkmadan yazardı. Sadece Arsito'ya olan bağlılığı taassup derecesine varmıştı. Müctehid idi, ictihad mertebesine ulaşmıştı.<sup>31</sup>

### 1.3. İbn Rüşd'ün Eserleri

İbn Rüşd'ün din ilimleri, mantık, tabiat ilimleri, zooloji, psikoloji, astronomi, tıp, siyaset ve ahlak gibi ilgilendiği her alanda kaleme aldığı ve çoğu Latince ve İbraniceye tercüme edilen ölümsüz eserlerin sayısı tam olarak bilinmemektedir.

İbn Rüşd'ün eserlerine bakıldığında; Aristoteles üzerine şerh ya da yorumlar, saf Aristoculuk adına Farabi ve İbn Sina'yı tenkit etme ve doğru anlaşılın felsefe ile doğru yorumlanan şeriat arasında asli uyumu gösterme gibi üç amaç göze çarpmaktadır.<sup>32</sup>

İbn Rüşd, Aristoteles'in eserlerine ve fikirlerine çok büyük önem atfettiği için, kendisine gelen "Aristoteles'in eserlerini şerh" teklifini hemen kabul etmiş onun bütün eserlerine kısa, orta ve büyük olmak üzere pek çok şerh yapmıştır. İbn Rüşd, Yunancayı

<sup>30</sup> Süleyman Uludağ, İbn Rüşd, **Felsefe-Din İlişkileri Önsöz**, s. 7-8.

<sup>31</sup> Süleyman Uludağ, İbn Rüşd, **Felsefe-Din İlişkileri Giriş**, s. 19-20.

<sup>32</sup> Hüseyin Sarioğlu, **a.g.e.**, s. 33-39.

bilmediği için, Aristoteles felsefesini Yahudi, Hıristiyan ve Süryanilerin tercüme etmiş olduğu Arapça tercümelere öğrenmiş ve şerh etmiştir.

İbn Rüşd'ün bu şerh metodunu bazı ilim adamları, Batı üniversitelerinde tabiat felsefesi öğretiminin pratik ihtiyaçlarına göre tertiplenmiş bir metoda benzetmektedirler. Aslında bu metod, önceden beri İslam dünyasında şerh geleneği içinde kullanılmakta olan bir metottur. İbn Rüşd, Müslümanların Kur'an'ı anlama gayretleri çerçevesinde yapmış oldukları tefsirlere benzer bir çalışmayı Aristoteles'i anlamak için yapmıştır. Bunu yaparken de, Aristoteles'in sadık bir talebesi gibi davranmış, ona kesinlikle muhalefet etmeden telhis ve şerhlerini yapmıştır.<sup>33</sup> Daha ziyade yapmış olduğu bu şerhlerle tanınan İbn Rüşd'ün kendi düşünce ve felsefesini ortaya koyduğu pek çok eseri daha bulunmaktadır. Bu eserlerin, çeşitli şekillerde tasnifi yapılmıştır. Bunlar içerisinde en çok dikkat çeken tasnif, İbn Rüşd'ün ilimler sınıflandırmasına göre yapılan tasniftir.

A- Şerhler ve Felsefî Eserler

B- Şerhler ve Tıbbî Eserler

C- Kelamî ve Fıkhî Eserler

D- Edebî ve Lugavî Eserler

İbn Rüşd'ün eserlerinin yeni baştan ve farklı bir bakış açısıyla nasıl değerlendirilebileceği hakkında bir çalışma yapan Cemaleddin el-Alevi filozofun yüz sekiz eserinin isimlerini vermiş, bunlardan elli sekizini de kronolojik olarak sıralamıştır. Filozofun eserlerinin sayısı gibi onların sınıflandırılması konusunda da farklı yaklaşımlar ortaya konulmuştur.<sup>34</sup> Bu eserlerinin hepsini tek tek tanıtmak, bu çalışmanın konusunu aşmaktadır. Ancak biz çalışmamızın konusuna kaynaklık eden belli başlı bazı eserleri tanıtmak istiyoruz. Bu eserler içinde konumuz açısından en önemlisi el- Keşf isimli eserdir. İbn Rüşd bu kitabı, şeriatın halkı mükellef tuttuğu akidelerin zahiri yönünü incelemek, bütün bu hususlarda şeriatı getiren Hz. Peygamberin maksadını takat nispetinde ortaya koymak maksadıyla yazdığını belirtmektedir. İbn Rüşd, bu eserde, bazı fırkaların kendilerinin asıl şeriat üzere oldukları, kendilerine muhalefet edenlerin ise, ya bid'atçı veya kanı ve malı mübah sayılan kafirler

<sup>33</sup> Lütfü Cengiz, a.g.e., s. 15. Süleyman Uludağ, **İbn Haldun Mukaddime**, İstanbul 1991, C. 2, s. 1170'den alıntı.

<sup>34</sup> Hüseyin Sarıoğlu, a.g.e., s. 33-39.

olduğunu ileri sürmeleri sebebiyle şeriatın maksadından uzaklaştıklarını, bu sebeple de halkın bu konuda tam bir sıkıntı içinde olduğunu vurgulamaktadır.<sup>35</sup> Felsefe ile din ilişkisini ortaya koymaya çalıştığı eseri ise *Faslu'l- Makâl* adlı eseridir. Bu eserinde de İbn Rüşd, felsefenin dinî meşruiyetini ortaya koyarak, dinin ve felsefenin alanlarını belirlemeye çalışmaktadır.

#### **1.4. İbn Rüşd'ün Etkileri**

##### **1.4.1. İbn Rüşd'ün İslam Düşüncesindeki Etkileri**

İbn Rüşd'ün Aristoteles'in eserleri üzerine yapmış olduğu şerhlerin Avrupa'da çok büyük yankı uyandırması, onun takipçileri ve münekkitlerinin olmasına rağmen, İslam Dünyasında hemen hemen hiçbir öğrencisi olmamıştır. İbn Teymiyye istisna edildiğinde bir münekkidi olduğundan bile bahsedilemez.<sup>36</sup>

İbn Rüşd'ün “Faslu'l-makal” adlı eseri 1180'de veya daha evvel telif edilmiş olmasına, 13. Yüzyılın sonlarında İbraniceye çevrilmesine rağmen, İslam Dünyası bu eseri, Batılı bir bilim adamının (M.J. Müller) tek bir yazma nüshaya dayanarak, 1859 yılında Münih'te neşretmesi sebebiyle ancak tanıyabilmiştir.<sup>37</sup>

Orta Çağ felsefe tarihçileri İbn Rüşd'den bahsederken, onun Aristoteles felsefesinin tefsirine büyük katkısı üzerinde yoğunlaşmışlardır. Hâlbuki İbn Rüşd'ün İslam'ın felsefi fikirler tarihindeki yeri temelinden farklıdır. İbn Rüşd'ün bu şekilde sunulması, onun orijinal fikirlerinin anlaşılmasını engelleyen faktörlerden olmuştur. Aristo şarihi olarak özel bir yeri olmasına rağmen, kendi düşünce ve felsefesi yönüyle tanındığı veya öne çıkarıldığı söylenemez.<sup>38</sup>

İslam dünyasının doğusundaki âlimlerinden biri olan, kelam, felsefe, tefsir ve usul-i fıkıh alanındaki çalışmalarıyla tanınan Fahreddin er-Razi (ö. 1209), İbn Rüşd'ün felsefeyle ilgili bazı kitaplarını okumuş, onu görmek istemiş, İskenderiye'den Endülüs'e gitmek için gemi kiralamış, ancak İbn Rüşd'ün sürgün edilmesinden dolayı geri dönmüştür. Aynı şekilde doğu âlimlerinden Taceddin İbn Hameveyh (ö. 642/1244) de İbn Rüşd ile görüşmek istemiş,

<sup>35</sup> İbn Rüşd, **Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l-makâl-el-Keşf an minhâci'l-edille**, çev. Süleyman Uludağ, s. 137-138.

<sup>36</sup> Lütfü Cengiz, **a.g.e.**, s. 27. Macid Fahri, **İslam Felsefesi Tarihi**, s. 343.'den alıntı

<sup>37</sup> Süleyman Uludağ, İbn Rüşd, **Felsefe-Din İlişkileri Giriş**, s. 49-50.

<sup>38</sup> Lütfü Cengiz, **a.g.e.**, s. 27. Macid Fahri, **İslam Felsefesi Tarihi**, s. 341-342.'den alıntı

Mağrib'e kadar ulaşmış, fakat el-Mansur kızdığı ve hiç kimsenin ziyaret etmesine izin vermediği için, onu görememiştir.

Bununla beraber İslam dünyasının doğu kesiminde de İbn Rüşd'ün fikirlerine fazla itibar gösterildiği söylenemez. XIV. yüzyılda İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn Rüşd'ün dini ve felsefi fikirlerini eleştirmiştir. Ancak Aristoteles'in görüşlerini en güzel biçimde onun açıkladığını, görüşlerinin sahih nakille sarih aklın uzlaştırılması noktasında İbn Sina'nınkinden daha doğru ve tutarlı olduğunu belirtmiş, fakat kendisi gibi Eş'ari kelamını tenkit etmiş olan İbn Rüşd'ü eleştirmekten de geri durmamıştır.<sup>39</sup>

İbn Teymiyye'den sonra gerek eleştirme gerekse benimseme anlamında yaygın bir İbn Rüşd literatürü ortaya çıkmıştır. Mesela akıl-nakil tartışmasını gündeme getirerek İslam düşüncesinde yeni bir akım başlatmak isteyen Fatih Sultan Mehmed'in, ulemayı Gazzali ile İbn Rüşd'ün fikirlerini değerlendirmeye teşvik etmesi üzerine Hocazade Mustafa Muslihiddin Efendi (ö. 893/1488) ile Alaeddin Ali et-Tusi Tehafüt'lerini kaleme almışlardır. Bu eserler incelendiğinde Osmanlı ulemasının İbn Rüşd'den çok Gazzali'den yana tavır koyduğu görülür.<sup>40</sup> XVI. yüzyıl boyunca da tartışılan bu konu üzerine Kemalpaşazade (ö.940/1534), Hakim Şah el-Kazvini ve Muhyiddin el-Karabaği de birer eser yazmışlardır.

XVIII. yüzyıla gelindiğinde Osmanlı Devleti'nde Yanyalı Esad Efendi (ö. 1731)'nin Aristoteles'in *Fizik*'ini Arapça'ya tercüme ederken İbn Rüşd'ün şerhlerinden faydalandığı, Mestcizade Abdullah Efendi'nin kelam konularını içeren eserinde Gazzali ile İbn Rüşd'ün Tehafüt tartışmalarına yer verdiği görülmektedir.<sup>41</sup>

XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İbn Rüşd felsefesi İslam dünyasında belirli bir aydın kesim için ilgi odağı olmuş, bir kısmı onun görüşlerini benimseyerek İslam düşüncesinde yeni bir ihya hareketi başlatmayı tasarlarken bir kısmı da filozofun akılcı yaklaşımını, Latin İbn Rüşd'cüleri ve Renan (ö. 1892) tarzında pozitivist bir yorumla değerlendirerek kendi laik, demokratik ve özgürlükçü anlayışları için temel yapmaya çalışmışlardır. Bu çerçevede ilk defa Lübnanlı Arap asıllı bir Hıristiyan olan Farah Anton

<sup>39</sup> Hüseyin Hatipoğlu, **Bâkılânî ve İbn Rüşd'de İrade-Fiil İlişkisi**, MÜİF Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2006, s. 122-123. Hamed el-Abidi, **İbn Rüşd ve ulumu's-Şeriatî'l-İslamiyye**, 1. Baskı, Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Arabi, 1991, s.21.'den alıntı

<sup>40</sup> İsmet Birkan, "**İbn Rüşd Düşüncesi'nin Tarihteki Yeri ve Etkileri**", Felsefe Dünyası, Ankara, 1994, sayı 11, s. 67. Ayrıca bkz. Muhittin Macit, "**İbn Rüşd ve Metafizik Şerhleri**", MÜİF Doktora Tezi, İstanbul 2002, s. 71-73.

<sup>41</sup> Bekir Karlığa, **İbn Rüşd**, DİA, C.20, s.268.; Ayrıca bkz. Hüseyin Sarıoğlu, , **a.g.e.**, s. 42. Hüseyin Hatipoğlu, **a.g.e.**, s. 123-124.

(ö.1922) el-Cami'a dergisinde daha çok Renan'ın *Averroes et l'Averroisme* adlı eserini özetleyerek İbn Rüşd'ün hayatını, eserlerini ve düşünce sistemini konu alan makaleler yayımlamıştır. Oldukça sübjektif, rasyonalist ve pozitivist yaklaşımlar içeren bu yazılar Muhammed Abduh (ö. 1905) ve M. Reşid Rıza (ö. 1935) tarafından el-Menar dergisinde eleştirilmiştir.<sup>42</sup>

İbn Rüşd'ün etkileri hakkında bütün kaynakların ağız birliği ettiği nokta, İslam âleminin bu önemli filozofunun Müslümanlar arasında büyük bir tesiri olmadığı, bu etkinin hemen hemen tamamıyla Batı âlemiyle sınırlı olduğudur.<sup>43</sup>

#### 1.4.2. İbn Rüşd'ün Batı Düşüncesindeki Etkileri

İbn Rüşd'ün Batı'ya etkileri hem çok yönlü olmuş, hem de uzun asırlar boyunca devam etmiştir.<sup>44</sup> Aristoteles'i istisna edecek olursak, Latin skolastik felsefesi tarihinde altın asır olan XIII. Asır boyunca Batı Latin âlemindeki dini ve felsefi çevrelerde İbn Rüşd'ün oynadığı rolü hiçbir filozof oynamamıştır. Uzun süredir Latin Batı dünyası, Aristoteles'in felsefi eserleri konusunda neredeyse tam bir cehalet içerisindeydi. XIII. yüzyılın ortalarında, mütercimlerin Arapça tıbbi ve felsefi metinlerin Latinceye tercüme edilmesinden önce *el-Makulat ve el-İbare* adlı iki kitabı dışında, Aristoteles'in hiçbir eseri Batı Avrupa'ya ulaşmamıştı.<sup>45</sup>

Ortaçağ Avrupa'sı, 12. yüzyılda Endülüs'te yapılmış olan felsefi çalışmalar sayesinde Yunan felsefesini ve özellikle Aristoteles'i tanıma imkânı bulmuştur. Müslüman filozofların nakil ile akli uzlaştırma yönündeki çabaları Ortaçağ Avrupa'sında büyük bir yankı uyandırmıştır. Özellikle İbn Rüşd, Aristoteles üzerine yazdığı şerhler yanında "Tehafütü Tehafütü'l Felasife" adlı eseriyle Avrupa'da kendisine itibar edilen bir filozof haline gelmiştir. İbn Rüşd'ün eserleri Paris Üniversitesi ve diğer bazı akademik kurumlarda ders kitabı olarak okutulmuş, bu kitapların tesiriyle ortaya çıkan Averroism (İbn Rüşdçülük) ise, 16. yüzyılın sonuna kadar hâkim bir düşünce ekolü olarak varlığını sürdürmüştür. Yapılan araştırmalar Musa b. Meymun aracılığıyla İbn Rüşd'den etkilenen filozoflar arasında Albertus Magnus, Duns Scotus, Spinoza ve İmmanuel Kant'ın bulunduğunu göstermiştir.<sup>46</sup>

<sup>42</sup> Sarioğlu, , a.g.e., s. 42.

<sup>43</sup> İsmet Birkan, a.g.m., s. 57.

<sup>44</sup> Sarioğlu, , a.g.e., s. 43.

<sup>45</sup> Hatipoğlu, a.g.e., s. 125.

<sup>46</sup> Özdemir, *Endülüs, DİA, C. 11*, s. 224.

Daha 13. Yüzyılın başlarında, yani ölümünden çok kısa bir süre sonra eserlerinin büyük bir kısmı İbn Rüşd'ün Yahudi takipçilerinin büyük çabaları sonucu Batı dünyasına tercüme edilmiştir. Belki de bunda düşünürün Yahudi bir aileden gelme olduğu söylentisinin etkisi olduğu düşünülse de Yahudi bin bilgini ve düşünürü Musa b. Meymun'un İbn Rüşd'e atıfta bulunmasının bunda etkili olduğu düşünülebilir.<sup>47</sup>

İbn Rüşd'ün Batıya etkisi o derecedir ki, düşünce tarihi üzerinde değerlendirmelerde bulunan bir kitap yazar veya konuşma yapan Batılı bir bilim adamı, konuşmalarında veya yazılarında İbn Rüşd'den bahsetmeden edemez. Bu duruma şahit olmak için her hangi bir Batılı bilim adamının kitabını okumak yeterlidir.

İbn Rüşd'ün Aristoteles yorumları 1215'ten itibaren Michael Scotus ve diğerleri aracılığıyla Latin okullarına girmiş durumdadır. Ernest Renan'ın ifadesiyle: "Michael Scot'un Batı düşünce tarihine yaptığı en büyük hizmet, ilk kez İbn Rüşd'ü Batı dünyasına tanıttmasıdır."<sup>48</sup> Auvergne'li William onun ilk yorumcularından biridir. Albertus Magnus, İbn Rüşd'ün aklın birliği düşüncesini gözden geçirir ve o Oxford'da büyük bir yorumcu olarak kabul edilir. Öte yandan Duns Scotus, İbn Rüşd ve Aristoteles'i kanıtlama biliminin iki büyük ustası olarak ilan eder. 14. Yüzyıla kadar, Avrupa'da İbn Rüşdçülük felsefenin mayası olarak kabul edilir. John Baconthorpe İbn Rüşdçülerin en ileri gelenidir. Bu arada aynı eğilimlere sahip olan Walter Burley'i de zikretmek gerekir. Avrupa'da İbn Rüşd'ü takip edenler arasında şunları sayabiliriz: Padua'da Petrus Aponensis, Jandunlu John, Bayernli Louis, Bolognalı Urbanus, Venedikli Paul, Cajetanus de Thienis.<sup>49</sup>

İbn Rüşd'ün en büyük öğrencisi ve aynı zamanda muhalifi St. Thomas Aquinas (ö. 1274)'tır. St. Thomas'a ve onun başını çektiği Dominiken tarikatına mensup düşünürlere göre İbn Rüşd Aristoteles'in en büyük uzmanı ve mantıkta en büyük üstad, fakat psikoloji ve metafizikte ise 'zındık'tır! Buradan, yöneltilen itirazların merkezini bilgi kuramı, akılların birliği ve yaradılış sorunları oluşturmaktadır. Dominiken okulu aslında İbn Rüşd'e ait olmayan birçok fikri ona yakıştırıp onun şahsında çürütmüşlerdir. St. Thomas'tan itibaren olumsuz imaj ağır basmış ve gittikçe güçlenmiştir. Hatta İlginç bir şekilde, Raymond Martini ve bazı

<sup>47</sup> Muhittin Macit, **a.g.e.**, s. . 77-78.

<sup>48</sup> Muhittin Macit, **a.g.e.**, s. 75.

<sup>49</sup> Süleyman Dönmez, "Latin İbn Rüşd'çülüğü Çerçevesinde bir Yanlış Anlaşılmanın Düzeltilmesi", Diyanet İlmî Dergi, C. 48, Sayı: 3, Ankara 2012, s.187-190. ; Ayrıca bkz. Sarıoğlu, **a.g.e.**, s. 43-44.

Yahudiler İbn Rüşd'ü çürütmek için Gazzali'den delil getirmişlerdir. Böylece Tehafüt polemigi de Batıya taşınmıştır.<sup>50</sup>

Samimi bir Hıristiyan teologu olan St.Thomas, taşıdığı misyon gereği döneminde yaygınlık kazanan ve Hıristiyanlık için tehlikeli gördüğü İbn Rüşd'çü görüşlere karşı çıkmıştır. Onun siyasi ve dini kaygılarından güç alan İbn Rüşd muhalefeti, gerek İbn Rüşdçülerin yanlış yorumları gerekse İbn Rüşd hakkında yeterli bilgiye doğrudan ulaşamaması nedeniyle oldukça ilginç bir sonuç doğurmuştur. Thomas, pek çok meselenin çözüm önerilerinde ister istemez İbn Rüşd'ün görüşlerini sıkça dile getirmiştir. Altı çizilmesi gereken en açık husus, onun kesinlikle İbn Rüşd'ü değil İbn Rüşd'ün sanılan görüşlere sahip çıkan İbn Rüşd'çüleri eleştirmiş olduğudur.<sup>51</sup>

İlim anlayışında objektif, eleştirel ve seçici bir yaklaşımı ilke edinen ve sistemli bir filozof olan İbn Rüşd'ün Avrupa Rönesans'ının hazırlayıcısı ve müjdecisi sayılması, abartılı bir değerlendirme olarak görülmemelidir.<sup>52</sup> Ayrıca İbn Rüşd geliştirdiği tevil anlayışıyla modern hermenötiğin öncüsü, akılcı yaklaşımıyla rasyonalizmin hazırlayıcısı ve objektif araştırma yöntemiyle metodolojinin kurucusu olduğu gibi XVII-XVIII. yüzyıl aydınlanma hareketinin ve modern bilimsel düşüncenin de öncü şahsiyetlerinden biri kabul edilmiştir.<sup>53</sup>

---

<sup>50</sup> Birkan, **a.g.m.**, s. 63.

<sup>51</sup> Süleyman Dönmez, “Doğu-Batı Etkileşiminde Ayıran Değil Birleştiren bir Filozof İbn Rüşd”, Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek, Sempozyum C. II, Sivas 2009, s. 133-134.

<sup>52</sup> Sarıoğlu, **a.g.e.**, s. 44.

<sup>53</sup> Karlığa, **a.g.e.**, s. 272.



## I.BÖLÜM

İnsanların yaşamış oldukları ve çoğu kez acı ve kederle sonuçlanan olayların Tanrı ile ilişkilendirilip değerlendirilip sorgulanması kötülük probleminin temelini oluşturmaktadır. Özellikle olaya teizm açısından bakıldığında kötülük probleminin temelinde teizmin Tanrı anlayışı yatmaktadır. Bu sebeple herhangi bir İslam Filozofunun kötülük ve teodise görüşlerine geçmeden önce o filozofun Tanrı tasavvuruna ve Tanrı alem ilişkisine kısaca değinmek gerekmektedir. Bu bölümde İbn Rüşd'ün genel felsefesi içerisinde bu probleme dair görüşlerine temel oluşturacağını düşündüğümüz Tanrının varlığı, birliği ve sıfatları meselelerine konumuza öncül olacak çerçevede temas edeceğiz. Bunun yanında İbn Rüşd'ün görüşlerini daha doğru okuyabilmek adına filozofumuzun din felsefe münasebetine bakışına da kısaca temas etmeye çalışacağız.

### 1. İBN RÜŞD'ÜN DİN FELSEFESİ

İbn Rüşd'ün, bir bakıma akıl-vahiy münasebeti anlamına da gelen din-felsefe ilişkisi hakkında *Fasl'ül-makâl fi ma beyne'l hikmeti ve's-şerî'ati mine'l-ittisâl* adıyla müstakil bir eser yazdığı dikkate alındığında, bu konunun düşündürümüz açısından taşıdığı önem daha iyi anlaşılmaktadır. Filozofun genelde din-felsefe ilişkisine özelde din felsefesinin problemlerinden biri olan kötülük problemine dair görüşlerini ortaya koyabilmek için öncelikle onun din ve felsefe ilişkisinden ne anladığını kısaca tespit edip kötülük problemine ışık tutacak olan Tanrı'nın varlığı, birliği ve sıfatları konularına değinmek gerekmektedir.

“Din Felsefesi” isimli müstakil bir felsefe disiplini ancak XIX. yüzyılda ortaya çıkmışsa da onun inceleme konusu olan sorunlar, düşünce tarihinin başlangıcından, belki de çok daha eski zamanlardan itibaren hep var olagelmıştır. Din ile felsefe arasında bir ilişki bulunup bulunmadığı, eğer varsa bunun ne tür bir ilişki olduğu, bunun kapsamı ve sınırları gibi bazı sorular, düşünürlerin zihnini çağlar boyunca meşgul etmiştir. Ne var ki sözü edilen problemlerin “Din Felsefesi” adı altında incelenmeye başlaması ancak XIX. yüzyılda gerçekleşmiş, genellikle kabul edildiği üzere, bu gelişmede Hegel'in *Din Felsefesi Üstüne Konferanslar (1832)* adlı eserinin önemli rolü olmuştur.<sup>54</sup>

Din Felsefesi, dinin felsefi açıdan ele alınması, başka bir deyişle din hakkında bir düşünme ve tartışma şeklinde tarif edilebilir. En azından bu tarifte görüldüğü üzere, “...felsefesi” gibi terkiplerde “felsefe”nin bir bakış tarzı ve yöntemi, izafe edildiği terimin ise

<sup>54</sup> Mehmet S. Aydın, **Din Felsefesi**, İzmir İlahiyat Fak. Yay., İzmir 1999, s. 1.

bir inceleme alanı veya konusunu işaret ettiği açıktır. Buna göre “din felsefesi” tamlamasının ilk unsuru durumundaki din bir inceleme alanı, ikinci unsuru olan felsefe ise bu alanın incelenmesinde izlenen yöntem olmaktadır.<sup>55</sup>

İbn Rüşd düşüncesinde felsefe ve din münasebeti, diğer bir ifadeyle akıl nakil ilişkisi önemli bir yer işgal eder. Bu problemin köklerini İslam’dan önce Hıristiyan kelimada aramak mümkün olduğu gibi, felsefenin İslam dünyasına girişinde de aramak mümkündür. Söz konusu problem, İslam düşüncesine dışarıdan gelen yabancı bir unsurun (felsefe) hem hazmedilmesi, hem de İslamî unsurların felsefî yönden izahı anlamına gelmekteydi. Bu nedenle akıl- nakil ilişkisi henüz İbn Rüşd’e gelmeden önce, hem akıl lehine, hem de naslar lehine tartışılmıştır. Kısacası İbn Rüşd’den önce problem, ana hatlarıyla ortaya çıkmıştı. İbn Rüşd ise, meseleyi objektif, tutarlı ve küllî bir yaklaşımla ele alarak, çözüm noktasında çaba harcamış ve kendince katkı yapmaya çalışmıştır. Batı dünyasında da İbn Rüşd, akıl- nakil (din-dünya, din- siyaset) ilişkisinin temellendirilmesi konusunda bir dönüm noktası olarak görülmüştür.<sup>56</sup>

İbn Rüşd’e göre felsefenin işlevi, var olana bakmak (düşünmek, nazar etmek), yaratılanlar üzerinde tefekkür etmek, yaratıcıya delaleti bakımından varlıkları değerlendirmek olunca, felsefenin delalet ettiği konunun bilinmesi şeriat bakımından vacip veya mendup olur.<sup>57</sup> Dinin teşvik ettiği bu bakış tarzı, kıyas türlerinin en mükemmeli olan burhan yoluyla ele alınmalıdır.<sup>58</sup> İbn Rüşd bağlamında felsefenin işlevinin mevcudatı düşünmek olması ve bu düşüncenin de mevcudatın yaratıcısı olan Allah’ı merkeze koyması, akıl-nakil ilişkisinin çerçevesinin İbn Rüşd’e göre nasıl belirlendiğini gösterebilir. Bu çerçevede, varlık incelemesi, varlığın bir yaratıcısının olduğunu tespit etmek ve varlığı bu yaratıcıya göre düşünmek şeklinde cereyan ettiğinden, İbn Rüşd’ün daha baştan teist bir tavır içerisinde olduğunu söylemek mümkündür. Bu kadar önemli bir faaliyetin şeriat tarafından göz ardı edilmesi ise tabiatıyla düşünülemez. İbn Rüşd’e göre, dine inanan bir kimsenin Allah’ın mevcudat üzerine düşünme konusundaki emrini yerine getirmeden önce, bu meselenin aleti konumundaki hususları bilmesi gerekir. Nasıl bir fakih, hükümleri derinliğine anlama (tefakkuh) emrinden, fikhî kıyasın çeşitlerini ve bunlardan kıyasî olanlarla kıyasî olmayanları bilmesi gerektiği hükmünü çıkarıyorsa, aynı şekilde arif kişinin de mevcudat üzerine düşünme emrinden,

---

<sup>55</sup> Aydın, **Din Felsefesi**, s. 1-5.

<sup>56</sup> Cengiz, **a.g.e.**, s. 29. Abdulvahhab Meddeb, *İslam’ın Hastalığı*, çev. Haldun Bayrı, İstanbul, 2005, s. 28’den alıntı

<sup>57</sup> İbn Rüşd, **Fasl’ül-makâl**, s. 22.

<sup>58</sup> İbn Rüşd, **Fasl’ül-makâl**, s. 23.

bilinen şeylerden bilinmeyenlere ulaşmak demek olan aklî kıyas ve bunun türlerini bilmenin zorunlu olduğu hükmünü çıkarması gerekir.<sup>59</sup> Allah'ı ve diğer varlıkları burhan ile bilmek isteyen kimsenin öncelikle burhan türlerini ve şartlarını, burhana dayalı kıyasın, cedelî, hatabî (hitabî) ve mugalataya dayalı kıyastan ne ile ayırt edildiğini bilmesi gerekir. Bu ise, öncelikle mutlak kıyasın ne olduğunu, kaç türü bulunduğunu, hangi burhanın kıyas, hangisinin kıyas olmadığını bilmeden mümkün değildir. Aynı şekilde kıyasın mukaddimelerinin ve bunların çeşitlerinin de bilinmesi gerekir.<sup>60</sup>

İbn Rüşd'e göre akıl, varlıkları, sebepleriyle birlikte kavramaktan başka bir şey değildir. İnsan aklı, ancak varlık âleminde hareket ederek düşünebilmektedir. Dolayısıyla insan aklının düzenli işleyişi, onun varlık âlemindeki tertip ve düzeni kavramasına bağlı olmaktadır. Bu bakımdan, insan aklının son derece eksik olduğunu belirten İbn Rüşd'e göre, varlıklarda bulunan tertip ve düzenin büyük bir bölümünü insan aklının kavraması mümkün değildir.<sup>61</sup> Durum böyle olunca, insan aklının kavrayamayacağı hususlarda dine müracaat edilmesi bir zorunluluk (vacib) olarak görünmektedir. Çünkü vahiy ile elde edilen bilgi, ancak aklî ilimlerin bir tamamlayıcısı (mütemmim) niteliğindedir; yani aklın aciz kaldığı her şeyi Allah insana vahiy vasıtasıyla ulaştırmış ve bir rahmet olarak bağışlamıştır.<sup>62</sup> İbn Rüşd, dinin aklî düşüncüyü önemsediğine dair Kur'an-ı Kerim'de sayılamayacak kadar çok ayetin olduğunu belirtir.<sup>63</sup> O, "*Ey basiret sahipleri ibret alın*"<sup>64</sup> ayetinin, aklî kıyasın veya hem aklî, hem şer'î kıyasın birlikte kullanılmasına işaret ettiğini; "*göklerin ve yerin melekûtuna ve Allah'ın yarattığı şeylere bakıp ibret almadılar mı?*"<sup>65</sup> ayetinin bütün mevcudata ibret nazarıyla bakıp değerlendirmeyi teşvik eden bir nass olduğunu söyler. İbn Rüşd, "*onlar göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler*"<sup>66</sup>, "*bakmıyorlar mı develere, nasıl yaratılmış? Göğe bakmıyorlar mı? nasıl yükseltilmiş?*"<sup>67</sup>, "*böylece biz İbrahim'e göklerin ve yerin melekûtunu gösteriyorduk*"<sup>68</sup> vb. ayetlerin de bu konuya birer örnek teşkil ettiğini ifade eder.

İbn Rüşd'ün *Faslul-Makâl* adlı eseri ve genel felsefesi dikkate alındığında ona göre, felsefenin hikmet olduğu, Kur'an'ın ise hikmetin öğrenilip alınmasını vacip kıldığı

<sup>59</sup> İbn Rüşd, **Fasl'ül-makâl**, s. 24.

<sup>60</sup> İbn Rüşd, **Fasl'ül-makâl**, s. 23-24.

<sup>61</sup> İbn Rüşd, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, Çev. Hilmi Özev, BS Yay. , İstanbul 2011, s. 239.

<sup>62</sup> İbn Rüşd, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, s. 254.

<sup>63</sup> İbn Rüşd, **Fasl'ül-makâl**, s. 22-23.

<sup>64</sup> Haşr Suresi, 59/2

<sup>65</sup> A'raf Suresi, 7/185

<sup>66</sup> Âli İmran Suresi, 3/191

<sup>67</sup> Gaşiye Suresi, 87/17-18

<sup>68</sup> En'am Suresi, 6/75

görülmektedir. Gayeleri bakımından din ile felsefe arasında bir fark yoktur. Ancak din ile felsefenin bu amaca hizmet etme yöntemleri farklı olabilir. Farklı yöntemlerle ayrı yollardan aynı amaca ulaşmak, İbn Rüşd'e göre, insan tabiatı ve insana bahşedilmiş olan bu dünyanın kaçınılmaz kıldığı bir hizmettir.

*Tehafüt*'te ise bu hususu veciz bir şekilde şöyle özetlemektedir: Felsefe şeriatta yer alan her şeyi araştırır. Eğer felsefe şeriati iyi kavarsa, felsefenin anlayışı ile şeriatin anlayışı arasında bir fark kalmaz ve dolayısıyla bilgi bakımından yetkin bir dereceye ulaşmış olur. Eğer felsefe şeriati iyi bir şekilde kavrayamazsa, insan aklının bu konudaki yetersizliği bilinmiş olur ve onu yalnızca şeriat kavrar.<sup>69</sup>

İbn Rüşd, şeriatta zahir ve batının vârid olmasının nedenini, tasdik konusunda insanların fitratının farklı, düşüncelerinin ayrı oluşuna; şeriatta birbirleriyle çelişir gibi görünen zahirî manaların varid olmasının nedenini ise, ilim sahibi olanların zahir ile batın arasında birleştirici bir tevil yapmaları konusunda uyarılmalarına bağlar. O, aşağıdaki ayetin de bu hususa işaret ettiğini belirtir.<sup>70</sup> İbn Rüşd, bu ayeti de şöyle okumaktadır: "*Kitabı sana O indirdi. Onun bazısı Kitab'ın anası durumundaki muhkem ayetlerdir, diğerleri de müteşabihdir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak, kendilerine göre yorumlama isteğinden dolayı onun müteşabih ayetlerinin ardına düşerler. Oysa onun tevilini Allah ve ilim sahibi olanların dışında kimse bilemez.*"<sup>71</sup> Bu ayeti okurken, "ilimde derinleşmiş olanlar (rasihun)" kelimesi üzerinde durmak gerekir. Zira ilim ehli tevili bilmeyecek olsaydı, bu takdirde onların yanında ilim ehli olmayanlardan farklı bir imanı gerektiren tasdik meziyeti bulunmazdı. Çünkü Allah cc. onları, "iman edenler" olarak vasıflandırmaktadır. Bu ise, ancak burhan bakımından geçerli olan bir imana hamledilir ki, o da ancak tevili bilmekle mümkündür. Zira mü'minlerden ilim ehli olmayanlar da iman ehildir. Ancak onların imanı burhan yönünden geçerli bir iman değildir. Eğer Allah'ın âlimleri vasfettiği bu iman, onlara has ise, bunun burhan yoluyla olması gerekir. Burhan yoluyla olunca, bu da tevili bilmekle mümkün olur.<sup>72</sup>

İbn Rüşd'e göre şu sonucu çıkarmamız mümkündür: Faslül-Makâl'de İbn Rüşd, 'sahih tevil'e merkezi bir yer verir. O, mevcudatı Yaraticıdan bağımsız bir şekilde düşünmez. Buna göre, varlığı Yaraticıya nispetle düşünmek, dinî bakımdan da vacip görülen bir eyleme

<sup>69</sup> M. Kazım Arıcan, "**İbn Rüşd'ün Hakikat Öğretisi**" Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek, Sempozyum C. I, Sivas 2009, s. 332.

<sup>70</sup> İbn Rüşd, **Fasl'ül-makâl**, s. 34.

<sup>71</sup> Âli İmran Suresi, 3/7

<sup>72</sup> İbn Rüşd, **Fasl'ül-makâl**, s. 37-38.

girişmektir ve tevil de bu eylemin özünü oluşturur. Buna göre, İbn Rüşd'de tevilin sıradan bir eylem olmadığını, aksine temel bir eylem olduğunu söyleyebiliriz. İbn Rüşd, tevil karşısında insanların durumunun farklılık arz ettiğini düşünmektedir. Ona göre insanlar bu konuda üçe ayrılır: Birinci grup; asla tevil ehli olmayanlardır. Bunlar, insanların büyük çoğunluğunu oluşturan hatabe (nasihat) ehlidir. İkinci grup; cedeli tevili benimsemiş olanlardır. Bunlar da, sadece tabiatları ya da hem tabiatları hem de alışkanlıkları sebebiyle cedelcidirler. Üçüncü grup ise; yakınî tevili benimsemiş olanlardır. Bunlar ise, hem tabiatları hem de hikmet sanatları (felsefe bilgisi) bakımından burhan ehlidirler.<sup>73</sup>

Filozofumuza göre din ile felsefenin aynı gayeyi güttüğü, aralarında genellikle uyum bulunduğu, aksi bir durumda nassların usulüne ve şartlarına uygun olarak tevil edilebileceği ve bunun yapılmasının gerekliliği böylece açıklık kazanmış olmaktadır. O halde hakikatler insana aktarılırken özellikle dinin insanların anlayış kapasitelerine göre belirlediği sınırlara titizlikle uyulmalıdır. Bu ilkeye riayet edilmeyecek olursa, dinin öğretileri kimi insanlar için karmaşık bir hal alacak ve bu yüzden “hikmet-i şer’iyye-i nebeviye” ortadan kalkmış olacaktır. İnsanlar beden özellikleri ve yüz şekilleri açısından olduğu kadar, psikolojik açıdan da farklıdırlar. Bu bakımdan onların zeka ve davranışlarının aynı olduğunu veya olması gerektiğini söylemek, insanlık gerçeğine aykırıdır. Nitekim Hz. Peygamber “*Biz peygamberler, insanların fikrî kapasitesi hangi ölçüde ise oraya kadar inmekle, onlara akıllarının mertebesine göre hitap etmekle görevliyiz.*” Buyururken tam da bu gerçeğe dikkat çekmektedir.<sup>74</sup>

### 1.1. Allah’ın Varlığı

Tanrı’nın varlığı meselesi, din felsefesi ve kelâmın olduğu kadar tarih boyunca genel felsefenin de en temel problemi olmuştur. Hemen hemen bütün felsefî ekollerle filozofların bu çetin problemle şu ya da bu ölçüde ama mutlaka uğraşmak, olumlu ya da olumsuz bir görüş bildirmek durumunda kalmış olmaları konunun önemini göstermektedir.<sup>75</sup>

İşte bu gerçeğin farkında olan İbn Rüşd, zeka, bilgi ve kültür seviyesi bakımından farklı olsa da her insanın ortak ve en önemli problemi olan bir konuda görüş beyan edilirken dikkat edilmesi gereken ilkeler üzerinde durmuştur. Filozofumuza göre, İslam dünyasında Allah’ın varlığını ispatlama konusunda savunulan üç yöntemden ikisi yetersiz kalmaktadır.

<sup>73</sup> İbn Rüşd, **El-Keşf**, s. 192-193

<sup>74</sup> Sarioğlu, **İbn Rüşd Felsefesi**, s. 220.

<sup>75</sup> Sarioğlu, **a.g.e.**, s. 221.

Bunlardan biri Haşviyye'nin savunduğu yöntemdir. Onlara göre Allah'ın varlığı ancak nakil yoluyla bilinebilir ve bu konuda aklın hiçbir yetkisi ve katkısı olamaz. Yani, bu konuda dini nassların bildirdiğinden başka bir şeye gerek yoktur. Böyle bir yaklaşımın başta dinin genel esprisine ve bu konudaki açıklamalara aykırı olduğunu söyleyen İbn Rüşd, her ne kadar akıl ve zekaca zayıf oldukları için Allah'a bu yolla inanmak durumunda kalan insanlar mevcut olsa da, bunun bütün insanlar için geçerli genel bir durum olarak görülemeyeceğini isabetle vurgulamaktadır.<sup>76</sup>

Aynı şekilde genelleştirilmesi mümkün olmadığı için yetersiz ve geçersiz sayılan yaklaşımlardan ikincisi de Sûfiyye'nin savunduğu yöntemdir. Bu anlayışa göre gerek Allah'ın gerekse diğer varlıkların bilinmesi, ancak, nefsin şehvi arzularından temizlenerek fikir ve düşünce planında belirlenen hedef üzerinde yoğunlaşma sonucu gerçekleşecek olan “*ilham*” (*ilkâ*) sayesinde mümkün olmaktadır. Bir kısım nasslarla da desteklenmeye çalışılan bu yöntemlerle bazı gerçeklerin bilindiği doğru olsa bile, bu, bütün insanlar için geçerli bir yol değildir. Çünkü kötü davranışlardan vazgeçerek iyi ve güzel davranışlar kazanmanın bilgi edinmedeki rolü, bu konuda sağlıklı bir bedene sahip olmanın oynadığı rolden daha fazla değildir; dini nassların konuya ilişkin uyarı ve teşvikleri de zaten bu çerçevededir.<sup>77</sup>

Allah'ın varlığının bilinmesi konusunda Eş'ariyye ve Mu'tezile'nin üçüncü bir yol olarak akli kabul ettikleri bilinmektedir. Ne var ki özellikle Eş'ariyye'nin akla dayalı olarak ortaya koyduğu “*hudus delili*” ile Ebu'l Me'âlî'nin savunduğu ve İbn Sina'nın da farklı bir yaklaşımla ele aldığı “*imkan delili*”, filozofumuza göre, akli bir delilin herkes tarafından anlaşılıp kabul edilebilmesini sağlayan iki önemli nitelikten yoksun olmaları sebebiyle yetersizdir. Bu niteliklerden birincisi kesinlik (*yakîn*) ifade etmesi, ikincisi de karmaşık (*mürekkeb*) değil yalın (*basit*) olmasıdır.<sup>78</sup>

İbn Rüşd'e göre her seviyeden insanın Allah'ın varlığını kolaylıkla kabul etmesini sağlayacak olan iki delil bulunmaktadır. Birincisi inâyet yoludur ki, bütün varlıkların insan için yaratıldığı temeli üzerine kuruludur. Ereksel (gai - amaç) neden yoludur. İkincisi ise ihtirâ yoludur ki, bütün varlıkların yaratılmışlığını temel alan bir yoldur.<sup>79</sup>

<sup>76</sup> Sarioğlu, **İbn Rüşd Felsefesi**, s. 221-222.; Ayrıca bkz. İbn Rüşd, **El-Keşf**, s. 135-136.

<sup>77</sup> Sarioğlu, **a.g.e.**, s. 222. Ayrıca bkz. İbn Rüşd, **El-Keşf**, s. 157.

<sup>78</sup> Sarioğlu, **a.g.e.**, s. 222. ; Ayrıca bkz. İbn Rüşd, **El-Keşf**, s. 137-156.

<sup>79</sup> İbn Rüşd, **El-Keşf**, s. 159. ; Ayrıca bkz. Necip Taylan, **İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri**, M. Ü. İ. F. Yay., İst 1997, s.250.

### 1.1.1. İnâyet Delili

İnâyet delilinin ilk örneklerine Platon'da ulaşmaktayız. Platon, Aristoteles ve yeni Platoncu filozoflar eserlerinde bu konuyu çeşitli açılardan ele almışlardır. Platon'a göre, Allah'ın varlık vermede gösterdiği cömertliğin bir sonucu olarak âlem, daha mükemmeli mümkün olmayacak bir yaratılışla süreklilik arz eden bir varlık kazanmıştır. Platon, yıldızların düzenli hareketlerini ve evrendeki düzeni anlayan bir insan için inanç yolunun açılacağını söyler. Ona göre, ruh, bütün varlıklardan önce ve ölümsüzdür. Yıldızlara düzen veren varlığı (Zihni veya Akli) bilmeye götürecek fikirden mahrum olan hiç bir kimsenin dînî inancı emniyette değildir.<sup>80</sup>

Aristoteles, hocası Platon'un izinden giderek gök cisimlerinin düzenli hareketlerini tetkik edince, düzenleyici bir Varlık'ın mevcudiyeti fikrine gidilebileceğini söyler. Ayrıca, Aristoteles'in biyoloji ile ilgili görüşleri de, gâye ve nizâm fikirlerinin gelişmesinde etkili olmuştur. Onun her organizmada bir gaye görmesi, söz konusu gayenin gerçekleştirilmesi için organizmalarda birtakım imkân ve kabiliyetlerin bulunduğunu öne sürmesi, organizmaları gayeleri ışığında açıklamaya çalışması, birçok insanın canlılar dünyasına daha dikkatli bir şekilde bakışlarını çevirmesine yardım etmiştir.<sup>81</sup>

Aristoteles'e göre, gerek sanatta olsun, gerek tabiatta olsun, her meydana gelen şeyin bir maddî nedeni, bir formel nedeni, bir yapıcı yahut hareket ettirici nedeni ve bir gayesel nedeni vardır. Sanat alanında örneğin bir mobilya yahut bir heykel. 1) Yapıldığı bir madde, tahta, mermer veya tunç; 2) Heykel için heykeltıraşın zihninde, mobilya için marangozun zihninde bulunan ve ona göre yapıldıkları bir fikir (plan yahut örnek); 3) Hareket ettirici kuvvet ve yapıcı neden olarak kollar, eller ve aletler; 4) Bu kuvvetleri harekete getiren ve onları güç halinde fiile geçiren bir maksat bulunmasını gerektirir. Şu halde her olgunun ve bizzat evrensel olgunun (âlem) dört türlü nedeni vardır: madde, fikir, kuvvet ve son gaye. Bu dört prensip bir araya gelince, sanat eseri veya canlı varlık olsun, gerçek varlığı meydana getirmeye yardım ederler. Her şeyde madde başlangıçtır; fikir (biçim veya form), onun yöneldiği gayedir; madde taslaktır, eksik olan şeydir; form mükemmelliktir, tamamlanmadır. Evrenin gayesel nedeni ve en yüksek iyi olan Tanrı, eşyanın içkin özü olarak aynı zamanda

<sup>80</sup> Mehmet Şanverdi, "İbn Rüşd'e Göre İnâyet ve İhtirâ Delilleri", SÜİF Yüksek Lisans Tezi, Konya 2007, s. 34. İlhan Kutluer, "Gâiyyet", DİA C. XIII, s. 293'den alıntı

<sup>81</sup> Aydın, **Din Felsefesi**, s. 67-68.

eşyanın içinde ve eşyanın ötesindedir, evrenden ayrıdır, aşkındır. Âlemde egemen olan birlik, Tanrı'nın birliğini kanıtlar.<sup>82</sup>

Daha sonra gerek İslâm dünyasında, gerek Batı'da düşünürler, bilim adamları, Yunan filozoflarının daha çok gök varlıkları dünyasında gördükleri düzenin yeryüzünde ve her seviyedeki varlıkta olduğunu öne sürerek gaye fikri ile yola çıkıp teleolojik delili daha şümüllü ve daha dinî bir çerçevede ifade ettiler.<sup>83</sup> Meselâ, Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd gibi ünlü düşünürlerimiz, Allah'ın adaletini, cömertliğini, güzelliğini anlatırken sözü âlemin yapısına getirmiş ve görüşlerini bu yol ile açıklamaya çalışmışlardır.<sup>84</sup>

İbn Rüşd, inayet delilini temellendirirken iki esastan yola çıkmaktadır: Birinci esasta kainatta mevcut olan her şeyin insanın varlığına ve varoluş gayesine uygun olduğunu dile getirir. Yani ona göre insan ile kâinat birbiriyle ahenkli, uyumlu iki varlıktır.

İkinci esasta ise bu uygunluk ve uyumluluğun bunu amaçlayan ve isteyen ( kast ve irade eden ) bir fail yönünden zaruri olduğunu ifade eder. Ona göre bu uyum ancak kast ve irade sahibi bir failin eseri olarak gerçekleşebilir. Çünkü bu uygunluğun ve ahengin tesadüfi olması imkansızdır.<sup>85</sup> Öyle ki insan etrafında bulunan herhangi bir şeyi dikkatle incelediğinde, onun şu andaki şekli, miktarı, durumu ve diğer nitelikleri dışında bir başka şekil, miktar ve durumda bulunması halinde kendi yararına olmayacağını rahatlıkla fark edebilir. Filozofumuza göre her seviyeden insan âlemi işte bu yönüyle değerlendirerek, onun mutlaka bilgi, irade, kudret ve hikmet sahibi bir Yaratıcı yani Allah tarafından yaratılmış ve düzenlenmiş olması gerektiği sonucuna rahatlıkla ulaşabilir ki "*inâyet delili*" de bunu ifade etmektedir.

İbn Rüşd'e göre inâyet iki kısımdır. Birincisi bize varlığımızın verilmesi ve yaşamamıza uygun bir ortamın sağlanmasıdır. Kâinat buna göre düzenlenmiş, güneş ve ay başta olmak üzere bütün varlıklar bu hususta kendilerine verilmiş olan görevleri eksiksiz bir şekilde yerine getirmektedirler. İbn Rüşd'e göre ikinci inâyet ise; yeryüzündeki varlıkların, varlıklarını bozabilecek şeylere karşı, kendilerini koruyacak ve yaşamlarını devam ettirebilecek özelliklerin verilmesidir. İnsana da bunun için akıl verilmiştir. İbn Rüşd

---

<sup>82</sup> Alfred Weber, **Felsefe Tarihi**, Çev. H. Vehbi Eralp , Sosyal yay. İst. 1998, s. 71-76.

<sup>83</sup> Aydın, **Din Felsefesi**, s. 69.

<sup>84</sup> Aydın, **Din Felsefesi**, s. 70.

<sup>85</sup> İbn Rüşd, **El-Keşf**, s. 216.



nihayetinde bu inâyetin sahibinin yine bu inâyeti ve tüm bu durumları yaratan Allah olduğunu söylemektedir.<sup>86</sup>

İnâyet delili ile ilgili olarak Kur'an-ı Kerim'de pek çok ayetin olduğunu belirten İbn Rüşd, konuyla ilgili bazı ayetlere değinmekte bu ayetlerin ne anlama geldikleri üzerinde durmakta, bir anlamda ayetlerin tefsirini yapmaktadır. O, “*biz yeryüzünü bir beşik yapmadık mı? Dağları da birer direk yapmadık mı?*”<sup>87</sup> Ayetleriyle ilgili şöyle yorum getirmektedir: Bu ayetler üzerinde düşünüldüğünde, âlemde mevcut olan her şeyin insanın varlığına uygun olduğu anlaşılmaktadır. Yeryüzü, üzerinde insanın ikamet etmesine elverişli olarak yaratılmıştır. Eğer yeryüzü hareketli veya şimdiki vaziyetinde farklı olmuş olsaydı, insanın orada bulunması imkânsız olurdu. Ayette geçen beşik (mihâd) ifadesi, gerek şekil, gerek vaziyet itibari ile var olan uyumu anlatmaktadır. Bu anlamın yanında, bu ifadede yumuşaklık ve esneklik manası da mevcuttur ki, yeryüzünde bulunan her şeyin insan varlığına olan uygunluğuna işaret etmektedir. Ayrıca yeryüzünün dağlar sebebi ile hareketsiz vaziyette bulunmasının faydaları ayette vurgulanmaktadır. Dağların yeryüzünde bu şekilde bulunması bir denge vesilesi sayılmakta, canlıların orada bulunmasına bir katkı olarak görülmektedir. Yeryüzünün içindekilerle birlikte uyumlu halde bulunması hususu da, tesadüf eseri değil, her şeyin farkında olan iradeli bir varlığın eseri olmalıdır.<sup>88</sup>

### 1.1.2. İhtirâ Delili

Filozof İbn Rüşd; bu delili, bitkileri, hayvanları ve gökleri kapsayacak ölçüde geniş bir perspektifle ele almıştır. O, bu konuyu bütün insanların kolayca kavrayabileceği (fitrî) iki temele dayandırır: Birincisi organik ve inorganik bütün varlıkların yaratılmış olduklarının kendiliğinden bilinecek derecede aşikâr olması, ikincisi ise her yaratılmış şeyin bir yaratıcısının bulunması gerektiği. Bu iki esas bir arada düşünüldüğünde “her varlığın bir yaratıcısı vardır” sonucuna ulaşılmaktadır ki bunu şu şekilde ifade etmek mümkündür.<sup>89</sup>

- a. Bütün varlıklar yaratılmıştır.
- b. Her yaratılmışın bir yaratıcısı vardır.
- c. O halde tüm varlığın bir yaratıcısı vardır.

---

<sup>86</sup> Şanverdi, **a.g.e.**, s. 44.

<sup>87</sup> Nebe Suresi, 78/7-8

<sup>88</sup> İbn Rüşd, **El-Keşf**, s. 210-213.

<sup>89</sup> Sarioğlu, **a.g.e.**, s. 223-224.

Kurân-ı Kerim’de insanları bazı varlıkların yaratılışı üzerinde düşünmeye çağıran birçok ayetin bulunduğunu belirten İbn Rüşd, misal olarak şu ayetleri zikreder:<sup>90</sup> “İnsan neden yaratıldığına bir baksın! Atılan bir sudan yaratıldı...”<sup>91</sup> ; “Devenin nasıl yaratıldığına bir bakmazlar mı?”<sup>92</sup> ; “Ey insanlar, (size) bir misal verildi, şimdi onu dinleyin: Allah’ı bırakıp da yalvardıklarımız, bunun için bir araya gelseler bir sineği dahi yaratamazlar. Sinek onlardan bir şey kapsa, bunu ondan geri de alamazlar, isteyen de aciz, kendinden istenilen de!”<sup>93</sup>

İhtirâ deliline örnek teşkil eden bu gibi ayetler çoktur.<sup>94</sup> İbn Rüşd, sadece inâyet ve ihtirâ delilinden bahseden ayetlerin yanında, hem inâyet hem de ihtirâ delillerinin her ikisini de içeren ayetlerin olduğunu da belirtir. Hatta bu ayetler diğerlerinden çoktur. İbn Rüşd bu hususla alakalı üç ayeti örnek göstermektedir: “Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize ibadet ediniz ki belki takva sahibi olursunuz. O, sizin için arzı döşek, semayı tavan kıldı. Gökten yağmur yağdırdı da onunla onun için size meyvelerden rızık çıkardı. Bile bile Allah’a eşler koşmayın.”<sup>95</sup> Bu ayetteki “sizi ve sizden öncekileri yaratan” ifadesi ihtirâ deliline, “sizin için arzı döşek kıldı.” ifadesi inâyet deliline örnek teşkil etmektedir. Şu ayetler de örnek olarak verilebilir: “Şu kuru toprağı diriltip de içinden onlar için gıda olan hububat çıkarmamız da kendileri için bir delildir, o rızıktan yemektedirler.”<sup>96</sup> “Yerle göklerin yaratılışı üzerinde düşünürler de Rabimiz bunu boş yere yaratmadın, seni tenzih ederiz, bizi ateşin azabından kuru derler.”<sup>97</sup> Bu hususla ilgili ayetler çoğaltılabilir.<sup>98</sup>

Kur’an’da Allah’ın varlığına delil olarak gösterilen ayetler çoktur. Bu ayetlerde genel olarak âlemdeki gaye düzenden bahsetmektedir. İbn Rüşd bu ayetlere iki yönden bakmış ve bu ayetleri genel bir çerçeve içerisinde özetlemiştir. İbn Rüşd’e göre bu iki delil, dinin delilleridir. Allah’ın insanları kendi varlığını bilmeleri için davet ettiği dosdoğru yolu ifade eder. Zaten Allah, insanların fitratlarından bu delilleri anlayacak ve kendisini bilmelerini

---

<sup>90</sup> İbn Rüşd, **El-Keşf**, s. 161.

<sup>91</sup> Tarık Suresi, 86/5-6

<sup>92</sup> Çâşiye Suresi, 88/17

<sup>93</sup> Hacc Suresi, 22/73

<sup>94</sup> İbn Rüşd, **El-Keşf**, s. 246-247.

<sup>95</sup> Bakara Suresi, 2/21-22

<sup>96</sup> Yasin Suresi, 36/33

<sup>97</sup> Âli İmran Suresi, 3/191

<sup>98</sup> İbn Rüşd, **El-Keşf**, s. 161.

sağlayacak bir istidat yaratmıştır. İbn Rüşd'e göre bu iki yol (inâyet ve ihtirâ) hem ulemanın hem de halkın yoludur. İki zümrenin bilgisi arasındaki fark ise sadece tafsilat ve teferruattır.<sup>99</sup>

Sonuç olarak İbn Rüşd'ün ortaya koyduğu bu iki delil, normal insanları ikna ve tatmin için yeterli olmakla birlikte filozof ve düşünürleri kuşatacak bir şekilde genellemek mümkün değildir. Bu iki delili Kur'anî deliller diyerek ortaya koymak ve bunu önermeler düzenleyerek desteklemek aslında Kur'an'ın metodu değildir. Kur'an'da bu ayetlerin insanları uyarmak ve bazı hakikatleri düşündürmek gayesiyle konduğunu söylemek daha doğru ve isabetli görünmektedir.

Bunun yanında filozofumuzun, âlemin ve varlıkların yaratılışı ve düzeni hakkında söyledikleri ilerleyen bölümlerde değineceğimiz kötülük problemine filozofumuzun yaklaşımını anlamamıza yardımcı olması bakımından bizim için önemlidir.

## 1.2. Allah'ın Birliği

Allah'ın birliği meselesi, din felsefesi açısından en az 'Allah'ın varlığının ispatı' kadar önemli olan ve onu tamamlayan bir konudur. Nitekim İbn Rüşd, vahdaniyetin, Allah'tan başka bir ilahın bulunmasını reddetmek (nefy) anlamında olup, "la ilahe illallah" cümlesinin ikinci kısmının içerdiği "icab"ı yani Allah'ın varlığının kesin olarak kabul edilmesini tamamlayan bir unsur olduğunu söylerken işte bu noktaya dikkat çekmektedir.<sup>100</sup>

İbn Rüşd'e göre Allah, varlığı zorunlu (vacibü'l- vücud) ve diğer bütün mevcudatın, varlıklarını kendisine borçlu olduğu bir varlıktır. İşte böyle bir varlık hakkında ilk ve zorunlu olarak düşünülmesi gereken şey, O'nun aynı zamanda "bir" olduğu meselesidir. Yani "varlık" problemi, zaruri olarak "birlik" meselesini gerektirmektedir. Bu bakımdan İbn Rüşd'e göre "bir ve tek" anlamına gelen "vâhid" kelimesi aynı zamanda "mevcûd" kelimesiyle aynı anlama gelmektedir.<sup>101</sup>

İbn Sina'nın (ö. 1037) savunduğu, Gazzali'nin (ö. 1111) ise yetersiz bulup eleştirdiği "imkân" ve "vücûb" ayrımına dayalı delili belli ölçüde benimseyen İbn Rüşd, onu farklı bir yoruma tabi tutarak daha da anlaşılır bir hale getirmiştir. Filozof İbn Rüşd, Allah'ın varlığını gösteren delilleri temellendirirken nasıl âlemin bir ve bütün oluşundan ondaki muazzam tertip ve düzenden yola çıkmışsa, O'nun bir olduğunu ortaya koyacak olan delilini de yine âlemin

<sup>99</sup> İbn Rüşd, **El-Keşf**, s. 163.

<sup>100</sup> Sarıoğlu, **a.g.e.**, s. 226.

<sup>101</sup> İbn Rüşd, **Telhis mâ ba'de't-Tabîa (Metafizik Şerhi)**, çev. Muhittin Macit, Litera yay, İstanbul 2004, s. 95.

“bir” ve “bütün” olduğu düşüncesine dayandırmıştır. Kısaca “Allah bir değil de iki olsaydı, âlemin de iki olması gerekirdi; âlem bir olduğuna göre onun faili de birdir, çünkü bir tek fil ancak bir failden çıkar” şeklinde ifade edilebilecek bu delilin, filozofumuza göre burhani olduğu kadar dini (şer’i) dayanakları da bulunmaktadır. Nitekim Yüce Allah’ın bir olduğunu ortaya koyan şu üç ayet-i kerimede dile getirilen de aslında bundan başkası değildir.<sup>102</sup>

*“Eğer yerde ve göklerde Allah’tan başka ilâhlar bulunsaydı, ikisi de bozulup gitmişti”<sup>103</sup>*

*“Allah çocuk edinmemiştir. Onunla beraber hiçbir ilâh yoktur. Öyle olsaydı, her ilâh, kendi yarattığına sahip çıkar ve birbirlerine üstün gelmeye çalışırlardı. Allah onların kendisine verdikleri vasıflardan münezzehdir.”<sup>104</sup>*

*“Deki: Eğer dedikleri gibi, Onunla birlikte bir takım ilâhlar olsaydı, onlar Arşın sahibine gitmenin yolunu ararlardı.”<sup>105</sup>*

Yukarıdaki ayetlerde vurgunun tevhid üzerine olduğu gayet açıktır. Verilmek istenen mesaj, ilahi irade ve insanî irade boyutunda, Allah ve insanı iki rakip güç haline getirerek çatışma eksenli bir varlık anlayışı oluşturmaması konusunda insanı uyarmaktır. Daha doğrusu burada, hayatın her alanında “şirk”in ortadan kaldırılması vurgulanmaktadır. Dolayısıyla insan, yeryüzünde yaşanan olumlu veya olumsuz durumlarda kendi bakış açısından bakıp, kendi algılarının sonucunda hüküm vermektedir. Filozofumuzun dediği gibi şerhlerin hikmetini anlamakta insan zorluk çekeceği için, beşeri adaletle ilahi adaleti birbirinden ayırma ihtiyacı hisseder.

İbn Rüşd’e göre Allah’ın birliği hiçbir terkipten meydana gelmeyen basit bir birliktir. O’nun cisim olmadığına inanan herkes, Allah’ın nicelik bakımından bir olduğu konusunda birleşmiştir. O, nitelik bakımından da birdir. O’nun nitelik bakımından, cismin madde ve surete bölünmesi (inkisâm) gibi bir bölünmeye mahal olmaması gerekir. Aksi takdirde O’nun mürekkep bir varlık olduğu tasavvur edilir. O, zâtı dolayısıyla zorunlu varlıktır, madde ve suret nevinden çokluklardan uzaktır. Aynı zamanda O, sıfatların çokluğunun kendisinden soyutlanması itibarıyla birdir. Çünkü hem bu sıfatlar hem de bu sıfatların mahalli olan zâtın zorunlu varlık olması düşünülemez. Eğer böyle olursa, zorunlu varlık birden çok olmuş olur.

---

<sup>102</sup> Sarioğlu, a.g.e., s. 226-227.

<sup>103</sup> Enbiya Suresi, 21/22

<sup>104</sup> Mu’minûn Suresi, 23/91

<sup>105</sup> İsra Suresi, 17/42

O, cins ve ayrımı olmaması yönüyle de birdir. Örneğin insan, cins ve ayırmadan mürekkeptir. Canlı olması cins olduğuna, akıllı olması bir ayrımı olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla bu durum bir çokluğa karşılık gelir. Böyle bir çokluktan O'nun nefy edilmesi gerekir.<sup>106</sup>

Allah'ın birliğini bu şekilde ortaya koyan İbn Rüşd, birlik üzerine fikir beyan eden bir takım İslam düşünürlerine netice itibarıyla katılmakla birlikte, mantıksal tutarlılık bakımından onları eleştirmektedir. İbn Rüşd düşüncesinde Allah'ın birliği hakkındaki deliller ve onun bu konudaki görüşleri, genel olarak Allah'ın varlığına dair değerlendirmeleri ile birlikte kendi içinde tutarlı bir görünüm sergilemektedir.

### 1.3. Allah'ın Sıfatları

Allah'ın varlığı, birliği ile ilgili bu bölümde her biri başlı başına ayrı bir araştırma konusu olacak kadar geniş ve önemli konuları konumuza ışık tutacak ölçekte sınırlandırarak buraya kadar açıklamaya çalıştık. Sıfatlar konusu gibi derin bir araştırmaya muhtaç bu konuda da ilerleyen bölümlerde işleyeceğimiz kötülük sorununa öncül olması bakımından filozofumuzun meseleye bakışını yansıtmaya çalışacağız. Bu bakımdan İbn Rüşd'ün sıfatlar konusundaki görüşlerinin tamamını burada serdetmek mümkün olmayacaktır. Özellikle konumuz gereği zati sıfatları içerisinde yer alan ilim, irade, kudret, sıfatlarıyla; İbn Rüşd'ün Selbî sıfatlardan saydığı uyku, unutmama ve yanılma gibi özellikler konumuzu açıklarken hareket noktalarımız olacaktır.

Allah'ın "nasıl bir varlık" olduğu, sıfatlar vasıtasıyla bilinebilmektedir. Ancak Allah'ın kendisi hakkında Kur'an'da ve hadislerde belirttiği bu sıfatlar hususunda insanlar çeşitli fikirler ileri sürmüşler, hatta bu mesele, üzerinde tartışılan en önemli konulardan biri olmuştur. Denilebilir ki, sıfatlar meselesi, fırkaların ayrışmasına, çeşitli mezheplerin doğmasına katkı sağlamıştır. Bu konu üzerinde kelim âlimleri arasında derin tartışmalar yaşandığı gibi, kelamcılar ile filozoflar arasında da telifi oldukça güç olan fikir ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Hatta Mehmet Aydın'ın deyimiyle, "Tanrıya bir takım sıfatlar atfetme meselesinde din ile felsefe arasında hiçbir zaman görüş birliği olmamıştır. Din (kelamcılar) felsefenin, felsefe (filozoflar) de dinin bazı sıfatlarını kabul etmeye yanaşmamıştır."<sup>107</sup>

<sup>106</sup> İbn Rüşd, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, s. 159- 161.

<sup>107</sup> Aydın, **Din Felsefesi**, s. 111.

İbn Rüşd, sıfatları tasnif ederken hem ispatın hem de nefyin (*tenzih*) kullanılmasından yana bir tavır koymuş ve dinin de aynı yolu izlediğini göstermeye çalışmıştır.<sup>108</sup>

Daha önce Allah-âlem ilişkisi ele alınırken işaret edildiği gibi, son derece mükemmel bir işleyiş, tertip ve düzenin hâkim olduğu bir eserin bilgisizce ve tabii olarak meydana getirilemeyeceği düşüncesinden hareketle İbn Rüşd, Allah'ın mutlak anlamda ilim ve irade sahibi olmasını zorunlu görmektedir. Bilgi ve iradeye dayanan bir fiilin (yaratma) aynı zamanda kudreti de gerektireceği ortadadır. Dolayısıyla âlemin yaratılmış olduğunu ve onun bir yaratıcısının bulunduğunu kabul eden herkesin, onu yaratan Allah'ın bir takım sıfatlarının bulunacağını da zorunlu olarak kabul etmesi gerekir.<sup>109</sup>

İbn Rüşd'e göre hiçbir niteliği olmayan bir Tanrı kavramı kadar, kendisine atfedilen sıfatlar yüzünden zihinlerde ezeli-ebedî bir insan gibi tasavvur olunabilecek bir Tanrı anlayışı da (antropomorfizm) yanlıştır. O halde sıfatlar konusunda son derece ölçülü ve duyarlı olmak zorunluluğu vardır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de, Allah'ın bilinmesini (ma'rifetullah) sağlamak bakımından yetkinlik ifade eden ve insanların da sahip bulunduğu bir takım sıfatlardan söz edildiği ve bu konuda herhangi bir sınırlamaya gidilmediği görülür. Filozofumuz bu tarz ayetleri Allah'ın yetkin sıfatlarını insanın anlayışına yaklaştırma gayesine yönelik ifadeler olarak değerlendirmektedir.<sup>110</sup>

**1.3.1. İlim Sıfatı:** Allah'ın geçmiş ve gelecek, gizli ve aşikâr her şeyi bildiğini anlatan zâtî ve hakiki sıfatlardan birisidir. Bu sıfat, İbn Rüşd'e göre kadim bir sıfattır. Çünkü Allah Teâlâ'nın bu sıfatla belli bir zaman için muttasıf olması makul değildir.<sup>111</sup> “*Yaratan bilmez mi hiç? O latîf ve her şeyden haberdardır*”<sup>112</sup>mealindeki ayeti kerimenin de aynı şeye işaret ettiğini söyleyen filozof, bu durumu şöyle bir benzetmeyle açıklamaya çalışır. İnsan bir eve baktığı zaman, onun temelini duvar için, duvarının da çatı için yapılmış olduğunu kavrar. Buradan hareketle o, evin, yapı sanatı hakkında bilgi sahibi olan birisi tarafından icat edildiğini anlar.<sup>113</sup>

İbn Rüşd, insanın bilgisi ile Allah'ın ilmi arasındaki farkı belirterek, muhdes şeylere müteallik olması bakımından kadim ilme arız olan şüpheleri bertaraf etmeye çalışmaktadır.<sup>114</sup>

---

<sup>108</sup> Sarıoğlu, **a.g.e.**, s. 229.

<sup>109</sup> Sarıoğlu, **a.g.e.**, s. 230.

<sup>110</sup> Sarıoğlu, **a.g.e.**, s. 231.

<sup>111</sup> İbn Rüşd, **El-Keşf**, s. 170.

<sup>112</sup> Mülk Suresi, 67/14

<sup>113</sup> İbn Rüşd, **El-Keşf**, s. 170

<sup>114</sup> İbn Rüşd, **Damime**, s. 71. ( Fasl'ül-makâl'in içinde)

Ona göre, insanın madum (yokluk) hakkındaki bilgisi ile o şey var olduktan sonraki bilgisi farklıdır. Eğer farklı olmasaydı, insanın eşyanın var oluşu hakkında bilgi sahibi olmaması gerekirdi.<sup>115</sup> Allah'ın ilminin var oluştan önceki durumu ile var oluştan sonraki durumunun farklı olduğu iddia edilirse, o zaman ya kadim ilmin değişken olduğu iddia edilmiş olur, ya da yokluktan varlığa geçiş esnasında ilave bir bilginin oluştuğu iddia edilmiş olur ki, bu iddialar kadim ilim bakımından mümkün değildir. Allah'ın ilmi var oluştan önce de sonra da değişmez, aynıdır denildiğinde ise, mevcûd (varlık) ile madumun (yokluk) aynı şey olduğu iddia edilmiş olur.<sup>116</sup> Dolayısıyla bir şeyi var olmadan önce bilmek ile var olduktan sonra bilmenin aynı şey olduğunu tasavvur etmek oldukça zor görünmektedir.

Bununla birlikte acaba Allah'ın ilmi sonlu ve sonsuz bütün ma'lumâtı içerdiğine göre ilahi bilgi ma'lumâta bağlı olarak niceliksel olarak artar mı? İbn Rüşd'e göre O'nun ma'lumâtı tafsilatıyla bilmesi imkânsız değildir. Çünkü O'nun ilmi farklı bir bilgidir; insanın bilgisi gibi değildir. Eğer O, başkasını insanın bildiği gibi bilseydi, ma'lumâtın eseri olmuş olurdu. Hâlbuki O'nun ilmi, ma'lumâtın eseri değil, nedeni olmak durumundadır ve ma'lumâtı bütünüyle içine alır. Bu bakımdan da sonlu ve sonsuz olan her şey O'nun ilminde eşittir ve çoğalması mümkün değildir. Allah'ın sonlu ve sonsuzu içeren ilminin değişmeyen ve tek bir ilimden ibaret olduğunu insanın kavraması, malumatı bütünüyle kavrayamaması sebebiyle imkân dâhilinde değildir. Eğer insan malumatı bütünüyle kavramış olsaydı, o takdirde onun aklı Allah'ın aklı yerine geçerdi veya aynı olurdu ki, böyle bir şey imkânsızdır. İnsanın bir kimseyi bilmesi, fiil halindeki bir bilgi olduğu için, Allah'ın bilmesinin de küllî ilimden ziyade şahsî bilgiye benzediğini zanneder. İbn Rüşd, iki bilgi arasındaki bu temel farkı bilen kimsenin “*göklerde ve yerde zerre ağırlığınca bir şey, O'ndan gizli kalmaz*”<sup>117</sup> vb. ayetlerin anlamını da kavramış olacağını vurgular.<sup>118</sup>

İbn Rüşd, mevcut bazen bilfiil, bazen de bil-kuvve olarak var olduğu için, varlığın her iki nevi ile ilgili ilminin değişik olmasını zaruri görür. Çünkü mevcudun bil-kuvve var olma zamanı, bi'l-fiil var olma zamanı değildir, iki zaman farklıdır. Dinin açıkça bahsetmediği husus işte budur. Hatta din bunun aksini açıkça beyan etmiştir. O da Allah'ın muhdes varlıkları, gerçekleştiğinde bilmesidir. Nitekim, “*Hiçbir yaprak düşmez ki Allah onu bilmiş*

---

<sup>115</sup> İbn Rüşd, **Damime**, s. 73.

<sup>116</sup> İbn Rüşd, **Damime**, s. 72.

<sup>117</sup> Sebe Suresi, 34/3

<sup>118</sup> İbn Rüşd, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, s. 185- 187.

*olmasın, ne yerin karanlıklarındaki bir tane, ne yaş ne de kuru bir şey yoktur ki kitab-ı mübinde, yani onun ilminde bulunmuş olmasın”<sup>119</sup>buyrulmuştur.<sup>120</sup>*

İbn Rüşd’e göre Allah’ın ilmi ile ilgili olarak dinin vazettiği husus şu şekildedir: Allah bir şeyi, olmadan önce, o şey olacaktır diye bilir; olan bir şeyi, oldu diye bilir; yok olan bir şeyi de, yok olduğu vakitte, yok oldu diye bilir. Ona göre bu şekildeki bir anlayış, normal insanların, halkın genelinin (cumhur) sarılması gereken bir anlayıştır. Çünkü onların görünür âlemden bunun dışında bir anlam çıkarmaları mümkün değildir. İbn Rüşd, kelamcılarının “varlıkların değişmesiyle değişen ilmin muhdes olduğu, muhdes olan bir şeyin de Allah Teâlâ ile kâim olmasının mümkün olmadığı” şeklindeki prensiplerine karşı çıkararak, Allah’ın yaratılan varlıkların var olduğunu, yok olan varlıkların da yok olduğunu bildiğini, ancak bu bilginin muhdes veya kadim olarak ifade edilemeyeceğini iddia eder. O, “*Rabbin asla unutkan değildir*”<sup>121</sup> ayetinin de bu çerçevede değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder.<sup>122</sup>

Özet olarak Allah, her şeyin bilgisine ezeli ve kadim ilmiyle vakıftır. Her şey, O’nun ilminde bulunduğu şekliyle –iradeli varlıkların ve kısmi iradeye sahip diğer canlıların fiillerini zorunlu kılmayacak şekilde- meydana gelir. Ancak Allah’ın ilmi iradeli varlıkların fiillerinin sonucunda meydana gelen varlıkların vücuda gelişinin zorunlu bir nedeni olmadığı gibi onların fiillerinin de zorunlu bir nedeni değildir. Ama bu tamamen iradeli varlıkların fiillerinin sonuçlarıyla ilgili durumlarda geçerli olmalıdır. Elbette bu kainat Allah’ın ilminin bir sonucudur. Örneğin biz Allah’ın ilminin bir parçası olan Kur’an’da, tasvir edilen cennet ve cehennem varlığı için bunlar, Allah’ın ilminin zorunlu bir sonucu olarak vardır ya da zamanı geldiğinde var olacaktır derken; kıyamet ve ahirete dair sahnelerde geçen insanların o mutlu veya dehşet verici durumda olmalarını Allah’ın ilminin zorunlu bir sonucu olarak düşünmeyiz. Yani insanların o hallerde olmaları Kur’an’da önceden yazılı olmasının bir sonucu değil aksine insanların öyle olacağı bize göre önceden, Allah’a göre zamana bağlı olmaksızın bilindiği için Kur’an’da haber verilmiştir şeklinde düşünürüz.

İbn Rüşd, Gazali aksini iddia etmesine ve buna bağlı olarak, onları tekfir ile suçlamasına rağmen, Meşşâî filozofların Allah’ın Cüz’iyyât’ı bildiği görüşünde olduklarını nakleder. Filozoflara göre Allah, insan bilgisi cinsinden olmayan bir bilgi ile Cüz’iyyât’ı bilmektedir. Çünkü insanın Cüz’iyyât ile ilgili bilgisi, bilinenin neticesidir. İnsan, şahısları ve

---

<sup>119</sup> En’am Suresi, 6/59

<sup>120</sup> İbn Rüşd, **El-Keşf**, s. 171.

<sup>121</sup> Meryem Suresi, 19/64

<sup>122</sup> İbn Rüşd, **El-Keşf**, s. 171-172.



olayları duyularla, genel varlıkları (tümel) ise akıl ile idrak eder. İdrakin illeti ise, idrak edilen nesnenin kendisidir. Dolayısıyla malumun hadis olmasıyla insanın bilgisi de hadis olmakta, onun değişmesiyle de değişmektedir. Allah'ın varlık hakkındaki bilgisi ise bunun tersidir. Zira Allah'ın ilmi, var olan malumun sebebidir. Bu iki ilmi birbirine benzetmek, karşıt olan şeylerin zatlarının ve özelliklerinin aynı olduğunu iddia etmek olur ki, aslında bunların arasında isim ortaklığından başka bir durum söz konusu değildir.<sup>123</sup>

### 1.3.2. İrade ve Kudret Sıfatı

İbn Rüşd, iradeyi, failin bir fiili yapma isteği (şevk) anlamında kullanmaktadır. Ona göre, (söz konusu istek) fail fiili işlediği zaman, sona ermekte ve muradı gerçekleşmiş olmaktadır.<sup>124</sup> İbn Rüşd, irade ve kudret sıfatlarını Allah hakkında kullanmakta, O'nun sıfatları olarak zikretmekte ve isimlendirmektedir. O, birbirlerini tamamladıkları için her iki sıfatı da birlikte değerlendirmektedir. İbn Rüşd'e göre, Allah Teâlâ irade ve kudret sıfatlarıyla muttasıftır. Bu sıfatlar, ilim sıfatının gereği olan ve yaratma (ihtira') ile ilgili olan sıfatlardır. Çünkü her şeyi bilen bir failin bir şeyi yapması için, onu yapacak gücünün (kudret) olması ve irade sahibi olması gerekmektedir. İbn Rüşd, kelamcılarının dile getirdiği "Allah'ın sonradan olan şeyleri kadim bir iradeyle irade eder" sözlerini, halkın genelinin böyle bir sözü kolayca anlayamaması yönüyle ikna olmayacağı, ilim sahibi insanlar nazarında da makul olmaması sebebiyle eleştirir. Ona göre böyle bir durumda en doğru yaklaşımın, "biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman, söyleyeceğimiz söz, sadece ona "ol" dememizdir, o da hemen oluverir"<sup>125</sup> buyruğundan hareketle, "Allah bir şeyin olmasını, o şey gerçekleşeceği zaman irade eder, gerçekleşme vaktinin dışında irade etmez" şeklinde olması gerektiğini düşünmektedir.<sup>126</sup>

İbn Rüşd'e göre, Allah Teala'nın kudret sıfatının, sınırlı ve sonlu zamanlarda geçerli olması söz konusu değildir. Yani Allah'ın belli bir vakit kudret sahibi, başka bir vakitte ise kudretinin olmadığını düşünmek mümkün değildir. Allah kadim bir varlık olarak her daim güç ve kudret sahibi, ezelden itibaren fiil işlemeye kâdir bir varlıktır.

İbn Rüşd, Gazali'nin "filozoflara göre Allah irade sahibi değildir, hatta Allah'ın hiçbir sıfatı yoktur" sözüne karşı çıkararak, filozofların mutlak anlamda Allah'ı irade sahibi olmamakla değil, O'nun insan iradesine benzer bir irade ile irade eden olmadığını söylediklerini aktarmaktadır. "Yüce Allah insan iradesine benzemeyen bir irade ile irade

<sup>123</sup> İbn Rüşd, *Fasl'ül-makâl*, s. 38-39.

<sup>124</sup> İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 7.

<sup>125</sup> Nahl Suresi, 16/40

<sup>126</sup> İbn Rüşd, *El-Keşf*, s. 172.

eder” diyen kimse ile “Allah, insan bilgisine benzemeyen bir bilgi ile bilir” diyen kimse arasında hiçbir fark yoktur. Dolayısıyla İbn Rüşd’e göre O’nun bilgisinin nasıl olduğu kavranamadığı gibi, iradesinin de nasıl olduğu da kavranamaz.

İbn Rüşd, Gazali’nin irade tarifini kabul etmez. Çünkü ona göre, ezeli irade ile hadîs irade ancak, ismen iştirak ederler. İbn Rüşd’e göre, Allah’ın iradesini iki benzeri birbirinden ayıran şey olarak ortaya koymak yanlıştır. Çünkü ortada varlıkla yokluk olarak benzerler değil, zıtlar vardır.<sup>127</sup> Eğer Allah’ın iradeli olduğu söylenirse, bundan, ancak O’nun yarattığı şeyin O’nun dikkatinden kaçmadığı; buna zorlanmadığı, aksine O’nun yetkinliğinin bütün nesnelere, kendisinin yaratmasından ileri geldiğini bildiği anlaşılır. Çünkü ona göre âlim olan fâilden bir şeyin meydana gelmesi için, o fâilin o şeyi irade etmiş olması şarttır. Aynı şekilde kâdir olması (kudret) da şartlardan bir diğeridir.<sup>128</sup>

İbn Rüşd ‘e göre fiil, Allah’tan iradede daha üstün bir sebep sayesinde çıkar ve bu sebebi de yalnızca Allah bilir. O’nun iradeli olduğunun kanıtı, birbirine zıt iki şeyi bilmesidir. Eğer O, yalnız bilgili olması dolayısıyla fail olsaydı, iki zıt işi birlikte yapardı ki böyle bir şey imkânsızdır. O halde, O’nun iki zıddan birini seçmek suretiyle yapması gerekir.<sup>129</sup> Bununla birlikte irade, ilimden ayrılmaz. Bunun için Allah’ın fiili devamlı olarak en uygun olanla alakalı olan hikmetli bir fiildir ve Allah şeylerin en erdemlisini yaratır. Allah imkânsız olanı yapmaz, karşıtları ve zıdları idrak eder ve ilmiyle en faziletli, en uygun olanı seçer.<sup>130</sup>

### 1.3.3. Uyku, Unutma ve Yanılma

İbn Rüşd, Allah Teâlâ’nın noksan sıfatlardan tenzihi ile ilgili olarak, dinin bu konuda ortaya koyduğu hususların sınırı ve niçin böyle bir sınırla insanları sınırlandırdığının bilinmesi gerektiğini düşünmektedir. O, Allah Teâlâ’nın noksan sıfatlardan tenzih edilmesi hususunda, Kur’an’da pek çok ayetin mevcut olduğunu, bu ayetlerin içinde en açık ve mükemmel olan ayetin “*Onun gibi hiçbir şey yoktur. O, işitendir, görendir.*”<sup>131</sup> Ayeti ile “*yaratan, yaratmayan gibi midir? Hiç düşünmüyor musunuz?*”<sup>132</sup> ayetinin olduğunu belirtir. O’na göre ilk ayetin burhanı ise ikinci ayettir. Herkes çok iyi bilmektedir ki, yaratan varlık, yaratılan

<sup>127</sup> Tuncay Akgün, “Gazali ve İbn Rüşd’e Göre Yaratma”, AÜİF Doktora Tezi, Ankara 2011, s. 239.

<sup>128</sup> Akgün, a.g.e., s. 239., İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 165’den alıntı.

<sup>129</sup> Hüseyin Hatipoğlu, a.g.e., s. 190., İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 533’den alıntı.

<sup>130</sup> Hatipoğlu, a.g.e., s. 191.

<sup>131</sup> Şûra Suresi, 42/1

<sup>132</sup> Nahl Suresi, 16/17

varlığın sıfatına hâiz olamayacağı gibi, onun sıfatına benzeyen bir sığata da sahip değildir. Aksi takdirde, yaratan varlık yaratılan varlık gibi olur.<sup>133</sup>

Edilgenliğin ve eksikliğin bir sonucu olarak canlılara özgü uyku halinin Allah'a isnadının imkânsız olduğu apaçıktır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de "*O'na ne uyku gelir ne de uyuklama...*"<sup>134</sup> buyrulmaktadır.<sup>135</sup>

Unutma ve yanılma sıfatlarının da ezililik ve ulûhiyetle bağdaşmayacağını herkes bilir ve kabul eder. Bu yüzden de bu iki sıfat Kur'an-ı Kerim'de açıkça Allah'tan nefyedilmiş ve şöyle ifade edilmiştir: "*...Rabbim ne yanılır, ne de unuttur...*"<sup>136</sup>

İbn Rüşd'e göre işte bu eksik sıfatların Allah Teâlâ'da mevcut olmadığı kesin bilgi (el-ilm ez-zarûri) derecesinde bilinen bir hususiyettir. Noksan sıfatların Allah Teâlâ'da bulunmadığının delili ise, bir aksaklık (ihtilâl) ve bozulma (fesad) olmadan varlıkların nizamının sağlandığının aşikar olmasıdır. Eğer yaratıcıya gaflet, hata, unutma ve dikkatsizlik (sehv) türünden sıfatlar âriz olsaydı, âlemde var olan düzen bozulurdu. "*Allah, yerlerinden oynamasınlar diye gökleri ve yeri tutmaktadır. Şayet yerlerinden oynarlarsa, Allah'tan başka hiç kimse onları tutamaz...*"<sup>137</sup> vb. ayetler bu duruma işaret etmektedir. Ancak bir de, zaruri bilgilerden uzak, bir kısım insanların anlayamayacağı sıfatlar vardır ki, bunları, insanların pek çoğunun bilemeyeceği vurgulanmıştır. Nitekim Allah Teâla, pek çok ayette, insanların çoğunun bazı hususları bilemeyeceğine dikkat çekmiştir.<sup>138</sup>

İbn Rüşd'ün din felsefesi kapsamında konumuzla ilgili yaklaşımlarını böylece ortaya koyduktan sonra, şimdi de genel hatlarıyla kötülük kavramı ve bir problem olarak kötülük ve teodise konuları ile İbn Rüşd'ün bu konuya yaklaşımını tartışacağız.

---

<sup>133</sup> İbn Rüşd, **El-Keşf**, s. 180.

<sup>134</sup> Bakara Suresi, 2/255

<sup>135</sup> İbn Rüşd, **El-Keşf**, s. 180.

<sup>136</sup> Tâhâ Suresi 20/50, İbn Rüşd, **El-Keşf**, s. 180-181.

<sup>137</sup> Fâtır Suresi, 35/41

<sup>138</sup> İbn Rüşd, **El-Keşf**, s. 181.

## II. BÖLÜM

### 1. KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE TEODİSE

Bu bölümde kötülük kavramına, bir problem olarak kötülüğe temas edeceğiz, bunun yanı sıra teizmin Tanrı inancına karşı yöneltilen kötülük problemine dayalı kanıtlar karşısında en geniş anlamıyla teistlerin verdikleri cevapları ve kötülüğün nedenine dair teistik açıklamaları tartışacağız. Bu bağlamda kötülük olgusunu kabul edip bununla mutlak kudret ve iyilik sahibi bir Tanrı fikrinin örtüşemeyeceğini savunan ateist felsefî görüşün iddialarını ortaya koyacak, önermelerini değerlendirecek ve tutarlılıkları/tutarsızlıkları üzerinde duracağız. Ayrıca kötülük problemini bir olgu olarak kabul etmekle birlikte, kötülüğün Tanrı fikriyle uyuşmasının mümkün olduğunu ve çoğu kez ateist düşünceye reddiye mahiyeti taşıyan, mutlak kudret ve merhamet sahibi bir Tanrı düşüncesiyle âlemdeki kötülüğün örtüşeceğini iddia eden teistik teodise anlayışı üzerine duracağız.

#### 1.1. Kötülüğün Tanımı ve Batı Düşüncesinde Kötülük Kavramı

İnsan, hayatı boyunca birçok defa umduğu gibi gitmeyen, hoş olmayan, acı ve hüzün veren ve kendini derinden etkileyen, kötülük olarak isimlendirdiği birçok olayla karşılaşır. Bizzat kendisi yaşamamış olsa bile iletişimin çok yaygın olduğu günümüz dünyasında birçok “kötülük” haberiyle karşılaşabilir.

Tek tek bireylerin yaşamına giren acı hatıralar bir yana, büyük kitleler halinde insanoğlunun karşılaştığı deyim yerindeyse acı ve kederler tarihi edebiyatının kimi örnekleri, çoğu insanın öğrendiği ve hafızasında tuttuğu ilk tarihsel bilgiler arasında yer aldığı gibi, bugünün yazılı ve sözlü iletişim araçları için de en güncel ve çarpıcı haber kaynaklarını oluşturmaktadır.<sup>139</sup> İnsanlar başlarına gelen veya çeşitli şekillerde haberdar oldukları bu kötü olayları zihinsel sorgulamaya tabi tutmakta; mantıklı bir açıklama getirme gayreti içine girmektedirler. Bu kötülük olgusu hemen her çağda sadece filozofları ve ilahiyatçıları uğraştırmakla kalmamış, aynı zamanda varlıkların tabiatı, dünyanın ve insanın nereden geldiği ve neye göre belirlendiği üzerine kafa yoran herkesi de meşgul etmiştir.<sup>140</sup>

Yaşanılan çeşitli acılar olsun, onlara sebep olan depremler, seller gibi doğal afetler veya şiddet, zulüm gibi insan kaynaklı kötülükler olsun, hemen hemen her insana az ya da çok dokunduğu gibi, onları ister istemez bir takım duygu ve düşüncelere de sevk etmektedir. Bir

<sup>139</sup> Cafer Sadık Yaran, **Kötülük ve Theodise**, Vadi Yay., Ankara 1997, s. 8.

<sup>140</sup> Charles Werner, **Kötülük Problemi**, çev. Sedat Umran, Kaknüs Yay., İstanbul 2000, s. 7.

acı ve kederle karşılaştığında, bu olay birçok farklı yönden ‘acaba neden’ diye sorgulanabilmektedir.

Yaşanılan veya karşılaşılan sıkıntılar, inanan insanların bile aklına, zaman zaman ‘acaba Rabbim bu dayanılmaz belaya beni neden duçar etti?’, ya da, ‘ Allah sevgili kullarına karşı işlenen bu zulme acaba neden dur demiyor?’ gibi sorular getirebilmektedir. Böyle bir içsel soru, Bir Müslüman için olduğu kadar, teistik bir Tanrı inancına sahip olan öteki dinlerin mensupları için de söz konusu olabilir.<sup>141</sup>

Kötülük sorunu ateizmin tarih boyunca en etkili saldırı araçlarından ve kendini savunma mekanizmalarından olmuştur. Ateistler için kötülük problemi bazen teistlerin içinden çıkamayacaklarını varsaydıkları bir saldırı silahı bazen de neden ateist olduklarının kısmen entelektüel kısmen de duygusal yönleri olan bir savunma cevabıdır.<sup>142</sup>

Tanım olarak amaca uygun olmayan, kusurlu yetersiz olan, korku ve endişe verici olan bunun yanı sıra ahlaki bakımdan iyinin karşısında yer alıp, yanlış ya da kabul edilemez şey olarak <sup>143</sup> ifade edilen kötülük kavramı, Arapça’da *sû* ve *şer* kavramlarıyla ifade edilmektedir. Etimolojik olarak şerare masdarından gelen *şerr*, *sû* kelimesinden daha kapsamlıdır. Kısaca lugatte şerr, kötülük, kötü kişinin fiili anlamına gelir. Bu anlamıyla o, tamamen iyinin (hayr) zıddıdır ve tanımları da bu zıddiyetten hareket edilerek yapılmıştır.<sup>144</sup>

Türkçe’de kötülük kavramına daha çok moral veya ahlaki kötülük anlamı yüklenmekte; hastalıklar ve doğal afetler gibi Batılıların fiziksel veya doğasal (natural) kötülük olarak nitelendirdikleri olgular pek kötülük kavramının ilk anda akla gelen şümulü içinde sayılmamakta, bunlar daha çok bela ve musibet kavramlarıyla ifade edilmektedir.<sup>145</sup>

Kötülüğü, iyiliğin karşıtı olarak yorumlamayı uygun bulan Sokrat, evrendeki varlıkları üç kategoride değerlendirmiştir. Ona göre âlemdeki her şey ya iyi, ya kötü ya da ne iyi ne kötüdür. İlim, hikmet, sağlık gibi şeyler iyi; bunların zıtları ise kötüdür.<sup>146</sup> Sokrat’a göre bütün insanlar iyiyi ister ancak bazı insanlar neyin iyi neyin kötü olduğunu ayırt edemediklerinden

---

<sup>141</sup> Yaran, **a.g.e.**, s. 9.

<sup>142</sup> Cafer Sadık Yaran, **Din Felsefesine Giriş**, Dem Yay., İstanbul 2012, s. 129.

<sup>143</sup> Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, Say Yay., İstanbul 2012, s. 269-270

<sup>144</sup> Metin Özdemir, **İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi**, Furkan Kitaplığı, İstanbul 2001, s.17.

<sup>145</sup> Yaran, **Kötülük ve Theodise**, s. 24.

<sup>146</sup> Alfred Weber, **Felsefe Tarihi**, çev. H. Vehbi Eralp , Sosyal yay. İstanbul 1998, s. 44. ; Ayrıca bkz. Özdemir, **a.g.e.**, s.18.

kötülüğe düşerler.<sup>147</sup> Spinoza da (ö. 1677) iyiliği ve kötülüğü; “ahlaki bakımdan iyi, zekâyı geliştiren şeydir; onu bulandıran ve azaltan şey ise kötüdür”<sup>148</sup> şeklinde tanımlar.

Platon’a göre, Tanrı âlemi yaratmamıştır. Âlem zaten vardı. Tanrı “Demiurgus” düzensiz âlemi bir düzene sokmuş, mevcut madde üzerinde ilâhî sanatkârlığını göstermiştir. Her şeyin gerektiği gibi iyi, mükemmel olmasını, kusurlu olmamasını temin etmeye çalışmıştır. Buna göre, Platon, Tanrı’nın karşısına “Madde”yi koymuştur. Bu, bir nev’i düalizmdir.<sup>149</sup> O kötülüğü tamamen Tanrı’dan uzak görmekte ve maddenin bizzat öz yapısına bağlamaktadır. Bu yeni oluşan gelenekte, “her şeyin en mükemmel şekilde akledilmesi, tek başına en tam gerçekliktir ve bütün gerçekliğin nihaî kaynağıdır. Buna kıyasla madde, aynı zamanda en yüksek akıl karşısında bir direnç gösterir. İşte evrendeki eksikliğin, hatanın ve kötülüğün kaynağı budur.”<sup>150</sup>

Heraklitus iyi ile kötünün karşılıklı olarak birbirlerini şart koşup bir birliklilik oluşturduklarını belirterek iyi ve kötü birdir demiştir. “Eğer biz bazı şeyleri kötü diye reddedip bunu yaparken iyi olanın farkında olmazsak kendimizi aldatmış oluruz. Oysa kötü şeyler iyiyi gerçekleştiren ön şartlardır. İnsanların bazı şeyleri haklı, bazı şeyleri haksız olarak tanımlaması Tanrı için geçerli değildir. Tanrı için her şey güzel, iyi ve haklıdır.”<sup>151</sup>

Hıristiyan geleneğinin önemli temsilcilerinden olan Augustine’e göre kötülük, iyiliğin yokluğundan başka bir şey değildir. Mesela canlı bedenlerdeki hastalık ve yaralar sadece sağlığın yokluğudur. Bu tür kötü, bir töz değildir, sadece iyi bir töz olan bedenin eksikliğidir.<sup>152</sup>

Augustine’e (ö. 430) çok şey borçlu olan Leibniz (ö. 1716), belki de kötülük problemi üzerinde en ciddi duran filozoftur. Leibniz yetkinliği Tanrı’ya, eksikliği ise sonlu varlıklara bağlar ve dünyanın var olması mümkün olan en iyi dünya olduğunu söyler. Ona göre de kötülük yaratılanın sınırlanmasından kaynaklandığından, kötülüğün müspet bir realitesi yoktur, tersine basit olarak bir yoksamadan ibarettir. Kötülüğün iyiliğe olan ilintisi, zifiri karanlığın ışığa ilintisi gibidir.<sup>153</sup>

<sup>147</sup> Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993, s. 50.

<sup>148</sup> Gökberk, **a.g.e.**, s.305, Ayrıca bkz. Özdemir, **a.g.e.**, s.18.

<sup>149</sup> Lütfullah Cebeci, **Kur’an’da Şer Problemi**, Doktora Tezi, AÜİF., Erzurum 1985, s. 12.

<sup>150</sup> Özdemir, **a.g.e.**, s.22

<sup>151</sup> Werner, **a.g.e.**, s. 13.

<sup>152</sup> Werner, **a.g.e.**, s. 15.

<sup>153</sup> İlhan Arık, **John Hick’te Kötülük Problemi**, Yüksek Lisans Tezi, DEÜ İlahiyat Fak., İzmir 2007, s. 9.; Ayrıca bkz. Werner, **a.g.e.**, s. 31.

Batı düşüncesinde Leibniz'e gelinceye kadar sadece insani ya da felsefi bir sorun olarak genel tarzda tartışılan bu konu, ondan sonra teodise başlığı altında özel bir forma sokulmuştur. Her ne kadar metod ve üslup açısından olmasa da amaç bakımından İslam düşüncesinde İlahi fiiller başlığı altında yapılan tartışmalarla büyük benzerlikler gösterir. Ayrıca Allah'ın mümkün dünyaların en iyisini yarattığı iddiası üzerindeki ısrarlı yaklaşımda, Gazali ile Leibniz arasındaki benzerlik de dikkat çekmektedir.<sup>154</sup>

Aydınlanma düşüncesinin en önde gelen filozoflarından biri olan Immanuel Kant'a göre (ö. 1804) kötülük teolojik değil, ahlaki bir problemdir. O kötülüğü, insan özgürlüğünün müspet kullanımı açısından yorumlamakta, iyi ve kötünün insan hayatında tercihe aday olgular olarak karşımıza çıktığını söylemekte, dolayısıyla insan özgürlüğü için kötülüğün gerçek bir ihtimal olması gerektiği tespitini yapmaktadır. Kant'a göre kötülüğün kaynağı insan iradesidir. Eğer insan hürriyetinden kaynaklanan iyiliğe ve kötülüğe meyyal olma insandan alınıp götürülürse, insan hayvan derecesine indirilir.<sup>155</sup> Nitekim bu anlamda o, hem tabîi hem de metafiziksel kötülüğü ahlaki kötülükle izah etmeye çalışmaktadır.<sup>156</sup>

Spinoza'ya baktığımızda, ona göre var olan her şey, her şeye gücü yeten Tanrı tarafından meydana getirilmektedir. Tanrı, aynı zamanda en yetkin varlıktır. Yani, temelde her şey kendi tabiatı gereği yetkindir, ama kişilerin durumlarına göre birisi için iyi gözükene aynı şey, diğer kimse için kötü gözükabilir. Dolayısıyla, Tanrı'nın yarattığı her şey tabiatı itibarıyla iyidir, ancak kişilerin duyularına göre, bu iyi veya kötü diye nitelendirilmektedir.<sup>157</sup>

Batı düşünce dünyasının önemli isimlerinden John Hick'e (ö. 2012) göre kötülük derken şu dört husus kastedilmektedir:

- a- Ahlakî kötülük (moral evils). Günah gibi çoğunlukla nedeni insan olan kötülükler.
- b- Fiziksel acılar ve günah ya da başka bir nedenle duyulan keder yani ıstırap ve üzüntü.
- c- Fizikî kötülük. Hastalık, hortum, deprem vs.

---

<sup>154</sup> Özdemir, a.g.e., s.25.

<sup>155</sup> Adnan Aslan, **Kötülük Problemi: Spekülatif-Teorik Yaklaşım Karşı Dini-Pratik Yaklaşım**, İslami Araştırmalar Dergisi, sayı. 19, 2008, s. 93.

<sup>156</sup> M. Kazım Arıcan, **Kant'ın Kötülük Anlayışı ve Teodise Eleştirisi**, CÜİF Dergisi, X/2 2006, s. 220.

<sup>157</sup> M. Kazım Arıcan, **Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı**, İz yay. İstanbul 2004, s.146.

d- Metafiziksel kötülükler. Sonluluk, varlığının kendi elinde olmaması. Yani mümkün bir varlık (contingent) olmak ve âlemde görülen mükemmelsizlikler.

Kısacası bu dört maddede belirtilen hususlar, insan tarafından kötülük olarak algılanmakta ve Tanrı'nın yetkin sıfatlarıyla O'nun eseri olan bu âlemdeki kötülükleri te'lif etmek çözümlenmesi gereken bir sorun olarak karşımızda durmaktadır.<sup>158</sup>

Kötülük, din felsefesi literatüründe iki farklı isim altında ele alınır: Ahlakî (moral) ve doğal (natural, physical) kötülükler. Ahlaki kötülük daha çok insanın özgür bir varlık olarak ortaya koyduğu eylemlerle ve onların sonuçlarıyla ilgili olan savaşlar, zulümler, tecavüzler, katiller, intiharlar vb. insan kaynaklı kötü durumlar için kullanıldığı halde, doğal kötülükler ise insandan bağımsız olarak gerçekleşen depremler, seller, yangınlar, tsunamiler, kuraklıklar gibi kötülükler işaret eder. Bu iki kötülük türü ayırımının ortası diyebileceğimiz kötülük türlerinden bahsedilebilir. Fakat onlar daha çok bu iki türden biriyle yakınlığına göre kategorize olmuştur.

Kötülüğün çeşitleri ve isimlendirilmesiyle ilgili tanımlamalar düşünürlerin kötülük anlayışına göre de bazen değişebiliyor; bazı filozoflar doğal (natural) değil “fiziksel (physical) kötülük” terimini tercih ederler. Bu terimi tercih edenlerden biri olan Griffin'e göre, bu sadece iki eş anlamlı kelimedenden birinin edebi zevke dayalı bir tercihi değildir; bir anlayış farkını gösterir. Griffin'e göre, kendisi de dahil başka yazarlar bu terimleri niyetlenilmiş kötülük ile maruz kalınmış kötülüğü ayırt etmek için kullanırlar. Buna uygun olarak, ‘moral kötülük’ yalnızca kötü niyetin kendisi için kullanılır, onun kötü sonuçları için değil; ‘doğal kötülük’ ise acı çekmeye (suffering) neden olan failin türüne bakmaksızın tüm acı çekme biçimlerine işarette kullanılır.<sup>159</sup>

Söz konusu bu iki tür kötülükten hangisinin zaman itibariyle daha önce ortaya çıktığı da, Ortaçağda birçok Hıristiyan düşünürü uğraştıran bir konu olmuştur. İnsanın doğuştan günahkar olduğu ve ilk günahın Âdem tarafından işlendiğini söyleyen bazı teologlar ahlaki kötülüğe öncelik vermişlerdir. Hatta onlara göre doğal kötülük, ahlaki kötülük içine düşen insana Tanrının verdiği bir cezadır. Fakat bu görüşü savunmak kolay değildir. Çünkü insan

<sup>158</sup> Şaban Haklı, **Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler**, Gazi Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, 2002/2, s. 196.

<sup>159</sup> Yaran, **Kötülük ve Theodise**, s. 25-26.



yaratılmadan önce de dünya vardı ve bugün şahit olduğumuz doğal kötülöklere o zamanda da rastlanıyordu.<sup>160</sup>

Daha sonra detaylı bir şekilde değinilecek ama kötölük konusunu bütüncül bir şekilde anlayabilmemiz için kısaca İslam düşünce geleneğinde kötölük kavramına nasıl bakıldığına da değinmek faydalı olacaktır.

## 1.2. İslam Düşüncesinde Kötölük Kavramı

İslami düşüncede âlemde şerrin varlığı inkâr olunamaz bir gerçekliktir. Yalnız şerrin açıklanması konusunda Müslüman düşünürlerce farklı yaklaşımlar mevcuttur. Bir kısım düşünürler, şerre hayrın yokluğu demişler, bir kısım ise şerrin Allah'a isnat edilemeyeceğini söylemişlerdir. Ehli Sünnet âlimleri ise, her şeyin yaratıcısı Allah olduğundan şerrin yaratıcısının da O olduğunu, bu yaratmanın kendisine eksiklik getirmediğini, bilakis O'nun tam kudret sahibi olduğunu ve bu sayede insanın haddini bilerek Rabbine sığınacağını kabul etmişlerdir. Onların kötölük probleminde yaklaşımında istidlal yönünden daha çok, teslimiyetçi yönün galip geldiği söylenebilir.<sup>161</sup>

İhvân-ı Safa'nın kötölüklerle ilgili temel görüşü, evrende asıl olanın hayır olduğu, kötölüğün geçici ve arızî oluşuyla ilgilidir. Arızî olarak mevcut olan bu kötölükler ise daha büyük iyiliği tamamlamak amacıyla vardılar. Yoksa Tanrı kasıtlı olarak sırf kötölük olsun diye, kötölüğü yaratmaz. Bu anlamda da kötölüğün aslı yoktur.<sup>162</sup>

İslam felsefesinin en ileri gelenlerinden biri olan Farabi'ye göre kötölük iki temel ilke içerisinde yorumlanabilir.

a- Kötölük hayrın eksikliği, aynı zamanda gerçeği bakımından hayır varlığın kemali demektir. Ancak, buradaki eksiklik de mutlak anlamda şer olmayıp, hayra nisbetle bir eksikliktir.

b- Kötölük arızîdir ve görecelidir. Ayrıca onun külli varlıkların nizamında bir yeri hatta gerekliliği vardır. Buna göre az şerden dolayı çok iyilik terk olunmaz.

<sup>160</sup> Rafiz Manafov, **John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise**, İz Yay, İstanbul 2002, s.38.

<sup>161</sup> Rafiz Manafov, **Meşşai Felsefe ve Kelam düşüncesinde 'Adl-i İlahi' Meselesi**, SÜİF. Dergisi sayı 28, s. 106.

<sup>162</sup> Manafov, **a.g.m.** , s.106.

Hayır ve nizam bu kainatta bizzat kastedilen şeydir, şer ise varlıkları zaruri olan bir takım şeylerle ilgili olup, o şeyler hayır ve insanların onlara uyması zaruri olduğu için, dolayısı ile kastedilmiştir.<sup>163</sup>

İbn Sina ise âlemde üç çeşit kötülükten bahseder:

- a- Ahlaken yasaklanan ahlaki kötülükler.
- b- Herhangi bir sebeple duyulan elem ve keder gibi fiziksel kötülükler.
- c- Eşyada kemâlin yokluğu anlamında olan metafiziksel kötülükler.<sup>164</sup>

Hem ahlakî hem de fiziksel kötülükler, başkasına etkilerine göre kötü sayılırlar. Dolayısıyla kötülüğün neliği de, İbn Sina'ya göre kişinin durumuna bağlı olarak farklılık arz etmektedir. Elem de sevinç gibi zihni bir durumdur.<sup>165</sup>

Gazali'ye göre kötülükler genellikle maskeli iyiliklerdir. İçinde iyilik bulunmayan hiçbir kötülük yoktur. Öyle ki, kötülük ortadan kaldırılsaydı, onda bulunan iyilik bir hiç olurdu. Gazali'ye göre Allah kötülüğü kesinlikle özünden dolayı istemez, yalnızca onun içerdiği iyilikten dolayı ister. Allah iyiliği, özü gereği, kötülüğü de sadece arızî olarak diler. Bu bakımdan kötülüğün olmasında ilahi rahmete aykırı olan hiçbir durum yoktur.<sup>166</sup>

Konumuz gereği İbn Rüşd'ün görüşlerine diğer bölümlerde detaylı olarak yer verileceği için burada sadece kötülük meselesine ait görüşlerine kısaca değineceğiz. İbn Rüşd'ün kötülük meselesine yaklaşımı, kendisinden önceki filozofların açıklamalarından farklı değildir. Ona göre de şerler insanı hayra yaklaştırdığına göre, onlar da dolaylı olarak hayırdırlar. Tanrı şerri de hayır için, yani şerde bulunan hayır için yaratmıştır.

Diğer taraftan da, İbn Rüşd şerlerin hikmetini anlamakta da, insanın zorluk çekeceğinin farkında olduğu için, beşeri adaletle ilahi adaleti birbirinden ayırma ihtiyacı hisseder. Şöyle ki ona göre insanın adaleti istemesi, ona herhangi bir hayır dokunsun diye ya da âdil olandan (Tanrı'dan) kendisine bir hayır çıkarsın diyedir. Fakat ilahi adalet ise, O'nun zatındaki kemâlin gereğidir der.<sup>167</sup>

---

<sup>163</sup> Necip Taylan, **İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri**, M. Ü. İ. F. Yay., İst 1997, s. 136-137.

<sup>164</sup> Manafov, **a.g.m.**, s.109.

<sup>165</sup> Manafov, **a.g.m.**, s.109, ; Ayrıca bkz. Muhammed M. Şerif, **Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri**, İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 134.

<sup>166</sup> Eric Lee Ormsby, **İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise)**, ( Çev.: Metin Özdemir ), Kitabiyat Yay., Ank. 2001, s.249-251.

<sup>167</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 250. ; Ayrıca bkz. Manafov, **a.g.m.**, s. 112.

Ona göre, Allah'ın şerri yaratması Onun adaletinin eseri olarak görülmelidir. Meseleyi Kur'an açısından değerlendiren filozof, kötülük örneği olarak, Kur'an'da insanın dalaleti ve hidayeti ile ilgili ayetlerden örnekler vererek, onların zahiri manaya göre anlaşılmasını öngörür.<sup>168</sup>

Kötülük meselesini daha iyi anlayabilmek adına kötülüğün sınıflandırmasına geçebiliriz. Kötülük genellikle iki başlık altında ele alınmakla birlikte daha geniş perspektiften bakıldığında üç başlık altında ele alınmaktadır: Metafiziksel Kötülük, Ahlakî Kötülük ve Fiziksel Kötülük.<sup>169</sup>

### **1.3. Kötülük Türleri**

#### **1.3.1. Metafizik Kötülük**

Tarihsel olarak bakıldığında daha önceleri felsefi literatürde genişçe yer almasına rağmen “metafizik kötülük” ifadesinin ilk kez Leibniz tarafından kullanıldığı görülür.<sup>170</sup> Bu tür kötülüğün anlamı, bir şeyin formunun tamlıktan yoksun olması, yani varlığı itibariyle eşyanın yetkinliğinin eksik olmasıdır. Leibniz'e göre eşyadaki bu metafizikî eksiklik, pozitif bir şey olmayıp yetkinliğin eksikliğidir.<sup>171</sup>

Yaratılan canlı varlıklar, sonlu ve sınırlı türdendir. Bu sebepten yaratılana, yaratıcının yetkinliğini izafe etmek anlamsızdır. Zaten özleri nedeniyle, yaratılan canlı varlıklar sınırlılıklarla maluldürler.<sup>172</sup>

Leibniz için yetkin olmayış dünya kavramında zorunlu olarak bulunan bir ögedir. İçinde sonlu varlıkların bulunamayacağı bir dünya düşünülemez. Öyle ise Tanrı bir dünya yaratacak idiyse, bunun sonlu varlıklardan oluşması bir zorunluluktur. İşte sonlu varlıkların eksik oluşları, yetkin olmayışları, metafizik kötülüktür.<sup>173</sup>

Leibniz'e göre dünya okyanus gibi tek parçadan yapılmıştır. Her şey her şeyle bağlantılıdır ve her şey her şeye tabidir. Eğer ortaya çıkan en cüz'i kötülük mevcut olmasaydı. Dünya bütüne bakıldığında Tanrı tarafından en iyisi olarak hesaplanan o dünya olmazdı.<sup>174</sup>

---

<sup>168</sup> İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 251.

<sup>169</sup> Yaran, **a.g.e.**, s. 26.

<sup>170</sup> Manafov, **a.g.e.**, s. 43.

<sup>171</sup> Özdemir, **a.g.e.**, s.19.

<sup>172</sup> Werner, **a.g.e.**, s. 114.

<sup>173</sup> Yaran, **a.g.e.**, s. 27.

<sup>174</sup> Werner, **a.g.e.**, s. 32.

Bu kötülüğe ilişkin tek bir somut dünyevi örnek vermek elbette mümkün değildir. Zira bu tür kötülük, asıl kötülük çeşitleri olarak yaygın bir biçimde kabul edilen diğer iki türden, sadece derece veya tür olarak değil, ilke ve cins olarak da kökten ayrılmaktadır<sup>175</sup>

Metafizik kötülükleri doğal (tabii) kötülükler sınıflamasında ele alan filozoflar da mevcuttur. Örneğin Özdemir, Nelson Pike'den yaptığı alıntıda “Çöller ve buzullarla kaplı bölgeler; tehlikeli av hayvanları; akrepler ve yılanlar gibi yaratıklar; sinek pire ve diğer zararlı böcekler sürüsü; bağırsak kurtları ve solucanları vb. hastalık yapan canlılar; diğer taraftan yangınlar, sel baskınları, dev dalgalar, volkanlar, kuraklık kıtlık gibi insanların peşini bırakmayan ve onlara sınırsız acı çektiren felaketler; cüzam, kanser ve çocuk felci gibi onlara acı çektirip zarar veren ürkütücü hastalıklar metafizik ve doğal kötülük listesinde sayılırlar” demektedir.<sup>176</sup>

### 1.3.2. Fiziksel (Doğal, Tabii) Kötülük

Hick'in tanımına göre, doğal kötülük, hastalık yapan bakteriler, depremler, fırtınalar, kuraklıklar, kasırgalar, ve benzeri durumlarda, insan eylemlerinden bağımsız olarak meydana gelen kötülüklerdir.<sup>177</sup> Richard Swinburne de Hick'e benzer bir şekilde, kötülüğü failin durumuna göre ahlaki ve doğal olarak ikiye ayırdıktan sonra doğal kötülüğü şöyle tanımlar:

*“Doğal kötülükten anladığım, insanlar tarafından bile bile meydana getirilmeyen ve insanların kendi ihmallerinin bir sonucu olarak meydana gelmesine izin verilmeyen bütün kötülüklerdir. Doğal kötülük, insanlar kadar hayvanlara da ait olan, hem fiziksel hem de zihinsel acıyı içerir; hastalıkların, doğal âfetlerin ve insanlar tarafından tahmin edilemeyen kazaların peşinden sürükledikleri bütün acı izleri bu türdendir.”<sup>178</sup>*

McCloskey fiziksel kötülüğün alanını oldukça geniş tutar. Ona göre, doğal afetler ve onların akabinde insana dokunan acı ve kederler, insanlara çeşitli acıları çektirdikten sonra onları ölüme götüren hastalıklar, çoğu kişinin daha doğarken beraberinde getirdiği fiziksel ve ruhsal özürler yanında çöller, buzlarla kaplı alanlar ve avlanarak beslenen tehlikeli etçil hayvanlar da fiziksel kötülük olarak sayılmalıdır. Bu konuda en net ve derli toplu anlatım, yine McCloskey gibi naturalist olan Madden ve Hare'den gelmektedir. Buna göre, fiziksel kötülük, yangın, sel, heyelan, kasırga, deprem, gelgit dalgası ve kıtlık gibi olayların ve kanser,

<sup>175</sup> Yaran, a.g.e., s. 28.

<sup>176</sup> Özdemir, a.g.e., s.19.

<sup>177</sup> Yaran, a.g.e., s. 28.

<sup>178</sup> Manafov, a.g.e., s. 39

cüzam, tatanoz gibi hastalıkların ve buna ilaveten körlük, sağırlık, dilsizlik, çarpık organlar, delilik gibi birçok duygulu varlığın yaşamın tüm imkanlarından yararlanmasına engel olan sakat bırakıcı özürler ve biçimsizliklerin neden olduğu korkunç acı, keder ve en sonunda gelen ölüm anlamına gelmektedir.

Burada doğal kötülüğün nedenleri net biçimde iki ana kategoriye ayrılmaktadır. Birincisi doğal afet denilen doğal olaylar; ikincisi de doğuştan gelen veya sonradan ortaya çıkan hastalıklar.<sup>179</sup>

Alvin Plantinga ise doğal ve ahlakî kötülükleri meslektaşlarından farklı düşünür: “Bazı doğal kötülükler ve bazı insanlar birbirleriyle o kadar alakalıdır ki, doğal kötülükler olmazsa onlar daha az iyilik yaparlar. Eğer fazla zorluklar ve acılar söz konusu değilse o zaman yapılan iyiliklerin değeri de fazla değildir.

Augustine’in temsil ettiği diğer bir geleneksel çizgi ise, kötülükleri daha çok Şeytan ve onun yandaşlarına atfeder. Bu iddiaya göre Şeytan diğer melekler gibi Tanrı tarafından insanın yaratılışından çok önceleri yaratılmış, fakat Rabbine isyan etmiş ve o zamandan beri her türlü sapkınlıkları işlemektedir. Bunun sonucu da doğal kötülüklerdir.<sup>180</sup>

Hume’un (ö. 1776) Philo’su ise fiziksel kötülüğü dört sebebe bağlamaktadır:

1. Bütün yaratıkları eylemde bulunmaya iten benliği koruma dürtüsü
2. Doğanın genel yasalarla yönetilmesi
3. Gücün yaratıklarda sınırlı olması
4. Doğadaki özensiz işçilik.

Hume’a göre, bütün canlılar acı duyma yetisine sahip olmasaydı ve belirli istemlere yöneltilmemiş olsaydı bu dünyaya kötülük hiç girmezdi. Bunun yanı sıra bu dünya daha güzel ve eksiksiz yaratılsaydı bu kadar kötülük mevcut olmayacaktı.<sup>181</sup>

Çağdaş Batı kötülük problemi literatüründe fiziksel kötülüklerle ilgili somut çarpıcı bir örnek verilmek istendiğinde, genellikle Lizbon depreminden bahsedilir. 1 Kasım 1755 tarihinde saat 09:40’ta 8,9 veya 9,0 şiddetinde olduğu tahmin edilen korkunç bir deprem

---

<sup>179</sup> Yaran, a.g.e., s. 28.

<sup>180</sup> Manafov, a.g.e., s. 40-41.

<sup>181</sup> Özcan Akdağ, **Kötülük ve Özgür İrade Savunması**, Yüksek Lisans Tezi, AÜİF., Ankara 2006, s. 26.

Lizbon şehrini alt üst eder.<sup>182</sup> Tarihte kaydedilen en şiddetli deprem olduğu ve şiddetinin bir milyon mil karelik alanı kapsadığı iddia edilen bu depremde on binlerce kişi ölmüştür.

Felaketin günü ve saati manidardır. “Bütün Azizler Yortusu” sebebiyle Lizbonda kiliselerin tıklım tıklım dolu olduğu bir anda olmuştur. Bu deprem daha sonra gelen Batılı entelektüel kuşaklar üzerinde derin bir etki yapmış ve felsefi optimizmin çöküşünün hızlanmasında rol oynamıştır. Zira Voltaire, depremden iki ay sonra “Lizbon felaketi üzerine bir şiir” adlı meşhur şiirini yazmış ve burada optimizme eleştiriler getirmiştir. Bu şiirde Voltaire, hakaret kadar hayal kırıklığını da dile getirir. Ancak bu şiirin tonu yine de, 1758’de ortaya çıkan Candide’in acımasız istihzasından çok uzaktır.<sup>183</sup>

İslam düşünce tarihinde, başka pek çok İslami konuda olduğu gibi, çekilen ıstıraplar konusundaki tartışmalar ve görüşlerin odak noktasını da, yine Kur’an’daki ayetler oluşturmaktadır. Kur’an teodiseyle değil, Tanrı’nın tabiat ve tarih üzerindeki fiillerine karşın insanların tutumu ve tepkileriyle ilgilenir. Kur’an’ın ilgilendiği insan ve Tanrı arasındaki dinamik ilişkidir. Bu nedendir ki kötülük probleminde ve insan toplumunda çekilen ıstırapta, tek bir cevap verilemez.<sup>184</sup> Özellikle doğal afetler neticesindeki fiziksel kötülükler insanların imtihan edilmeleri, eğitilmeleri ve olgunlaştırılmaları, ibret almaları ve tanınmaları gibi amaçlara hizmet eden gerekli araçlar durumundadırlar. Bu musibetlerin aracılığı olmasa, bu amaçlar da bu tarzda gerçekleşemezlerdi. Bazı özel durumlarda da onlara bir uyarı, bir disiplin veya cezalandırma olabilmektedirler.<sup>185</sup>

*“O Allah, sizi yeryüzünün halifeleri yapan, sizi imtihan etmek için kiminizi derecelerle kiminizin üstüne çıkarandır.”<sup>186</sup>*

*O, hanginizin ameli, hal ve hareketlerinin daha güzel olacağı hususunda sizi imtihan etmek için gökleri ve yeri altı günde yaratandır.”<sup>187</sup>*

*O, hanginizin daha güzel amel edeceğini imtihan etmek için ölümü de hayatı da takdir edip yaratandır..”<sup>188</sup>*

---

<sup>182</sup> Yaran, a.g.e., s. 29.

<sup>183</sup> Ormsby, a.g.e., s.19

<sup>184</sup> Yaran, a.g.e., s. 112-113.

<sup>185</sup> Yaran, a.g.e., s. 132.

<sup>186</sup> En’am Suresi, 6/165

<sup>187</sup> Hûd Suresi, 11/7

<sup>188</sup> Mülk Suresi, 67/2

*“İnsanlar, inandık demeleriyle, bırakılacaklarını ve imtihana çekilmeyeceklerini mi sandılar.”<sup>189</sup>*

*“Andolsun ki sizi, biraz korku, biraz açlık, biraz da mallardan, canlardan, ve mahsullerden yana eksiltme ile imtihan edeceğiz. Sabredenlere, lutf ve keremimi, müjdele.”<sup>190</sup>*

*“Hakikat insan hırsına düşkün ve sabrı kıt olarak (helû'an) yaratılmıştır. Kendisine şer dokundu mu feryadı basandır. Ona hayır dokununca da çok cimridir.”<sup>191</sup>*

*“Bir Allah'a, ahiret gününe, meleklerine, kitap ve peygamberlere iman eden,... sıkıntıda, hastalıkta ve muharebenin kızıştığı zamanlarda sabır ve metanet gösterenlerin (birri)dir. Onlar sâdık olanlardır ve onlar takvaya erenlerin tâ kendileridir.”<sup>192</sup>*

*“Biz hangi memlekete bir peygamber gönderdiysek, onun halkını (peygamberlerini tanımadıkları için) yalvarıp yakarsınlar diye mutlaka fakirlikle, şiddetle ve hastalıkla yakaladık.”<sup>193</sup>*

Sonuç olarak, Ehli Sünnet'e göre Allah iyiyi ya da daha iyiyi yaratmak zorunda değildir. O, kötülükleri iyiliklerin değerinin takdir edilmesi için yaratmıştır. Nitekim küfür olmadan imanın, günahlar olmadan itaatin ve yine cehennem olmadan cennetin kıymeti bilinemezdi.<sup>194</sup>

### **1.3.3. Ahlaki Kötülük**

Ahlaki kötülük kavramıyla kastedilen şeyler; ayıp ve kusurlar, hata, yalan ve düşmanlık, bencillik, kıskançlık, hırs, zulüm, merhametsizlik, korkaklık ve daha geniş anlamda savaşlar ve onlarda yaşanan gaddarlıklar gibi kötülüklerdir.<sup>195</sup> Bu ahlaki bir varlık olan insanın yapıp etmelerine dayanır.

İnsanda günah yani ahlaki kötü potansiyel olarak mevcuttur. Öyle ki insan tabiatında köklerini derinlere salmış ve insanı kötüye çeken karşı konulamaz bir içgüdü vardır.<sup>196</sup> Sokrat, kötülüğün, iradenin aklın kontrolünden çıkıp arzu ve hevesin kontrolüne girmesinden

---

<sup>189</sup> Ankebut Suresi, 29/2

<sup>190</sup> Bakara Suresi, 2/155

<sup>191</sup> Mearic Suresi, 70/19-21

<sup>192</sup> Bakara Suresi, 2/177

<sup>193</sup> A'raf Suresi, 7/94

<sup>194</sup> Özdemir, **a.g.e.**, s.77.

<sup>195</sup> Özdemir, **a.g.e.**, s.29, ; Ayrıca bkz. Yaran, **a.g.e.**, s. 30.

<sup>196</sup> Werner, **a.g.e.**, s. 9.

kaynaklandığına inanır. O halde kurtuluş nerededir? Bu sorunun cevabını onun fazilet (erdem) tanımında bulmaktayız. “Fazilet ilimdir.” O halde kurtuluş ilimde, bilmede ve tanımadadır. Bilen ve kendini tanıyan insan kendine yarayanı yapacak, kendini tanımayan ise kendi zararına olanı yapacaktır.<sup>197</sup>

Platon da ahlaki kötülüklerin Tanrı ile ilintilendirilmesini kabul etmez ve Tanrı'nın iyi olduğu için sadece iyi şeylerin kaynağı olabileceğinde ısrar eder. Aristoteles kötülüklerin sorumluluğunun insana ait olduğunu çok daha net bir dille ifade eder. Ona göre ahlaki kötülükler, tamamen insanın iradesini yanlış yönde kullanmasından kaynaklanır. Çünkü hiç kimse kötü ya da zalim olmayı dilemeden kötülük veya zulüm yapamaz.<sup>198</sup>

Ortaçağ Hıristiyan düşüncesinde, aynı fikri Aquina'lı Thomas şöyle seslendirir: Tanrı asla hiçbir ahlaki kötülüğün sebebi değildir. Çünkü kötülük fiildeki eksiklik olduğuna göre onun kaynağı bu fiilin kendisinden çıktığı faildir. Bu yüzden o, kötü fiilin faili olan insana nisbet edilir.<sup>199</sup> Ona göre insanın nihai ve gerçek hedefi madde ya da zenginlik olamaz. Haz veya iktidar da olamaz. Çünkü bunlar bütünsel olarak insana değil de insanın bir yönüne, bedenine ya da iradî boyutuna katkıda bulunur. O olsa olsa Aristoteles'te olduğu gibi, kusursuz değil de bu dünyada elde edilebilen en yüksek mutluluk türü olarak, sınırlı ya da eksikli bir saadet getirebilir. Öyleyse nihai ve en yüksek amaç olarak kusursuz mutluluk yaratılmış bir şeyde ve bu dünyada bulunmaz; fakat sadece Tanrı'da bulunabilir. İnsan kusursuz mutluluğa, bu dünyada aşk ve bilgi yoluyla, öte dünyada ise Tanrı görüşüyle erişebilir.<sup>200</sup>

St. Augustine, Aristoteles'in psikolojik tahlilleri yerine ontolojik tahlillere ağırlık verir. Ona göre irade yetkin değil aksine eksiktir, yani o, sadece eksik olan bir şeyin sonucundan ibarettir. İnsandaki tutku ve günah işleme eğilimi, onun kötülüğün esiri olmasından kaynaklanır. Onu bundan yalnız Tanrı'nın lütfu kurtarabilir. Ancak bu Tanrısal lütf hiçbir suretle insan tarafından harekete geçirilemez.<sup>201</sup>

Augustine'den etkilenen bazı Hıristiyan ilahiyatçılar, fiziki kötülüğü insanın düşüşüne bağlamak istemekte, dolayısıyla onu ahlaki kötülüğe irca etmektedirler. Bu görüş doğru

---

<sup>197</sup> Özdemir, a.g.e., s.32.

<sup>198</sup> Özdemir, a.g.e., s.33.

<sup>199</sup> Özdemir, a.g.e., s.32.

<sup>200</sup> Ahmet Cevizci, **Felsefe Tarihi**, Say yay., İstanbul 2011, s.351.

<sup>201</sup> Özdemir, a.g.e., s.34.



değildir yahut en azından bütünüyle doğru değildir. Âlem, Âdem yaratılmadan önce de vardı ve âlemin o dönemlerinde de zelzeleler, fırtınalar, su baskınları v.s. vuku bulmaktaydı<sup>202</sup>

Kant da ahlaki kötülüğün kaynağını tamamen insanın tabiatında arar. O, insan tabiatında kötülüğe karşı bir eğilimin bulunduğunu kabul eder ve bu eğilimle, genel olarak, bir arzunun insanoğlunun kabiliyeti ölçüsünde mümkün olan sübjektif ilkesini kasteder.<sup>203</sup> Kant için önemli olan, rasyonel bir tarzda kötüden iyiye doğru ilerleme sağlamaktır. İnsan tabiatındaki eğilimlerin de özgür irade ile iyiye kanalize edilmesi ve daha da önemlisi ahlakçuların da dillendirdiği iyilik tohumlarının yeşertilmesinin teşvik edilmesi gereklidir.<sup>204</sup>

John Hick kötülükleri, kötülüğün failine göre tanımlar ve ahlaki kötülüklerin insan kaynaklı olduğunu belirtir. Acımasız, adaletsiz, garazlı ve sapık düşünce ve davranışlar bu tür kötülüklerdir.

Richard Swinburne'e göre ahlaki kötülükler, insanların kötü olduklarına inandıkları halde kasıtlı olarak neden oldukları kötü durumlardır. Bu, diğer insanlar üzerinde, kasıtlı ya da ihmal sonucu oluşturdukları acı ve hastalıklar için de geçerlidir.<sup>205</sup>

Kur'an'da, metafizikî ve tabiî kötülük konusunda olduğu gibi, ahlaki kötülük konusunda da teorik ve spekülâtif tartışmalara dayalı çözümler yerine, insanın yaratılış gayesine uygun, dünya ve ahiret mutluluğunu esas alan pratik çözümler önerilir. Kur'an'a göre insan tam anlamıyla düşünce ve eylem hürriyetine sahiptir.<sup>206</sup>

*“De ki: Bu hak (Kitap) Rabbinizdendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen kafir olsun.”*<sup>207</sup>

*“Her kim küfrederse küfrü kendi aleyhinedir. Kim de yararlı bir iş yaparsa kendileri için hazırlamış olurlar.”*<sup>208</sup>

*“Şüphesiz o nefsi temizleyen kurtuluşa ermiştir. Onu kirleten ise hüsrana uğramıştır.”*<sup>209</sup>

---

<sup>202</sup> Yaran **Kötülük ve Teodise**, s. 94.

<sup>203</sup> Özdemir, **a.g.e.**, s.34.

<sup>204</sup> M. Kazım Arıcan, **Kant'ın Kötülük Anlayışı ve Teodise Eleştirisi**, s. 221-222.

<sup>205</sup> Manafov, **John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise**, s.42.

<sup>206</sup> Özdemir, **a.g.e.**, s.297.

<sup>207</sup> Kehf Suresi, 18/29

<sup>208</sup> Rûm Suresi, 30/44

<sup>209</sup> Şems Suresi, 91/9-10

*“Eğer Ehl-i Kitap iman edip Allah’dan korksalardı, muhakkak onların günahlarını örter ve elbette kendilerini naîm cennetlerine koyardık.”<sup>210</sup>*

Ahlaki kötülüğün neden olduğu itirazlar, günah-irade ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Özellikle, bu konuda daha ileride de göreceğimiz gibi yükselen itirazlar, Mackie’nin de ifade ettiği gibi, ahlaki kötülüklerin nedeni şayet irade hürriyeti ise, Tanrı insanları niçin hür yaratmıştır? Sorumluluk iyi bir şey midir? ya da, Tanrı daima iyi olanı yapan özgür insanlar yaratamaz mı?<sup>211</sup> gibi sorunlarla karşı karşıya kalınmaktadır. Yine bir noktaya kadar ahlaki kötülük açıklanabilirken, ahlaki kötülüğün miktarı noktasında itirazlar ortaya çıkmaktadır.

Bu açıdan, ahlaki kötülük problemini tartışırken, insanî iradenin sebebi nedir? ve insan özgür bir iradeye ve eylem hürriyetine sahip midir? gibi metafizik sorulara da cevap aramak durumundayız. Konu bu yönüyle tamamen metafizikî ve tabîî kötülük probleminden bağımsız değildir.<sup>212</sup> Özetlersek diyebiliriz ki, maddi kötülük ahlaki kötülüğe tabidir ve ahlaki kötülük de metafizik kötülüğe bağlıdır. Varlıkların hayatında iyinin bir ön şartı olduğu için kötülüğe izin verilmiştir.<sup>213</sup> Leibniz bu tartışmayı şu sözlerle bağlamaktadır: “Tanrı’nın da yaptığı gibi kötülüğe ödün vermek en büyük iyiliktir.”<sup>214</sup>

Kur’an’da ilahi iradenin iki kısma tahsis edildiğini görmekteyiz. Birisi kozmik olaylara tahsis edilen cebri ve mutlak irade, diğeri de deneme sürecinde bulunan insanın işlerine ilişkin olan emir anlamındaki iradedir. Bunlardan ilki, Allah’ın gökleri, yeri ve bu ikisi arasında bulunan melekleri, cinleri, insanları, kuşları ve diğerlerini yaratmaya ilişkin olan iradesidir. Bu iradenin nesnesi olan varlıklar, Onun dilediği şekilde meydana gelmişlerdir. Bu tür ilahi irade, ilahi fiilden önce bulunmaz.<sup>215</sup>

*“Biz bir şeyin olmasını dilersek, ona sözümüz sadece ol demek olur, o da olur.”<sup>216</sup>*

İkinci tür ilahi irade ise sorumluluğunu yerine getirme imkânına sahip olan bir kimseden, bir işi onu serbest bırakarak ve sakındırarak isteme iradesidir. Bu tür ilahi iradenin mutlaka gerçekleşmesi gerekmez. Allah, bu iradesiyle istediği şeyleri, sadece onlara bunları

---

<sup>210</sup> Maide Suresi, 5/165

<sup>211</sup> İsmail Şimşek, **Plantinga’da Tanrı ve Kötülük**, Yüksek Lisans Tezi, AÜİF., Erzurum 2006, s. 73.

<sup>212</sup> Özdemir, **a.g.e.**, s.209.

<sup>213</sup> Werner, **a.g.e.**, s.35.

<sup>214</sup> Werner, **a.g.e.**, s.34.

<sup>215</sup> Özdemir, **a.g.e.**, s.298.

<sup>216</sup> Yasin Suresi, 36/82

yapma imkânı verdikten sonra ister. Çünkü burada amaç, onları denemek, bunları yaptıkları takdirde sevap, yapamadıklarında da ceza vermektir.<sup>217</sup>

Sonuç olarak, eşyanın ve insan davranışlarının iyi ve kötü değerini alması, onların insanın akli, duygusu ve sezgisiyle olan ilişkisine bağlıdır. Yoksa ne sadece insanın akli ne de sadece duygusu ve sezgisiyle olan ilişkilerine bağlıdır. Hiçbir akıl sahibi, birini haksız yere öldürmenin iyi mi kötü mü olduğunu tartışmaz. Çünkü o, çok iyi bilir ki, bunun kendisine yapılması kötüdür.<sup>218</sup>

#### **1.4. Bir Problem Olarak Kötülük**

Tarih boyunca sadece filozof ve ilahiyatçılar değil, sıradan insanlar da dünyada var olan kötülükler ve onların nedenleri üzerinde düşünmeden edememişlerdir. Bu düşünceler bazılarını her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın varlığından kuşku duymaya götürmüş, bazılarını da böyle varlığın olasılığının imkânsızlığı sonucuna vardirmiştir.<sup>219</sup>

Modern dünyada gün geçmiyor ki televizyon ekranlarında ya da diğer yayın organlarında, benim yaşadığım bu acı gerçekler konusunda ne düşünüyorsun dedirten bir manzarayla karşılaşmayalım. Açlık feryatları, masum çocukların katledilmesi, masum kız çocuklarının, kadınların tecavüze uğramaları, diktatörler elinde isyan eden halklar, kurtuluş vaadiyle dökülen binlerce masum kanı. Bu örnekleri çoğaltmak mümkün. Dün Nazi kamplarında insanlık için yüz karası işkencelere maruz kalan bir Yahudi, bugün babasının kollarında hain bir kurşuna hedef olan bir Müslüman... Öldürülen her bir çocuğun ve masumun çirpimişi karşısında “Tanrım neredesin?” mırıldanışlarını duymak. Ya da bir Yahudi'nin bu kamplar varsa Tanrı olmamalı sözlerine kulak vermek, ya da doğal bir felaket olan depremin yol açtığı yıkık binalar altında, “Tanrım benim suçum neydi?” diyen insanların duygularını anlamaya çalışmak; kötülüğün gerçekliği geçmişte olduğu gibi günümüzde de çetin bir problem olarak karşımızda durmaktadır.

Kudretli ve sonsuz iyi bir Tanrı'nın yarattığı evrende kötülük nasıl olur? Binlerce insanın hayatına mal olan bu depremlerin ve diğer afetlerin kaynağı nedir? Tanrı, hastalıklara, savaşlara, doğal afetlere neden izin veriyor, onları neden önlemiyor?<sup>220</sup> İşte kötülük sorunu

---

<sup>217</sup> Özdemir, a.g.e., s.298.

<sup>218</sup> Özdemir, a.g.e., s.297.

<sup>219</sup> Manafov, a.g.e., s.46.

<sup>220</sup> Yaran, a.g.e., s. 31-32.

belki basit deneyimsel ve varoluşsal sorularla başlayıp, çok iddialı mantıksal kanıtlarla desteklenmeye çalışılan mantıksal görüşlere ve formülasyonlara dönüşebilmektedir.

Bu problemi incelemeye başlamadan önce felsefi teizmin Tanrı anlayışını ve teistik dinler de denilen Yahudilik, Hıristiyanlık ve özellikle İslam dininin Tanrı telakkisinin ne olduğunu kısaca belirtmekte yarar vardır. Zira kötülük sorunu her Tanrı anlayışı veya din için aynı şekilde tehdit oluşturmamaktadır. O özellikle, hem tamamen iyi hem de sınırsızca kudretli olan bir Tanrı'nın var olduğunda ısrar eden felsefi sistemler ve dinler için problematik hale getirilmiştir.<sup>221</sup>

Monoteist dinlerde Tanrı'nın ahlâkî vasfı tartışma konusu edilmez. Onun adaletli olduğundan şüphe edilmez. Platon'a, Plotinus'a, Farabi ve İbn Sina'ya göre Tanrı “mutlak hayr”, yani “mahza hayr”dır.

Tanrı'nın iyilik ve adaleti, hem kâinat düzeyinde, hem de beşeri düzeyde tecelli etmektedir. Farabi ve onun gibi düşünenlere göre, âlemin bir nizam üzere var olması ilahi hayr ve adaletin bir tecellisidir. Bu bakımdan “Mevla ne eylemiş ise güzel eylemiştir.” Beşeri düzeyde ise insanın iyilik ve adalet sayesinde başardığı –yahut başaramadığı- hiçbir şey ortada kalmayacak, zamanı geldiğinde hepsi değerlendirilecektir.<sup>222</sup>

Yahudi geleneğinde de Tanrı, herkese kıymet veren, merhametli ve sadece kendisine bağlılık isteyen bir ilahdır.<sup>223</sup> Tanrı'nın mutlak güce sahip olduğu kabul edilirken, şeytana da ahiret gününe kadar mühlet verilir. Şeytanın eylemleri Tanrı'nın ona verdiği süre içerisinde gerçekleştiği için, Tanah'ta mutlak bir ikicilikten söz edilmez.<sup>224</sup> İlahi kudret konusundaki sistematik felsefi yaklaşım, Philo'nun Yahudi inancı ile Yunan felsefesinin akılcılığını uzlaştırma çabalarında ilk olarak ortaya çıkar ve Ortaçağ Yahudi felsefeci ve teologlarının eserlerinde daha da gelişir. Philo'nun ifadesiyle, “Tanrı var olan her şeyin aşkın kaynağı” ve kendisi için “her şeyin mümkün olduğu” yaratıcıdır.<sup>225</sup>

Spinoza genellikle bir panteist olarak tasvir edilir.<sup>226</sup> Spinoza'ya göre Tanrı, her şeyi bilen, tüm şeyleri kuşatan ve kendisine bütün sıfatların isnad edildiği varlıktır.<sup>227</sup> Kötülük

---

<sup>221</sup> Yaran, **a.g.e.**, s. 18-19.

<sup>222</sup> Mehmet S. Aydın, **Din Felsefesi**, İzmir İlahiyat Fak. Yay., İzmir 1999, s. 143.

<sup>223</sup> Muhsin Akbaş, **Yahudi Düşüncesinde Holocaust ve Tanrı**, Ayraç yay., Ankara 2002, s. 29.

<sup>224</sup> Muhsin Akbaş, **a.g.e.**, s. 31.

<sup>225</sup> Muhsin Akbaş, **a.g.e.**, s. 41-42.

<sup>226</sup> Muhsin Akbaş, **a.g.e.**, s. 47.

<sup>227</sup> M. Kazım Arıcan, **Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı**, s. 126.

konusunda ise ona göre Tanrı kötülük günah vb. şeylerin nedeni olduğundan dolayı bunları zorunlu olarak bilmelidir. Özellikle vurgulamak gerekir ki, Spinoza'ya göre ilahi katılım yardımı olmaksızın, bir an bile hiç bir şey var olamaz. Bu yüzden “kötülük ve günah gerçekte var olan şeyler değildir.” Bunlar ancak insan zihninde vardır. Yani insan zihninin dışında kötülük veya günah diye bir şey yoktur. Bunlar izafi şeylerdir.<sup>228</sup>Birçok Yahudi düşünür, Spinoza'nın geleneğe ve cemaate karşı olumsuz olarak yorumlanan tavrı nedeniyle Yahudi düşüncesinin sesi olamayacağını dile getirmiştir.<sup>229</sup>

Yakın tarihte yaşanan trajik Holocaust<sup>230</sup> olayı bazı çağdaş Yahudi felsefecilerin Tanrı anlayışlarında önemli derecede olumsuz etki yapmış görünmektedir. Richard Rubenstein, Holocaust'a tepki olarak geleneksel Yahudi Tanrı anlayışını reddetmiştir. After Auschwitz (Auschwitz'den Sonra) başlıklı kitabında geleneksel Yahudi inancını şu soruyla sorgulamaktadır: “Auschwitz'den sonra Yahudiler her şeye gücü yeten ve merhamet sahibi bir Tanrı'ya nasıl inanabilir?”<sup>231</sup> Holocaust trajedisini çeşitli yönleriyle işleyen Elie Wiesel de şöyle demektedir: “Sonsuz yalnızlığa mahkûm Tanrı, insanoğlunu bir oyuncak olarak kullanmak ve kendini eğlendirmek üzere yarattı.”<sup>232</sup>

Tabii ki bu fikre karşılık, Holocaust trajedisini insan iradesi veya eskatolojik nedenler ışığında açıklamaya çalışan Yahudi düşünürler de olmuştur. Berkovits, Holocaust'un hür bir varlık olan insan iradesinin sonucu olarak meydana geldiğini savunur.<sup>233</sup> Wasserman'a göre Yahudi babalarının inançlarından yüz çeviren, bunun yerine Sosyalizm ve Siyonizm gibi başka düşüncelere yönelen Yahudi toplumunun başına gelmiş bir beladır bu.<sup>234</sup> Çağdaş Yahudi felsefeci, Dan Cohn-Sherbok, “Tanrı ve Holocaust” adlı kitabında, Nazi toplama kamplarındaki birçok dindar Yahudinin acılarının ve ölümlerinin “daha muhteşem bir geleceğin başlangıcı” olduğuna inandıklarını iddia eder.<sup>235</sup> Ancak modern Yahudilikteki yeniden yapılandırmacı (Reformist) hareketin kurucusu Mordecai M. Kaplan modern çağda ölümünden sonraki hayata inancın kötülük problemine artık yeterli bir cevap olmadığını iddia

---

<sup>228</sup> M. Kazım Arıcan **Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı**, s. 130.

<sup>229</sup> Muhsin Akbaş, **a.g.e.**, s. 47.

<sup>230</sup> Haziran 1941'de Alman ordusunun Rusya'yı işgali ile başlayan, Ocak 1942'de Hitler dışındaki Nazi liderlerinin katılımı ile gerçekleştirilen Wansee konferansında alınan karar neticesinde “Nihai Çözüm” adı altında 6 milyon Yahudinin gaz odalarında ve kamplarda katledilmesi olayı

<sup>231</sup> Muhsin Akbaş, **a.g.e.**, s. 48

<sup>232</sup> Muhsin Akbaş, **a.g.e.**, s. 56

<sup>233</sup> Muhsin Akbaş, **a.g.e.**, s. 154

<sup>234</sup> Muhsin Akbaş, **a.g.e.**, s. 85-86

<sup>235</sup> Muhsin Akbaş, **a.g.e.**, s. 111

eder. Kaplana göre sadece ölüm sonrası hayat inancı değil, Yahudi geleneği de, söz konusu problemi tatmin edici şekilde açıklayacak bir cevaba sahip değildir.<sup>236</sup>

Erken dönem Hıristiyan filozofu ve teologu St. Augustine'e göre evreni her şeyiyle mükemmel olan Tanrı yoktan yaratmıştır. Augustine'in yorumladığı şekliyle aslında mükemmel bir yaratık olan Adem Tanrıya karşı günah işlemiş; bu asli suç bütün Ademoğullarına, tüm insanlığa, suç ve ceza getirmiştir. Ancak inananlar ilahi lütufla kurtarılacak ve tarih, Tanrının krallığının tesisiyle zirvesine ulaşacaktır. Teleolojik açıdan baktığımızda, onun bütünsel amacının, kötülüğün varlığından hiçbir surette Tanrının değil, özgür bıraktığı yaratıklarının sorumlu olduğunu kanıtlamak şeklinde özetlenebilir.<sup>237</sup>

Augustine'e göre evrende iyiliğin yanında kötülüğün de bulunması bir düzensizliği değil, düzeni doğurur ve kötülük, kâinatın yapısına bu düzenin tamamlayıcısı ve zorunlu parçası olarak katılır. O nedenle kötülük Tanrı'nın iyilik ve kudretine zarar vermediği gibi, O'nun bu niteliklerinin daha açık biçimde algılanmasına yardım eder. Evrende kötülük insan ile birlikte var olmuş yani insan tarafından işlenmiştir.<sup>238</sup>

Augustine Tanrıyı sorumluluktan kurtarayım diye, Onun, adeta huzurunda olan bir hadise ile dinamik ilişkisini kesmektedir. Oysa en azından klasik teizme göre, Tanrının izni ve yaratması dışında herhangi bir şey meydana gelmez. Fakat öte yandan eleştiriciler de salt Tanrıyı sorumlu tutmak gibi bir gayretle, kusursuz bir yaratığın özgür olmasına rağmen kusur işleyemeyeceğine hükmetmektedirler.<sup>239</sup> Augustine'ci geleneğe bağlı olanlar başta olmak üzere, Bazı Hıristiyan ilahiyatçılar, fiziki kötülüğü insanın düşüşüne bağlamak istemekte, dolayısıyla onu ahlaki kötülüğe irca etmektedirler.<sup>240</sup>

Martin Luther'e göre Tanrı, iradesini kayıtlayabilecek hiçbir neden ve aslının bulunmadığı bir varlıktır; çünkü hiçbir şey O'nun seviyesinde ve O'nun üstünde değildir, aksine O'nun kendisi her şeyin yasaıdır. Tanrı'nın dilediği şey, onu öyle dilemesi gerektiği ya da öyle dilemek zorunda olduğu için değil, aksine, O öyle dilediği için doğrudur. Eğer O dileseydi iki kere iki dört eder, zina kötüdür gibi hükümler ve normlar başka türlü olabilirdi. Yani ahlaksal normlar şu an olduklarından farklı şeyler de olabilirdi.

---

<sup>236</sup> Muhsin Akbaş, **a.g.e.**, s. 113-114

<sup>237</sup> Yaran, **a.g.e.**, s. 91

<sup>238</sup> Necip Taylan, **Din Felsefesinde Kötülük Problemi**, MÜİF Dergisi sayı 11-12, İstanbul 1993-1994, s. 52-53.

<sup>239</sup> Yaran, **a.g.e.**, s. 93.

<sup>240</sup> Yaran, **a.g.e.**, s. 94.

Ancak Leibniz'e göre böyle bir Tanrı anlayışı Tanrı'yı yüceltmek bir yana, tamamen değersizleştirmektedir. Böyle bir durum farkında olmadan Tanrı'ya duyulan sevgiyi ve O'nun yüceliğini yok etmektedir.<sup>241</sup> Leibniz'e göre Tanrı, en yüksek çeşitliliği en büyük düzenle birleştirmiştir. Kötülüğe ödün vermek en büyük iyiliktir.<sup>242</sup>

İslam düşüncesinde, Farabi, İbn Sina, İbn Rüşd gibi filozoflar kötülük sorununu çözmek için, Platon'un deterministik dünya görüşüne ait bazı argümanlara dayanırlar. Onlara göre, madde doğası gereği kötüdür; bu yüzden de Tanrı'dan sudûr eden iyiliğe gereği gibi sahip olamamaktadır. Tüm kötülüğün nedeni budur. Ayrıca hayır şerre galiptir. Farabi'nin deyişiyle söylersek, evrende genelde iyilik hâkimdir ve kötülüğün kendi başına duran mutlak bir varlığı yoktur, o ilintiseldir. Kötülüğün kaynağı Tanrı değildir; maddeden kaynaklanan kötülükten kurtulmak için, dünyadan olabildiğince soyutlanmak, içe dönmek gerekir.

İbn Sina ise şöyle der: "O halde her şey, kadere göre cereyan etmekle birlikte, iyilik doğrudan ve ilk kasıtle meydana gelmektedir."

İbn Rüşd'ün örneğini ele alırsak ateş, ilintisel olarak kötülük içerebilir; ancak, pek çok hayır barındırır. Ya çok hayır için az şer barındıran ateş yaratılmayacak, ya da az şer için çok hayır içeren ateş ortadan kaldırılacaktır. Oysa bu Tanrısal hikmete aykırıdır. Ateş ilintisel olarak şer barındırır da özünde iyidir, az şer, çok hayır barındırdığı için ateşin yaratılması Tanrısal hikmete uygundur.

İslam dinindeki genel kabule göre mülk Allah'ındır. O, insanı denemek için yaratmıştır. Evren bu deneme sürecine en uygun tarzda yaratılmıştır. İnsan da eylemlerinde hür ve eylemlerini gerçekleştirebilecek bir kudrete sahiptir.<sup>243</sup> Dünya hayatı, İslamiyet'e göre Müslüman'ın ebedi mutluluğunu kazanmasını mümkün kılan sınırsız fırsatlar yurdudur. İslam kötülük ve iyilik mefhumunu gelecek dünyayı kazanma gayesi bağlamında anlamlandırır. İslam aynı zamanda gerçekçi bir dindir. Kötülüğün varlığını inkâr etmez; onu dünya hayatının bir gerçeği olarak algılar. Her fert kendi derunî dünyasında yegâne olduğu gibi, her mü'minin de kötülük ve iyilikle sınavı yegânedir; o her bir felaketi bu "özel imtihan"ı bağlamında

---

<sup>241</sup> Metin Özdemir, **Kötülük Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım**, CÜİF Dergisi sayı IV, Sivas 2000, s. 233.

<sup>242</sup> Werner, **a.g.e.**, s.33-34.

<sup>243</sup> Özdemir, **a.g.e.**, s.163.

anlamlandırır.<sup>244</sup> Hâkimiyetin tamamen kötü güçlerin eline geçmesi imkânsızdır ve onlar sonuçta çılgın ateş ve cehennem azabıyla cezalandırılacaklardır.<sup>245</sup>

Problemin Kur'an açısından değerlendirmesine ilerleyen bölümlerde yer vereceğimiz için burada sadece bazı İslam filozoflarının görüşlerine yer vermekle yetineceğiz.

Mehmet Aydın'ın da ifade ettiği gibi kötülük problemi daha çok monoteist dinler için bir problem oluşturmaktadır. Çünkü bu tür dinlerde Tanrı iyilik sahibidir; Yarattığı bütün canlıları sever ve merhamet eder; yine Tanrı sonsuz bilgi sahibidir istediği her şeyi en ince ayrıntısına kadar planlayabilir; yine Tanrı sonsuz kudret sahibidir. Eğer isterse her şeyi yapabilir. Bu dinlerde Tanrı'nın iradesinin, kötülük dâhil her şeyi içine aldığına inanılmaktadır. Hem evren bütünüyle İlahi bir iradenin eseridir diyoruz, hem de orada kötülüğün yer aldığını kabul ediyoruz. Bu durumu nasıl açıklayacağız?

Teizm, Tanrı'yı yetkin sıfatlarla donatmış, onun noksanlıklardan uzak olduğunu ifade etmiştir. İşte tam bu noktada, ateistler yetkin sıfatlarla donatılmış Tanrı anlayışının dünyadaki var olan kötülükle uyuşmadığını söyleyerek teizmin Tanrı anlayışıyla kötülüğün varlığının çeliştiğini ifade etmişlerdir.

Teizme göre, Tanrı;

- a- Herşeye gücü yetendir,
- b- Herşeyi bilendir,
- c- Bütünüyle iyidir,
- d- Yine de kötülük vardır.

Şimdi, ateistlere göre, kötülükler doğal açıdan ele alındıklarında her şey olgusal neden ve sonuç zincirinde yerli yerine otururken, ilahi adalet açısından bakıldığında bu durumun açıklanmasında bazı zorluklar vardır. Çünkü eğer Tanrı her şeyi biliyorsa, çekilen acıların farkında olacak ve her şeye gücü yetiyorsa, bu acıları önleyecektir. Zaten Tanrı, eğer bütünüyle iyiye iyiliğinin gereği olarak kötülüğü önlemelidir. Ancak, kötülükler var olduğundan demek ki Tanrı kötülükleri önlememektedir.<sup>246</sup> Bu yüzden David Hume Philo'nun ağzıyla Epikür'ün kötülükle ilgili görüşlerini şu şekilde yeniden gündeme getirmektedir:

---

<sup>244</sup> Adnan Aslan, **Kötülük Problemi: Spekülatif-Teorik Yaklaşım Karşı Dini-Pratik Yaklaşım**, s. 103.

<sup>245</sup> Özdemir, **a.g.e.**, s.302.

<sup>246</sup> İsmail Şimşek, **Plantinga'da Tanrı ve Kötülük**, s. 67-68.



Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor?

O halde, O, güçsüzdür.

Gücü yetiyor da önlemek mi istemiyor?

O halde, O, iyi niyetli değildir.

Hem gücü yetiyor hem de iyi niyetli ise, niçin bu kadar kötülük var?<sup>247</sup>

Problemin çözümüne yönelik yorumlar kötülük kavramının tanımında olduğu gibi her düşünür, kendi ahlak öğretisi içerisinde kötülüğü değerlendirdiği için farklılıklar ortaya çıkmıştır. Kimileri kötülüğü, onun pozitif bir realitesi olmadığı daha çok iyiliğin yokluğu, var olan her şeyin Tanrı'nın güç ve iyiliğinin sonucu olduğu; insanın olgunlaşması için bir araç olduğu; kötülük olmasa iyiliklerin de olamayacağı; yaratılan bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğu; kötülüğün reel varlığının olmadığını söylerken, kimileri de Whitehead ve Hartshorne'de olduğu gibi, Tanrı'nın gücünü sınırlayarak problemi çözmeye çalışmışlardır.<sup>248</sup>

Bu gibi sorunlardan yola çıkan ilahiyatçı ve filozoflar, kötülük problemini üç farklı başlık altında ele almışlardır:

1. Tanrı'nın yarattığı dünyada var olan kötülüğün, O'nun ya iyiliği, ya gücü, ya da hem iyiliği hem gücü ile mantıksal olarak çeliştiği iddialarının oluşturduğu ***mantıksal kötülük problemi***
2. Tanrının yarattığı dünyada var olan kötülüklerin fazlalığı ya da gereksizliğinin, O'nun varlığını gayri muhtemel kıldığı iddialarından oluşan ***delilci kötülük problemi***.
3. Dünyada var olan kötülüklerden hareketle Tanrı'ya karşı başkaldırı ve O'nun ahlaki gerekçelerle reddedilmesi gerektiğini ileri süren ***varoluşsal kötülük problemi***.<sup>249</sup>

#### **1.4.1. Varoluşsal Kötülük Problemi**

Kötülük probleminin varoluşsal formu, “teizmin, bu dünyadaki kötülükler karşısında ahlaki bir protesto, öfke ve duygusallık temellerine dayalı olarak sorgulanması ve reddedilmesi”, “ insana ölümden başka kader sunmayan ve insanı bu dünyada eli kolu bağlı

<sup>247</sup> David Hume, **Din Üstüne**, çev. Mete Tunçay, İmge yay., İstanbul 2004, s. 209. ; Ayrıca bkz., Manafov, **a.g.e.**, s.47.

<sup>248</sup> Aydın, **a.g.e.**, s. 208. Ayrıca bkz. Şimşek, **a.g.e.**, s. 69.

<sup>249</sup> Manafov **John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise**, s.48.

bir şekilde bırakan Tanrı'ya karşı, insanın başkaldırması”, “Tanrı'nın Holocaust gibi ölüm kamplarında sessiz kaldığı için protesto” edilmesidir.<sup>250</sup>

Daha yakın tarihlerde peş peşe gelen Auschwitz, Hiroşima ve Vietnam gibi faciaların ürkütücü sonuçları, hayat için yıkıcı etkileri, insanlığın bu “savaşta” kendini yalnız hissetmesi, çağdaş insanın bilincinde kendi varlığının anlamını bulma işini de zorlaştırmıştır.

Varoluşsal kötülükler bu nedenle daha çok edebi anlatımlarla Tanrı'ya karşı bir tür başkaldırı nedeni de olmaktadır.<sup>251</sup>

Varoluşçu ateizmin temel taşlarından sayılabilecek Albert Camus'a göre: “Ya biz özgür değiliz ve her şeye gücü yeten Tanrı kötülükten sorumludur. Ya da biz özgür ve sorumluyuz ama Tanrı her şeye gücü yeten değildir.”<sup>252</sup>

Yukarıda ana hatlarıyla anılan varoluşsal kötülük problemi, temelinde ve özünde Tanrı'ya ve yarattığı kusurlu gözükten dünyaya karşı kişisel ve ahlaki bir tepki ve eleştiri ise de, bu kişisel karar ve tepkilerin arkasında sağlam veya zayıf çeşitli teorik düşüncelerin bulunması kaçınılmazdır. Bu durumda kötülük probleminin asıl tartışılması gereken boyutu teorik boyuttur. O da mantıksal ve delilci kötülük problemi olarak ikiye ayrılmaktadır.<sup>253</sup>

#### **1.4.2. Mantıksal Kötülük Problemi**

Mantıksal kötülük Problemi evrendeki kötülüğe dayalı olarak, iyi ve güçlü olan bir Tanrının varlığına inancın imkânsız dolayısıyla da akıl dışı olduğunu ileri sürer.<sup>254</sup>

Mantıksal kötülük probleminin çok bilinen ifadelerinden biri de çağdaş filozof John L. Mackie (ö.1981) tarafından ileri sürülmüştür. O'na göre, Tanrının var olduğunu ve tamamen iyi ve her şeye gücü yeten olduğunu, aynı zamanda da kötülüğün var olduğunu savunmak çelişkidir.<sup>255</sup>

---

<sup>250</sup> Manafov, **a.g.e.**, s.48-49.

<sup>251</sup> Manafov, **a.g.e.**, s.49.

<sup>252</sup> Yaran, **Kötülük ve Theodise**, s. 36.

<sup>253</sup> Yaran, **a.g.e.**, s. 37.

<sup>254</sup> Manafov, **a.g.e.**, s.51.

<sup>255</sup> Manafov, **a.g.e.**, s.52. ; Ayrıca bkz. Yaran, **a.g.e.**, s. 38.

Mackie kötülüğün teizm için oluşturduğu problemi ortaya atmakla şunu amaçlar: Bu teistin önünde bağlı olduğu inançların birçoğunu açıklama ve eğer mümkünse uzlaştırmak görevini koyar.

Mackie'e göre, bu hususlar zaten kendiliğinden apaçıktır. Mackie, ilahiyatçılar tarafından özellikle bu konunun ihmal edildiğine ve geliştirilmeye çalışıldığına, bu nedenle de kendisinin bu konu üzerinde fazla durduğuna dikkat çeker. Mackie'nin kullandığı anlamda kötülük problemi, kendini hem mutlak iyi hem de mutlak güçlü bir Tanrı'nın varlığına inananlar için daha güçlü hissettirmektir.<sup>256</sup>

Mackie tarafından dile getirilen tutarsızlık anlayışını Hume'da da görmekteyiz. Hume, iki önerme üzerinde ısrarla durmaktadır. İlki, bu âlemin sanıldığı gibi düzenli olmadığı. Diğeri ise âlemde bir düzenin varlığı kabul edilse bile bu düzenden hareketle Tanrı düşüncesine gidilemeyeceği.<sup>257</sup> Hume bu konuda şunları söylemektedir:

*“Biri, evrenin, bir zaman, tasarı gibi bir şeyden çıktığını söyleyebilecek ya da kestirebilecektir. Fakat bu noktanın ötesinde tek bir şey bile söylemeyecek ve teolojisinin her bir noktası, son derece geniş bir hayal ve varsayma boşluğuyla saptanmaya bırakılacaktır. Böyle bir kişinin bilebileceği kadarıyla bu dünya, üstün bir ölçütle karşılaştırıldığı zaman çok kusurlu ve yetkinlikten pek uzaktır. Bir çocuk, Tanrının ilk denemesi olabilir. Aksak işçilikten utanıp belki onu, sonradan yüzüstü bırakmıştır. Evren, yalnızca bağımlı, aşağı düzeyde bir Tanrısal varlığın eseri olabilir. Belki üstlerinin alay konusudur. Yahut çok yaşlanmış bir Tanrının bunaklık çağının bir ürünüdür de aldığı ilk hız ve etkin atılışla, onun ölümünden beri kendi başına bir macera yaşamaktadır.”<sup>258</sup>*

Hume'un bu yaklaşımı kötülükleri merkeze alan bir yaklaşımdır. Deprem, sel, yıldırım düşmesi gibi fiziksel bir takım kötülüklerin bulunduğu inkâr edilemez. Buna karşılık bu âlemde birbiri ile uyum içerisinde işleyen muazzam bir düzenin varlığı da sanırım inkâr edilemez. Diğer taraftan sözü edilen fiziksel kötülüklerin, etkileri büyük olmakla birlikte mevcut düzende işgal ettiği yer, düzenli yapıya nazaran oldukça azdır. Kaldı ki bu tür kötülüklerin, beşeri bir takım önlemlerle ortadan kaldırılabileceği de bilinmektedir.<sup>259</sup>

---

<sup>256</sup> Manafov, a.g.e., s. 54-55.

<sup>257</sup> Hume, a.g.e., s.176-179.

<sup>258</sup> Hume, a.g.e., s.178.

<sup>259</sup> Şaban Haklı, **Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler**, s.199.

İlahi sistemi dikkate almadan, salt kötülük olgusundan hareketle Tanrı'nın varlığını yadsıma noktasına gelenlerden birisi de Voltaire'dir. Ona göre de "eğer Tanrı iyi ise, kötülüğü yok etmeyi istemelidir ve eğer mutlak kudret sahibi ise, kötülüğü yok edebilmelidir; ancak ne yazık ki kötülük vardır; o halde ya Tanrı mutlak kudret sahibi değildir ya da iyi değildir." Voltaire'in *Candide*'inde Leibniz'e yönelttiği bu itiraz da Epikuroscu bir anlayışı yansıtmaktadır. Önce Tanrı'nın iyi ve mutlak kudret sahibi olmasından dolayı kötülüğü yok etmesi gerektiği kabul ediliyor. Sonra, Tanrı kötülüğü yok etmediğine ve kötülük var olduğuna göre, Tanrı'nın iyi ve mutlak kudret sahibi olmadığı sonucuna varılıyor.

Her iki öncülü tek tek ele aldığımızda Gerçekten Tanrı'nın iyi olması, kötülüğü yok etmesini gerektirir mi? Yine, gerçekten Tanrı'nın kötülüğü yok etmemesi mutlak kudret sahibi olmadığını ya da kötülük karşısındaki acziyetini gerektirir mi? Aslında bu öylesine yanıltıcı bir mantık silsilesidir ki, içerisindeki yanlış görebilmek, onu gerçeklik görüntüsü altında gizlediğine dikkat etmedikçe çok güçtür. Bu bir sisteme dışından değil de kendi içinden bakarak dışını görmeye çalışmaktan başka bir şey değildir. Yaşadığımız gezegen, varlığın bütünü karşısında bir zerre konumundadır. Buradaki birtakım kötülükler, tüm varlığın da kötü olmasını gerektirmez. Ayrıca, kötünün neye göre kötü olduğunun da çözümlenmesi gerekir. Daha doğrusu, eğer kötü olmasaydı, bizim iyiyi kavrama ve nitelendirme şansımız ne derece mümkün olabilirdi? Diğer taraftan, eğer kötülük olmasaydı biz nasıl olurduk? Diyelim ki, herhangi daha iyi bir şekilde olmamız mümkündür. Peki, o şekilde oluşumuzun bizim için daha iyi olduğunu neye göre tespit edeceğiz? Eğer akla göre ise, kötülüğün olmadığı bir dünyada aklın olabileceğini neye göre var sayabiliriz? Eğer başka bir şeye göre ise ve biz o başka şeyi, şu andaki aklımıza göre söyleyebiliyorsak, sonra, kötülük olmadığı zaman aklımızın olup olmayacağını tespit etmemiz mümkün görünmüyorsa -çünkü bizim başka türlü bir varoluş sürecinin nasıl işleyeceğini kestirme imkânımız yoktur- kısır bir döngü içerisine düşmüş olmaz mıyız? Mesela, "biz hiç var olmasaydık bizim için daha iyi olurdu" dememiz, hiçliği idrak etmediğimizden ve hiçlikte var olup da şu andaki varlığımızla onu kıyaslamamız imkânsız olduğundan, son derece saçma olmaz mı? Bu nedenle Leibniz'in de işaret ettiği gibi, özgürlüğün bulunduğu bir dünyada kötülük kaçınılmazdır.<sup>260</sup>

Kötülüğün varlığının, Tanrı'nın mutlak kudreti ve mutlak iyiliği açısından ortaya çıkaracağı problemlere İslam dünyasında asırlar öncesinden işaret edilmiştir. Şair Ebu'l Alâ el-Maarrî (ö. 1058) bu durumu dokunaklı ifadelerle şöyle dile getirir: "Madem ki yaratıcının

<sup>260</sup> Özdemir, **Kötülük Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım**, CÜİF Dergisi sayı IV, Sivas 2000, s. 234-235.

çok şefkatli ve merhametli olduğu söylenmektedir, o halde niçin arslan, ne zararlı ne de güçlü olan nazik yaratıklara hücum etmek için atılır? Yine, yılan ısırmasıyla, içerisinde birçok meşhur insanın bulunduğu ne kadar insan ölmüştür? Niçin şahin ve doğan yemlenen kuşun üzerine atılır? Keklik, susamış yavrularına kursağında su getirmek için ayrılır ve su aramaya koyulur, ancak doğan onu yavrularından çok uzaklarda bulur ve hırsıyla üzerine atlayarak onu yutar. Sonuçta yavrular da susuzluktan ölür.” O, insanın yaratılışının abesliği konusunda da muhataplarına şu soruları yöneltir: “İnsanın, idaresi zulüm ve kargaşa, dini ayrılık ve taklit, iyiliği riya, hayatı güçlük ve sapıklık olduğuna göre varoluş gayesi nedir? Onu yaratmanın maksadı nedir?”<sup>261</sup>

Daha sonra konuya cevap olmak üzere Gazali kötülüğün problem olarak ortaya çıkışını şöyle açıklamaktadır: “Denirse ki bu dünya, yıldırımlar, depremler, tufanlar, yırtıcı hayvanlar, öfke ve şehvet gibi insana özgü birçok kötülük türleri ile doludur. Bütün bunlarda Tanrı’nın bir takdiri var mı? Şayet bunlar takdir edilmemiş kötülükler ise bu âlemde demek ki O’nun gücü ve iradesi dışında bir şeyler oluyor. Şayet bu kötülükler takdir edilmiş ise kendisi tamamen iyi olan ve kendisinden iyilikten başka hiçbir şey sâdir olmayan Tanrı’dan bunlar nasıl meydana gelmiştir?”<sup>262</sup>

Kısacası, kötülük sorunu, Tanrı’nın insana muamelesinden kaynaklanan bir sorun değildir. Yani o, bir varoluş sorunu değil, varoluşu anlamlandırma ve ahlak sorunudur. Bunda da insanın kendi psikolojik durumunun ve eşyayı değerlendirme biçiminin etkili olduğu açıktır. Bu sebeple, sorunun metafiziksel boyuta taşınmadan, eşyanın kendi doğası içinde çözümlenmesi gerekmektedir.<sup>263</sup>

### 1.4.3. Delilci Kötülük Problemi

Delilci denilen problem mantıki kötülük problemi kadar iddialı değildir.<sup>264</sup> Problemin ifade edilen şekillerinden biri şöyledir: Bir kısım eleştiriciler, kötülüğün Tanrı inancını mantıken imkânsız kılmayabileceğini teistlerle birlikte kabul etmektedirler. Ne var ki kötülük veya kötülüğün miktarı, onlara göre, Tanrının varlığını imkânsız yapmamakla birlikte, onu

<sup>261</sup> Özdemir, **İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi**, s. 40-41.

<sup>262</sup> Şaban Haklı, **a.g.m.**, s.202.

<sup>263</sup> Özdemir, **a.g.m.**, s. 236.

<sup>264</sup> Manafov, **a.g.e.**, s. 55.

olasılık dışı, gayri muhtemel veya makul olmayan bir inanç haline getirmektedir.<sup>265</sup> Burada sorun mantiki, çıkarımsal bir sorun olmaktan öte, Tanrı'nın var olma ihtimalinin az olduğu ya da makul olmadığıdır.

Delilci yaklaşımın sıkça referans gösterilen bir biçimi James Cornman ve Keith Lehrer'in eserinde görülür. Cornman ve Lehrer delilci kötülük problemi yaklaşımlarını şu önermeler ekseninde açıklarlar:

(1) Tanrı her yönüyle iyi, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten ise, mantiken mümkün olan dünyaların en iyisini yaratır.

(2) İçinde yaşadığımız bu dünya, mantiken mümkün olan dünyaların en iyisi gibi gözüküyor.

(3) O halde, bu durumdaki bir dünyayı, her yönüyle iyi, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten bir Tanrının yaratmış olması muhtemel gözükmemektedir.<sup>266</sup>

Bu açıklamaların ardından Yaran'ın yönelttiği soru sorunu özetlemektedir: İnsan yalnızca iki özelliğini ya da üç özelliğini de bilerek bir varlığın nasıl bir eser ortaya koyacağına kesin bir biçimde karar verebilir mi?<sup>267</sup> Bizce de bilinenden, bilinmeyenle ilgili bu şekilde kesin bir hükme varılamaz gibi geliyor.

Evren oluşum halindeki bir süreçtir. Ne ilk andan itibaren en son andaki mükemmel halinde olduğunu iddia edebiliriz ne de bugünkünden daha mükemmel olmayacağını iddia etmek mümkün. O halde, yukarıdaki kanıtta belirtildiği gibi, bir insanın 'ben her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, iyi biri olsaydım böyle bir dünya yaratmazdım' diye düşünerek Tanrının olmayacağı kanaatine varması son derece dayanaksız ve yanıltıcı bir yargıdır.<sup>268</sup>

Delilci yaklaşımın bir başka güçlü savunucusu olan William L. Rowe'a göre, dünyadaki kötülüğün çeşitliliği ve bolluğunun belki Tanrının varlığı ile mantiken tutarsız değilse de, yine de teistik Tanrının var olmadığı inancı için rasyonel destek sağladığını savunan bir kötülük problemi biçimidir.

McCloskey'in ve Rowe'un delilci bakış açısını somut örneklerle destekler mahiyette kötülüğün fazlalığı iddiasından yola çıkan delilin basamakları şu şekildedir:

---

<sup>265</sup> Yaran, **a.g.e.**, s. 56.

<sup>266</sup> Yaran, **a.g.e.**, s. 59.

<sup>267</sup> Yaran, **a.g.e.**, s. 59.

<sup>268</sup> Yaran, **a.g.e.**, s. 63.

(1) İnsanlığın çok büyük bir kısmı yetersiz beslenmekte, yetersiz barınmakta ve yeterli tıp ve sağlık hizmetlerinden yoksun yaşamaktadır.

(2) Bunlar verildiğinde, fiziksel kötülüklerin şu anda fiziksel iyiliklerden ağır geldiğini varsaymak akıl dışı değildir.

(3) Yukarıdaki ikinci basamak fiziksel iyiliklerin fiziksel kötülüklerle ağır geldiği şeklindeki teistik sonuçtan çok daha makuldür.

(4) O halde iyilik ve kötülükle ilgili dünyadaki olguların ateistik değerlendirmesi teistik olandan; dolayısıyla ateizm, teizmden çok daha makuldür.<sup>269</sup>

Mehmet Aydın'ın da belirttiği gibi, "ateist iddiaların çoğu, dünyada gereğinden fazla kötülüğün bulunduğu düşüncesi çerçevesinde dönüp dolaşmaktadır. Her şeyden önce bu 'gereğinden fazla' sözü, oldukça üstü kapalı bir sözdür. Ateist, insanlık tarihi boyunca var olageldiğine inandığı büyük felaketleri vs. birlikte düşünerek böyle bir yargıya varıyor olsa gerektir. Oysa bizim evren hakkında bilgimiz oldukça yetersizdir; dolayısıyla topyekûn evrende gereğinden fazla kötülük var mı, yok mu, bu konuda bir şey söyleyemeyiz."<sup>270</sup>

Dünyadaki insanların kaba hesapla yaklaşık üçte ikisi dünya gelirinin sadece yüzde sekizini kullanarak, az gelişmiş ülkelerde yaşarken; çok gelişmiş uluslardaki yaklaşık yüzde 20'lik kesim dünya gelirinin yarısı ABD ye gitmek üzere yaklaşık yüzde 60'ını paylaşmaktadır. Bu durumda sözü edilen kötülük Mc Closkey'in iddiasının aksine fiziksel kötülük değil ahlaki kötülüktür. İkinci olarak Mc Closkey'in tasviri bir dereceye kadar doğru olmakla beraber tam gerçeği yansıtmamakta abartı içermektedir. Örneğin 1974-76'da toplam 436 milyon yeterince beslenmemiş insan varken 2000 yılında daha optimistik senaryoya göre 260 milyon, daha az optimistik senaryoya göre de 390 milyon kişinin yeterince beslenmemiş olacağı tahmin edilmektedir. Bu rakamlar yeterince beslenmemiş insan sayısının hiçte insanların çok büyük bir kesimi olmadığını göstermektedir.

Dünya nüfusunun kaçta kaçının geriye kalan üç konu olan, yeterli barınma, tıp ve sağlık imkanlarına sahip olmadıkları araştırıldığında da sonuç yine McCloskey'in iddia ettiğinin aksine olacaktır.<sup>271</sup>

---

<sup>269</sup> Yaran, a.g.e., s. 64-66.

<sup>270</sup> Aydın, a.g.e., s. 209.

<sup>271</sup> Yaran, a.g.e., s. 67-71.

Türkiye’de de durum farklı değildir. Türkiye Mühendisler ve Mimarlar Odası Birliği’nin Afet Sempozyumu Bildirisi’nde yayınladığı rakamlara göre<sup>272</sup> son yirmi yılda felakete maruz kalanların sayısı Türkiye’nin nüfusu dikkate alındığında genel nüfusa göre oldukça az olduğu görülmektedir. Ayrıca deprem gibi felaketlerde aynı şiddetteki sarsıntı bir başka coğrafya’da hiç can kaybına sebep olmazken ülkemizde can kaybına sebep olmaktadır. Bunun da sebebi insanların kaliteli yapı yapmamaları, bilgisizce ve tedbirsiz yaşamalarıdır.

İnsan şimdiki gibi özgür ve sorumlu bir varlık olursa o takdirde kötülüğün bulunması kaçınılmazdır. Dileseydi Tanrı insanları, kusursuz bir robot, bu âlemi de iyi dizayn edilmiş bir makine gibi yaratabilirdi. Fakat bu durumda insan, Tanrı’nın kendisine çok şey vermiş olduğunu asla kabul edemezdi.<sup>273</sup>

#### **1.4.4. Kötülük Problemi Üzerine Genel Değerlendirme**

İnsanlığın en kadim tartışmalarından biri olan kötülük problemini bizim yapmaya çalıştığımız açıklamalar veya getirdiğimiz çözüm önerileri sonlandırmayacaktır. İnsanlık kadar eski olan bu problem bundan öncede çeşitli tartışmalara konu olmuştur, bundan sonra da tartışılmaya devam edecektir. Çünkü yaratılışın ve imtihanın gereği inanan veya inananın herkesin hayatında iyiliklerle birlikte kötülükler, olumsuzluklar, felaketler hep var olacaktır.

Din felsefecilerinin çoğu, kötülük ve felaketlerin bizzat varlığından ziyade, kötülüğün varlığının sebep olduğunu düşündükleri teolojik problemlere odaklanmışlardır. Soyut ve spekülasyon bir düşünce dünyasında, problemi vazedenden ve ona çözüm arayanlar, âdeta bir matematik problemi çözmeye yarışına girmişlerdir. Teistler bu problemi çözdüklerini iddia etmekte, ateist veya agnostikler ise bu çözümleri yanlış bulmakta, gerçek çözümün ancak teizmin tutarsız olduğunu itiraf ya da Tanrı’yı inkârla mümkün olacağını savunmaktadır. Fakat hiç kimse bu tartışmaların gerçekten kötülüğe, acı ve ıstıraba maruz kalanlara ne anlam ifade ettiğini sormayı düşünmemektedir. Hâlbuki acı ve ıstıraplar hayatın gerçekleridir. Kötülüğün varlığından hareketle, Tanrı’yı inkâr bu gerçeklerin mahiyetini değiştirmez. Türlü türlü hastalıklar, sel ve deprem gibi tabii felaketler, savaş, zulüm, işkence gibi ahlakî kötülükler, inanan-inananın herkesin başına gelmektedir. Asıl olan felaket ve acıya duçar olan kimseye felaketle nasıl baş edeceği, acı ve ıstırapın nasıl üstesinden geleceği hususunda

---

<sup>272</sup> TMMOB Afet Sempozyumu Bildirisi, Ankara 2007, s.2.

<sup>273</sup> Haklı, **a.g.m.**, s. 208.



rehberlik etmektir. Bu spekülâtif problemi teistlerin ve ateistlerin lehine çözmek, dünyada kötülük ve felaketlerin varlığını yok etmemekte ve yoğunluğunu azaltmamaktadır.<sup>274</sup>

İslâm düşüncesinde kötülükle sağlıklı mücadelenin asgari şartı, Allah'a ve ahiret gününe sağlam imandır. Bütün bu acı ve felaketlere sabretme karşılıksız kalmayacak, Allah mutlaka bu dünyada ya da öbür dünyada karşılığını verecektir. İman ve imtihan kavramı kötülük ve felaketlerle mücadelede bitmez önemli bir moral kaynak olmaktadır. Maddî ve manevî şartlar, insanın karşılaştığı iyilik ve kötülükleriyle hayat bir bütün olarak imtihandır. Dolayısıyla iyilik ve kötülük bu imtihanın adil şartlarıdır. Bu sebeple hayatta kötülük ve zorluklara muhatap olanların imtihanlarının iyilik ve bolluklara sahip olanlardan daha zor olduğunu söylemek, nihayetinde kimin kazandığı ya da kaybettiği bilinmediği için doğru olmayacaktır. Bu şartlarda Müslümana düşen kendisine takdir edilmiş imtihan şartlarını benimseyerek nihayetinde Allah'ın adaletine güvenip bu imtihanı manevî ve ahlakî kemalin aracı yaparak Rabb'in rızasını kazanmaya çalışmasıdır. Allah'a inanmak ve bağlanmak, Müslüman olmak imtihandan kurtulmayı değil, aksine imtihanı anlamayı ve gereği gibi davranmayı gerektirmektedir. Hatta Müslüman olmak, İslâmî emir ve yasaklarla muhatap olma bakımından daha fazla sorumluluğu ve daha fazla yükü getirmekte ve maddî şartlar esas alındığında kişinin imtihanını ağırlaştırmaktadır.<sup>275</sup>

Kötülük ve felaketler söz konusu olduğunda Kur'an iki şeyi birden çözmektedir. Birincisi kötülüğü dünyaya ve insanın dünyadaki imtihan şartlarına hasrederek onun ilahî değil, insanî zaafının sonucu olarak ortaya çıktığını belirtmektedir. Bu açıdan bakıldığında modern din felsefesindeki tartışmaların aksine, kötülüğün Tanrı'nın değil insanın imtihanı olduğunu söylemek gerekir. Bu sebeple mahza hayr ve kadir-i mutlak Tanrı'nın varlığı ile kötülüklerin varlığının çeliştiği ve bunun Tanrı'nın yokluğuna en azından kudret ya da mahza hayr olma sıfatını iptale götürdüğü iddiası dinî bir temel bulamamaktadır. Dolayısıyla kötülük meselesi felsefî ya da kelâmî olarak İslâm düşüncesinde tartışılmış olsa bile, bu tartışmalardan modern anlamda bir agnostisizmin ya da ateizmin neşet etmesi mümkün olmamaktadır.

İkincisi, Kur'an-ı Kerim kötülük ve felaketleri manevî gelişimin bir aracı olarak görmek istemektedir. İslâm, kötülüğün bir vesile olarak görülmesini inananlarına tavsiye etmektedir. Kötülükle mücadelede, Müslümanlar için önemli olan kötülük ve felaketlerin

---

<sup>274</sup> Adnan Aslan, **a.g.m.**, s. 89.

<sup>275</sup> Ankebut Suresi, 29/2-4

nasıl bir bağlamda sunulmuş ve onun ne gibi iyilik ve faziletlere aracı kılınmış olduğu hususudur.<sup>276</sup>

Kur'an bize zamanın ötesinden değil, içinden seslenmektedir. O, önceden programlanmış ve belirlenmiş bir hayattan ziyade, yaşanan bir hayatı anlatmakta ve bizden tarihin cebrî seyrine kapılıp olacakları elimiz kolumuz bağlı olarak beklememizi değil, tarihin akış yönünü iyilik, mutluluk ve huzur deltasına çevirmemizi, kısacası, tarihi Allah'ın gösterdiği hedef doğrultusunda şekillendirmemizi istemektedir. Bu bakımdan her şey tarihin seyri içerisinde yeniden oluşmaktadır.<sup>277</sup>

Sonuç olarak kötülük sorunu evrene bütünsel açıdan bakıp değerlendirebilen entelektüel bir teist bir yana, makul ve sağduyu sahibi herhangi bir insanın Tanrı inancına dahi ciddi bir kuşku düşürmeye yetmez.<sup>278</sup> Ayrıca evren hakkında yeteri kadar bilgiye sahip olmadan kötülüğün gereğinden fazla veya eksik olduğunu söylemek mantıklı değildir. Fiziksel kötülüklerin önlenmesinde veya zararların en aza indirilmesinde de akıl ve irade sahibi insana büyük görevler düşmektedir. Alınan önlemler sayesinde afetlerin yıkıcı etkisi azaltılabilir ve hastalıkların önüne geçilebilir. Ahlakî kötülüğün yaygın olmasının sebebi de insandır. İnsan iradesini kullanarak bu kötülükleri seçer. Tanrı insanların yaşadığı dünyada ahlakî kötülüklerin olacağını biliyordu. Tanrı, hür ve irade sahibi insanları aynı zamanda onların yaşadığı dünyada belli oranda kötülüğün bulunmasını günahsız robotların yaşayacağı bir dünyaya tercih etmiştir.<sup>279</sup> Bu sebepten suçu Tanrı'nın üzerine atarak sorumluluklarımızdan kaçamayacağımızın farkına varmalı ve kötülüklerle maruz kalmadan önce üzerimize düşeni yapmalıyız. Ayrıca kötülüklerin insanda, sabır, metanet, tahammül ve düşünce gibi önemli hasletlerin kökleşerek onun olgun ve erdemli bir birey olmasına katkı sağlayabileceğini de unutmamalıyız. Bu arada kötülükler karşısında olumsuz tepki vermenin ne bu dünyada ne de öbür âlemde onun işine yaramayacağını bilmeliyiz.

## **1.5. Teodise Anlayışları**

### **1.5.1. Batı Düşüncesinde Teodise Anlayışı**

Bu bölümde teizmin Tanrı inancına karşı yöneltilen kötülük problemine dayalı kanıtlar karşısında en geniş anlamıyla teistlerin verdikleri cevapları ve kötülüğün nedenine dair teistik

---

<sup>276</sup> Aslan, **a.g.m.**, s. 109-110.

<sup>277</sup> Özdemir, **İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi**, s. 181-182.

<sup>278</sup> Yaran, **a.g.e.**, s. 190.

<sup>279</sup> Mehmet Aydın, **Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi**, Türkiye Diyanet Vakfı yay. Ankara 1991, s.184-185.

açıklamaları tartışacağız. Bu bölüme kadar açıklamaya çalıştığımız kötülük probleminin aslında tek bir problem olmayıp problemler yumağı olduğunu bir daha belirtmekte fayda var. Problem çok olduğuna göre buna verilen cevaplar da çoktur. Batı din felsefesinde savunma ve teodise diye ikiye ayrılıp sonra da ikinci gurubu oluşturan teodiseler, Augustine’ci, İreneaus’çu ve Süreççi olmak üzere üç ana başlık altında genel olarak işlenmektedir.

İlk defa Leibniz tarafından kullanıldığı bilinen teodise sözcüğü, Yunancada, “Tanrı savunusu” veya “Tanrı’yı haklı çıkarma” anlamında, *theou* ya da *theous* ve *dike* kelimelerinin birleşmesidir. Teknik anlamda teodise, “kötülük problemi karşısında geliştirilen savunma”, “Tanrı’nın adaletini ve haklılığını kötülükler karşısında gerekçelendirme” gibi anlamlar taşımaktadır. Aklın dünyadaki hikmetli gaye karşısı şeylerin varlığına işaret ederek yaptığı şikâyetlere karşı, Yaratıcının üstün hikmetinin savunması anlamında kullanılmaktadır. Buna bazen “Tanrı’nın gayesini savunma” da denilir.<sup>280</sup> Yani teodise, yaptığı izahlarla kötülük, acı çekme ve adaletsizlik gibi olumsuzluklara, onları ilahi adalet düzeni içerisine yerleştirerek sebepler bulmaya çalışan bir inanç sistemidir.

Felsefe tarihi dikkate alındığında Platon’un eserlerinde sonradan geliştirilen birçok *teodise* düşüncesinin izlerini ve ipuçlarını görmek mümkündür. Platon evrendeki kötülüğün kaynağı olarak Tanrıyı/tanrıları görmez, başka şeyler kötülüğün kaynağı olmalıdır:

*“O insanlarla ilgili olarak meydana gelen bazı şeylerden sorumludur; fakat onlarla ilgili çoğu şeyin sorumlusu O değildir. O, her şeyin sebebi değil, yalnız iyi olanın sebebidir. Kötü olan şeylerle ilgisi yoktur. Tanrı iyi olduğu için, insanların başına gelen her şey, çoğumuzun sandığı gibi, ondan gelmez. Yalnız iyi olan şeyler Tanrıdan gelir... İyi olan şeyler de, kötülüklerden daha az olduğuna göre, Tanrı’dan çok değil, az şey gelir bize... Bu nedenle kötü şeyler için başka sebepler aranmalıdır. Bunların Tanrı’dan geldiği söylenmemelidir”.*<sup>281</sup>

Hıristiyan felsefi ve teolojik düşüncesinde kötülük problemi karşısında her zaman için yaygın olarak Augustine’in geliştirmiş olduğu ve onun adıyla bağlı olan Augustineci teodiseyi bulmaktayız. Hıristiyan düşünürü Augustine, kötülüğü iyiliğin yokluğu olarak kabul etmekte ve kötülüğe kendi başına var olma statüsü tanımamaktadır. Augustine’e göre, kötülük iyilikten sapmadır.<sup>282</sup> Çünkü var olan her şey Tanrı’nın eseridir. Bu nedenle her şey özünde iyidir. Buradan hareketle Augustine’in teodisesine içerik açısından bakıldığı zaman, felsefi

<sup>280</sup> Manafov, a.g.e., s. 81. Ayrıca bkz. Yaran, a.g.e., s. 79., Ormsby, a.g.e., s. 15.

<sup>281</sup> Nurten Kiriş, **Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise**, Felsefe Dergisi, sayı 5, s.88, Platon, Devlet, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988, s. 379’dan alıntı

<sup>282</sup> Aydın, a.g.e., s. 176.

ana temasının kötülüğün bizatihi bir varlığa sahip olmadığı, teolojik açıdan bakıldığı zaman da, kötülüğün özgür iradeye sahip varlıkların bu iradeyi yanlış yönde kullanmaları sonucunda ortaya çıktığı düşüncesini görebiliriz.<sup>283</sup> Augustine teodisesinin en önemli yönü ise, kötülüğü özgür iradeye dayandırmasıdır. Özgür irade anlayışı, onun teodisesinde büyük bir öneme sahiptir. Augustine'e göre, özgürlük, harici bir zorlama olmaksızın, failin sahip olduğu iradeyle eylemde bulunmasıdır. Özgür iradeye sahip olan bir fail yaptığı eylemlerden dolayı da sorumluluğa sahip olacaktır. Tanrı mutlak kudrete sahip olmasına rağmen, varlıkların sahip olduğu özgür iradeyi ortadan kaldıramaz. Bizim sahip olduğumuz irade, bizim yapacağımız eylemlerin nedenidir. Bu irade, Tanrı'nın bilgisine sahip olduğu sebepler silsilesi içinde yer almaktadır ve varlıkların sahip olduğu bu irade özünde iyidir.<sup>284</sup>

Mehmet Aydın'ın belirttiğine göre Augustine'ci geleneğe bağlı olanlar başta olmak üzere, bazı Hıristiyan ilahiyatçılar, fiziki kötülüğü insanın düşüşüne bağlamak istemekte, dolayısıyla onu ahlaki kötülüğe irca etmektedirler. Bu görüş doğru değildir; yahut en azından bütünüyle doğru değildir. Alem, Adem yaratılmadan önce de vardı ve alemin o dönemlerinde de zelzeleler, fırtınalar, su baskınları v.s. vuku bulmaktaydı.<sup>285</sup>

Augustine'in oluşturduğu teodise, sorunu tam anlamıyla ortadan kaldırma gücüne sahip değildir. Ahlaki kötülüğü açıklamak için özgür iradeyi temele alması makul görünmektedir. Fakat fiziksel kötülüğü şeytan gibi insani olmayan kötü iradeli varlıklara dayandırması, kanaatimizce, makul bir çözüm değildir. Çünkü insani olmayan kötü varlıklara, deprem, doğal afetler gibi olayların meydana gelmesinde etkin olacak bir kudret atfetmek, teizmin Tanrı'sının sahip olduğu mutlak kudret sıfatını sınırlandırmak anlamına gelir.

Bu teodisenin kötülük probleminin çözümünde genel bir ifadeyle "özgür iradenin" rolünü vurguluyor olması, onun vurgulanması gereken evrensel bir önemidir. Ancak bu felsefi ve evrensel denebilecek görüşü "düşüş", "asli günah", v.s. Hıristiyan doktrinleri ile karıştırarak sunması normalde olabileceğinden çok daha fazla haklı itiraz ve eleştiriye açık olmasına yol açmıştır.<sup>286</sup> Bunun yanı sıra ahlaki kötülükleri açıklarken geleneksel teodise<sup>287</sup> temel olarak iki sorunla karşılaşmaktadır. Birincisi genel kabul gören teodiseye göre ilk insan (Adem) mükemmel olarak yaratılmıştır. Aynı teodise yine de Adem'in hata işlediğini ve Tanrı'nın huzurundan kovulduğunu savunur. Bu teodisenin diğer bir çıkmazı da Tanrı'nın

<sup>283</sup> Yaran **Kötülük ve Theodise**, s. 92., Ormsby, **a.g.e.**, s. 26.

<sup>284</sup> Özcan Akdağ, **a.g.e.**, s. 38. ; Ayrıca bkz Manafov, **a.g.e.**, s. 99.

<sup>285</sup> Yaran, **a.g.e.**, s. 95.

<sup>286</sup> Yaran, **a.g.e.**, s. 95.

<sup>287</sup> Geleneksel Hıristiyan teodisesi ile hep Augustine'ci teodise kastedilmiştir.

huzurunda yaratılmış bir varlık için herhangi bir otonomluktan bahsedilmeyeceğiyle ilgilidir. Böyle otonom ve statik bir durum olsa olsa melek makamına uygun olabilir; özgür iradesi olan insan için iradesini kullanabilecek uygun bir ortam değildir.<sup>288</sup>

Bir diğer teodise anlayışı da Augustine'den iki yüzyıl önce yaşamış erken dönem doğu Ortadoks kilisesinden İreneaüs'a atfedilir. İreneaüs, Augustine'den farklı olarak insanoğlunun mükemmel olmayan şekilde yaratıldığını düşünür. İnsanın bu şekilde yaratılması onun ahlaki gelişimi (moral development) açısından değerlendirilmelidir. Dünyada var olan kötülük, insanoğlunun ahlaki açıdan mükemmelleşmesini sağlayan bir unsurdur.<sup>289</sup> Hick, İreneaüs'un bu düşüncesinin makul olduğunu söyler. Hick'e göre, insan türünün ortaya çıkışı evrimsel bir süreç sonucundadır. Her şeye kadir olmasına rağmen Tanrı, insanı mükemmel bir şekilde yaratmamıştır. İnsan bu dünyaya geldiği zaman bir çocuk gibidir. Bu sebeple insan yaşadığı tecrübelerle kendini geliştirerek olgunlaşır.

Hick, eserinde Augustine ve İreneaüs teodisesinin benzer ve farklı yönlerini ortaya koymak için bir karşılaştırma yapar. Buradan hareketle Hick, İreneaüs'un teodisesini Augustine'in teodisesinden beş yönden farklı olduğunu söyler ve bunu şu şekilde sıralar;

1. Augustine'in teodise anlayışında kötülüğün kaynağı, Tanrı'nın bahsettiği özgürlüğü yanlış yönde kullanan özgür varlıklardır. İreneaüs teodisesinde ise, kötülüğün varlık sebebi Tanrı'dır. Kötülüğün Tanrı tarafından yaratılmasının sebebi insanın ahlaki gelişimi için zorunlu bir olgu olmasından dolayıdır.

2. Augustine teodisesi, daha çok felsefi unsurlarla desteklenmeye çalışılmıştır. Kötülüğün bizatihi bir varlığının olmadığı, çokluk ilkesi, estetik bir evren anlayışı gibi düşünceler Augustine'in bu konudaki felsefi anlayışına örnek olarak verilebilir. İreneaüs, teodisesinde, kötülüğe felsefi bir açıklama getirme eğiliminden ziyade, teolojik bir açıklama getirme çabasıdır.

3. Augustine ve Thomas'ın düşüncesinin yanı sıra 18. yy. iyimserlik anlayışında kötülük, estetik unsuru tamamlamak için zorunlu bir olgu olarak değerlendirilirken, İreneaüs'un anlayışında kötülük, insanın kişiliğini geliştirmek için zorunlu bir olgu olarak ele alınmaktadır.

---

<sup>288</sup> Manafov, **John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise**, s. 128.

<sup>289</sup> Yaran, **a.g.e.**, s. 95 ve 98.

4. Augustine teodisesi kötülüğü, düşünüş gibi geçmişte meydana gelen bir olguyla açıklama girişiminde bulunurken, İreanaeus'un anlayışı eskatolojik bir yöne sahiptir.

5. Augustine'in anlayışında “düşüş” doktrini önemli bir rol oynarken, İreanaeus'ta ise ahlaki gelişim daha ön plandadır.<sup>290</sup>

Hick'e göre, canlıların çektiği acılar, ya kendilerine ya başkalarına ya da bunların her ikisine birden yararlı hatta bir ölçüde kaçınılmaz gözükmektedir. Ancak bir miktar acının, daha fazla bir kötülüğün önlenmesi için gerekli ve yararlı olduğunun gösterilmesi, kötülük ve ilahi adalet sorununun çözümüne yetmemektedir.<sup>291</sup>

Hick'in bu açıklamalarında doğruluk payı varsa ve çekilen ıstıraplar bazen gerçekten bazı kişilerde ahlak ve karakter olgunluğuna yol açıyorsa da, bunu genelleştirmek ve tümüyle kabul etmek mümkün gözükmemektedir. Kanaatimizce, Tanrı'nın böyle bir eylemde bulunmasını iddia etmek Tanrı'nın sahip olduğu zorunlu sıfatlardan biri olan “mutlak iyilik” niteliğine gölge düşürecektir.

İreanaeus'cu teodise, Tanrı'nın bize olan sevgisinin nihai gerçekleşmesi olan hayat ve neşe doluluğunun hiç bitmeyecek hazzının, hem bu dünyada hem de öteki dünya veya dünyalarda insan hayatının uzun yolculuğu boyunca karşılaşılan bütün acı ve sıkıntılara değer olacağını iddia eder.<sup>292</sup>

İreanaeus'un ruh yapma teodisesini kendi asli işlevi açısından değerlendirdiğimizde onun, doğal teolojinin desteğini dışlaması gibi eleştirilecek tarafları ve en önemli sorunları sırrın pozitif değerine bırakarak açık bıraktığı eksik yönleri olmakla birlikte, kötülük probleminde, felsefi açıdan belli bir makullük ve tutarlılık taşıyan, modern bilim açısından uyumsuzluk arz etmeyen, ahlaki açıdan kötülüğü yüceltici ve savunucu bir arka plan buldurmeyen, klasik teizm veya monoteistik dinlerin birbirine yakın temel anlayışlarına da genel hatları içinde uyan bir teodise olduğu söylenebilir.<sup>293</sup>

İreanaeus'cu teodise, Augustine'in geliştirdiği teodiseye tek alternatif olmasına rağmen, Augustine'in diğer teolojik konularda olduğu gibi, teodise konusunda da otoriter kabul edilişi sonucu, kendi gücünü kaybetmiş ve unutulmuştur. İreanaeus'un kötülük probleminde karşı çıkardığı eskatolojik çözümler XIX. yüzyılda Friedrich Schleiermacher

<sup>290</sup> Özcan Akdağ, **a.g.e.**, s. 43,44.

<sup>291</sup> Yaran, **a.g.e.**, s. 100.

<sup>292</sup> Yaran, **a.g.e.**, s. 107.

<sup>293</sup> Yaran, **a.g.e.**, s. 109.

tarafından yeniden ele alınarak daha sistemli bir şekle sokulmuş ve Hıristiyanlık adına tartışılır kılınmıştır. Schleiermacher kötülük probleminin çözülmesinde İreneaeus’cu teodiseye, farklı anlamlar ve manalar atfeder.<sup>294</sup>

Schleiermacher’e göre günahın Tanrı tarafından yaratılmış olması onun insan için kaçınılmaz olduğu anlamında değildir. Dikkat edilmesi gereken nokta günahın neden olacağı iyi sonuçlar itibarıyla değerli oluşudur. Günahı bu sistemin içerisinde görmemek Tanrı’nın ya adaletini kısıtlar ya da iyiliğini kısıtlar. Tanrı bizzat günahın yaratıcısı olduğu gibi kurtuluşun da garantisidir.<sup>295</sup> Schleiermacher için de insanda evrimsel bir ilerlemenin ve yükselişin olduğu ve bu süreçte de kurtuluş gelinceye kadar günahın geliştirici bir görevinin kaçınılmaz olduğu anlaşılmaktadır.<sup>296</sup>

Batı felsefesinde “*teodise*” kavramını ön plana çıkaran Leibniz, mümkün dünyalar öğretisinde her türlü kötülüğe rağmen, ilahi adaletin âlemde tecelli ettiğini ve teodisenin anlamının da bu olduğunu belirtir. Zira Leibniz kötülük problemini şöyle açıklamaktadır: Doğru yolu seçmeyen bir varlığın ya kudreti, ya bilgisi yahut iyiliği eksik demektir. İçinde kötülüğün bulunduğu bu âlemi yaratan Tanrı, en iyi yolu seçmemiştir. Öyleyse O’nun ya kudreti, ya bilgisi yahut iyiliği eksiktir. Leibniz mümkün dünyalar öğretisinde ikinci önermenin kabul edilmesinin mümkün olmadığını açıkça göstermiştir. Çünkü ona göre Tanrı mümkün olan dünyalar içinden en iyisini seçmiştir. Bu nedenle âlem ona göre bu haliyle de iyidir.<sup>297</sup>

Leibniz’in iddia ettiği gibi bu dünya mümkün dünyaların en iyisi midir? Her ne kadar var olan her şey mükemmel bir uyum içerisinde olsa da tecrübe ettiğimiz evrende göz ardı edilemeyecek kadar çok kötülük vardır. Leibniz’in, “Tanrı’nın mükemmel olmasından dolayı yaratacaklarının da mükemmel olacağını” söylemesi ve kötülüğü Tanrı’nın yarattığı evreni mükemmelleştiren bir unsur olarak görmesi mevcut kötülük problemine tam cevap olamamaktadır. Ayrıca Tanrı’nın mükemmellik sıfatına sahip olması O’nun yaratacağı şeylerin de mükemmel olmasını zorunlu kılmaz. Tanrı mükemmel olmanın yanı sıra yaratıp yaratmamayı da içeren irade sıfatına da sahiptir. Tanrı, mümkün olgular arasından seçim yapıp kötülüğün var olduğu böyle bir dünya yaratabilir. Tanrı’nın böyle bir dünyayı yaratmayı

---

<sup>294</sup> Manafov, **a.g.e.**, s. 121.

<sup>295</sup> Manafov, **a.g.e.**, s. 125.

<sup>296</sup> Manafov, **a.g.e.**, s. 126-127.

<sup>297</sup> Nurten Kiriş, **a.g.m.**, s. 90-91.

seçmesi O'nun niteliklerinin kusurlu olduğunu göstermez. Tanrı'nın böyle bir dünya yaratması O'nun hikmetinin gereğidir ve özgür irade sahibi insanın imtihanının gereğidir.

Leibniz'in teodisesi başta olmak üzere bütün teodise anlayışlarına en dikkate değer eleştiriyi Kant yapmıştır. 'On The Failure of All Attempted Philosophical Theodicies' (*Tüm Felsefi Teodise Teşebbüslerinin Başarısızlığı Üzerine*) adlı makalesinde optimist felsefeye şiddetli bir eleştiri getirir. Kant'a göre her teodise tabiatın bir yorumu olmalıdır ve Tanrı'nın iradesinin maksatlarını tabiatla nasıl açıkladığını ortaya koymalıdır. Yasa koyucunun iradesinin bu nevi ifadesi ya doktrinal/kurumsal ya da otantik olmaktadır. Dolayısıyla Kant'a göre iki tür teodiseden söz etmek mümkün gözükmemektedir: *Doktrinal/kurumsal teodise* ve *otantik/hakiki teodise*.

*Doktrinal teodise*, başka kaynaklardan öğrenilen maksatların ışığında kanun koyucu tarafından kullanılan açıklamaları yorumlamaya çalışır.

*Otantik teodise* ise, kanun koyucunun kendisi tarafından yapılmaktadır. Yani Kant'a göre, Tanrı, aklımız sayesinde, alemde ortaya koyduğu iradesinin yorumlayıcısı olmaktadır.<sup>298</sup>

Kant teodise savunması yapanları "Tanrının avukatı", savunmanın kendisini de "dava" olarak tanımlar. Kant'a göre bu dava bir "akıl mahkemesi" (the tribunal of reason) ya da "felsefe mahkemesi" (the tribunal of philosophy) önünde görülmektedir. Kant Tanrının bu sözde avukatlarının belli konuları açıklığa kavuşturmaları gerektiğini söyler. Açıklığa kavuşturulmasını şart koştuğu 3 nokta şunlardır:

- 1- Ya dünyadaki gayeliliğe aykırı olan şeylerin aslında öyle olmadığını kanıtlamalıdır.
- 2- Ya aykırı olduğunu itiraf etmeli, fakat neden öyle olduğunu açıklamalıdır.
- 3- Ya da son olarak, Tanrı'nın mutlak güç olduğunu fakat kötülük türü olayların sebeplerinin Tanrı'dan olmadığını, bilakis, insan veya insanüstü ruhlar gibi, iyi ve kötü başka bir sorumlu varlığın olduğunu kanıtlamalıdır.

Sonuçta Kant'a göre Tanrının avukatları "felsefe mahkemesi"ndeki bu "dava"yı kaybederler. Kant, ilahi hikmet ile kötülük gerçeğinin uzlaştırılmayacağı sonucuna varır. Tanrı düşüncesine bağlı olan Kant'ın bu sonuca ilişkin açıklaması ise insan aklının böylesi aşkın bir sorunu çözebilecek yetenekte olmadığı şeklindedir. Kant'a göre insan, aşkın olan bir

---

<sup>298</sup> M. Kazım Arıcan, **Kant'ın Kötülük Anlayışı ve Teodise Eleştirisi**, CÜİF Dergisi, sayı X/2-2006 Sivas, s. 223,224.



yüce varlığa teslim olmalı, insan aklının sınırlarını aşan konuları çözemeyeceğini bilmelidir.<sup>299</sup>

Çağdaş din felsefesinde yaygın bir şekilde ele alındığı şekliyle üç büyük batılı teodiseden biri, süreç (proses) teodisesidir. Bu teodise, Alfred North Whitehead (ö. 1947) ve Charles Hartshorne'un (ö.2000) genel 'süreç felsefesi'nden çıkan özgül bir teodisedir. Süreççi düşünürlere göre, sınırlı varlıklar da güç sahibidirler ve yeni işler ve durumlar meydana getirebilirler. Yaratıkların bu özgürlüğünün kökleri, realitenin bizzat yapısında, her bir yaratığın kendini belirleme gücünü kendi içinde taşımasında bulunur. Bu durumda, Tanrının bir varlığın sahip olması mümkün olan tüm güce sahip olduğunu, bununla birlikte var olan gücün tamamına sahip bulunmadığını söyleyebiliriz. Yaratıkların da yaşamları için iyi ve kötü olanı seçmelerine imkan veren güçleri vardır. Bu durumda süreççi düşünürlere göre, Tanrının gücü cebri değil, iknaidir: Tanrı yaratıkları iyiye cezbetmeye kötülükten uzaklaştırmaya çalışabilir, fakat onları iyiyi seçmeye zorlayamaz.<sup>300</sup>

Mehmet Aydın'a göre, "sınırlı" Tanrı kavramının modern felsefede savunucu bulmasının sebeplerinden biri kötülük probleminin üstesinden gelme arzusudur.<sup>301</sup> Fakat bu anlayışın yetersiz olduğu açıktır. Önemli olan, sınırın Tanrının kendisi tarafından veya dünyanın içinde bulunduğu şartlar tarafından konmuş olması değil, Tanrının sınırlı bir varlık olarak düşünülmesidir. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet gibi teistik dinlerin böyle bir Tanrı anlayışını kabul etmeleri mümkün değildir.<sup>302</sup>

Gerek klasik anlamda teizmi savunanlar, gerekse teist olmayan başka bazı yazarlar, süreç teodisesine ciddi eleştiride bulunurlar. Çünkü gücü sınırlı bir Tanrı'nın ahlaki ve dini şuuru tatmin edemeyeceği açıktır. Gücü sınırlı bir Tanrı, belki dünyadaki kötülükten sorumlu tutulamaz; ama sonunda elde edilecek iyinin zaferinden de O'na bir pay tanımak mümkün olmaz.<sup>303</sup>

### **1.5.2. İslam Düşüncesinde Teodise Anlayışı**

İslam düşünce tarihinde kötülük veya şer problemi, hem felsefe, hem de kelâm tarafından genişçe tartışılmıştır. Tanrı'nın adaleti ve iyiliği meselesi, Müslüman düşünürleri

<sup>299</sup> M. Kazım Arıcan, **a.g.m.**, s. 225,226. ; Ayrıca bkz. Manafov, **a.g.e.**, s. 83.

<sup>300</sup> Yaran, **a.g.e.**, s. 86-88.

<sup>301</sup> Mehmet S. Aydın, **Âlemden Allah'a**, Ufuk yay. İstanbul 2000, s.102. ; Ayrıca bkz. Manafov, **a.g.e.**, s. 88.

<sup>302</sup> Yaran, **a.g.e.**, s. 89.

<sup>303</sup> Yaran, **a.g.e.**, s. 89.

en az Batılı meslektaşları kadar ciddi bir şekilde uğraştırmıştır<sup>304</sup> Bunun başlıca nedenlerinden biri felsefenin ve kelâmın doğuşu sırasında kötülüğün inanmayanlarca teizmin aleyhinde delil olarak kullanılması olsa gerektir.<sup>305</sup>

İslam dünyasında yine aynı dönem için, Allah'ın her şeyde (insan fiilleri dahil) mutlaklığını iddia eden görüşler kötülüğün neliği ve kaynağı ile ilgili sorunlar doğurmuş, böylece ister müspet, isterse de menfi manada teodise (adl-i ilahi) sorgulanmaya başlanmıştır.<sup>306</sup> Bu bakımdan İslam'da teodise, Allah'ın mutlak kudretini vurgulamak adına ortaya atılan anlayışlara tepki olarak da formüle edilmiştir.<sup>307</sup>

Önemli İslam düşünürlerinden Gazali'nin ilahi adalet anlayışının temelinde, ilahi hikmet ve cömertlik yatmaktadır. Gazali, bu düşüncesini, ilahi irade ve kudrete zarar vermeden, sağlıklı bir zemine oturtmayı başarmıştır. Ona göre, yeryüzünde hiçbir şey boş yere yaratılmamıştır. Her zerre ilâhî hikmetin ince sırlarıyla bezenmiştir. İnsan önce kendisinden başlayarak, bu mükemmelliğin, en ince ayrıntılarına vakıf olmaya çalışmalı ve Rabbine sınırsız tevekkül inancıyla güvenmesini bilmelidir. Yeryüzünde bize göre, eksiklik veya kusur olarak addettiğimiz şeyler bile aslında mükemmelliğin bir parçasıdır. Her zerre ilâhî adalet ve hikmetle nakış nakış işlenmiştir. Allah'ın var olanı mükemmel yaratmaması demek, O'nu acizlik ve cimrilikle vasıflandırmaktır. Ancak O, bu kötü vasıflardan münezzehtir. Kendimizden başlayarak gördüğümüz her şey ilâhî adaletin ve hikmetin bir eseridir.<sup>308</sup>

Bir şahsa nispetle ahiretteki noksanlık, diğerine nispetle nimettir. Zira gece olmasa gündüzün; hastalık olmasa, sıhhatin cehennem olmasa cennetin kadri bilinmezdi. Gazali insan iradesini hayvan iradesinden ayırır ve insan iradesinin akılla anlam kazanacağını ifade eder. Ona göre, insan bir işin sonunu kavrayıp iyilik tarafının nerede olduğunu bildiği zaman, içinden faydalı yöne ve onun sebeplerini hazırlamaya ve iradeye doğru bir arzusu olur. Bu istek, şehvet ve hayvanların iradelerinden başka bir iradedir.<sup>309</sup>

Farabi ve onun gibi düşünönlere göre, âlemin bir nizam üzere var olması, ilahi hayır ve adaletin bir sonucudur. Bu açıdan Allah ne yapmışsa güzel yapmıştır. Beşeri düzeyde ise

---

<sup>304</sup> Ormsby, a.g.e., s. 16.

<sup>305</sup> Manafov, a.g.e., s. 178.

<sup>306</sup> Manafov, a.g.e., s. 178.

<sup>307</sup> Ormsby, a.g.e., s. 28.

<sup>308</sup> Sariye Ergüner Yaşar, **Gazali'de İlahi Adalet Düşüncesi**, Yüksek Lisans Tezi, CÜİF., Sivas 2008, s. 67.

<sup>309</sup> Yaşar, a.g.e., s. 104.

insanın iyilik ve adalet sayesinde başardığı ya da başaramadığı hiçbir şey ortada kalmayacak, zamanı geldiğinde değerlendirilecektir.<sup>310</sup>

Hayır ve nizam evrende bizzat kastedilip amaçlanan şeydir, Allah'ın kurmuş olduğu düzende bir yeri hatta gerekliliği vardır. Kötülük ise var olmaları zorunlu olan bir takım şeyler ve durumlarla ilgili olup, bunlar hayırdır. Eğer gerekli olan biraz kötülükten kaçınarak, çok iyilikten vazgeçilirse bu durum, kötülüğün artmasına neden olur.<sup>311</sup>

Mehmet Aydın'a göre, "bazı düşünürler, kötülüğün reel varlığını inkar etmek suretiyle problemi görmezlikten gelmiş yahut onun bir sözde problem olduğu kanaatine varmışlardır. Tanrı'nın kötülükten sorumlu olmadığını belirtmek için genellikle kötülük,...tabii ve ahlaki diye ikiye ayrılmakta, birincisi bazen tıpkı Farabi'nin yaptığı gibi, maddenin her kemali kabul edecek durumda olmadığına; ikincisi ise bizzat insana mal edilmektedir."<sup>312</sup> Oysa kötülüğün reel varlığını inkar etmek, problemi çözmek değil, ondan kaçmak anlamına gelir. İyilik bize aitse, kötülük de bizim dünyamıza aittir. Yağmurun yağması toprak örtüsünün istediği miktarda ise iyidir. Eğer buradaki 'iyilik' sözünün bir anlamı varsa sel felaketi için de 'kötü' demenin bir anlamı olmak lazım gelir. Kaldı ki dinlerin çoğu, kötülüğün varlığını inkar etmiyor. Aslında, onların var oluş sebeplerinden biridir ahlaki kötülük. Eğer dünyada sadece iyilik olsaydı, Hz. Muhammed'in 'ben mekarim-i ahlakı tamamlamak için gönderildim' sözünün hiçbir anlamı kalır mıydı?<sup>313</sup>

İbn Sina'ya göre Allah, önce kendi zatını bildiğinden, her şey kendisinden taşmakta olduğundan ve kendi bilgisine uygun olarak gerçekleştiğinden, dolayısıyla imkânlar dünyasını ve oradaki hayır nizamını da bilmektedir. Bu bilgi ve düşünmeye uygun olarak mümkün âlem en yetkin şekliyle kendisinden taşar ki, işte bu Allah'ın hikmetinin eseridir. Hikmetli bir belirlemeyi ifade eden evren, bunun için tam bir kozmostur, orada şaşırtıcı bir nizam ve apaçık bir hükmün geçerli bulunduğu görülür. Madde, bitkiler ve hayvanlar âlemindeki olağanüstülüklerin bir tesadüfün eseri olması mümkün değildir. Onun için âlem bir tedbirin ve düzen koyucunun eseridir ki bu, Allah'ın ezeli ilmiyle kastettiği hayır ve yetkinliğin sonucudur. Yani külli nizam Allah'ın ilminde mevcuttur. Buna inayet de denir. Bu anlamıyla

---

<sup>310</sup> Aydın, **Din Felsefesi**, s. 112.

<sup>311</sup> Mahmut Kaya, **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, Klasik yay. İstanbul 2003, s. 126.

<sup>312</sup> Yaran, **a.g.e.**, s. 140., Aydın, **Din Felsefesi**, s.151'den alıntı

<sup>313</sup> Yaran, **a.g.e.**, s. 140, Aydın, **Din Felsefesi**, s.152,153'den alıntı

Allah alem ilişkisinin de en önemli yönünü oluşturan inayet; Allah'ın her şeyi kuşatan bilgisine uygun olarak alemin en güzel şekilde olmasını ifade etmektedir.<sup>314</sup>

Genel olarak söylemek gerekirse; İslam filozoflarına göre, Allah'ın kâinatı belli bir düzen içerisinde yaratması O'nun ilâhî adaletinin ve hikmetinin bir sonucudur. Âleme mükemmel bir düzen veren Allah, iyiliğin yanında kötülüğü de yaratmıştır. Ancak kötülük, arızîdir ve bize göredir. Ayrıca yeryüzünde iyiliğin varlığı kadar kötülük de var olmalıdır. Çünkü az şerden ötürü çok hayır terk edilemez. Yani her şey ilâhî adaletin bir tecellisidir ve ona ters düşmez.

İslam düşüncesinde kötülük problemine yaklaşımda istidlal yönünden daha çok, teslimiyetçi yönün galip geldiği söylenebilir. İslam düşünürleri, hem şerrin her türlü varlığını kabul etmekte hem de onu ilahi iradenin kapsamı dışında görmekten şiddetle kaçınılmaktadırlar. Bu açıdan Ehl-i Sünnet, kötülüğe katlanmanın bir zorunluluk olduğunu kabul ederek, olayın mahiyetini ve hikmetini Allah'a havale edici bir tavır sergiler.<sup>315</sup>

İslam düşünce tarihinde, başka pek çok İslami konuda olduğu gibi, çekilen ıstıraplar konusundaki tartışmalar ve görüşlerin odak noktasını da, yine Kur'an'daki ayetler oluşturmaktadır. İslam'ın hem Sünni hem de şii ifadelerinde çekilen ıstıraba karşı getirdikleri çok daha genel cevap, Kur'an'ı tekrar etmek ve onu ortaya çıkan yeni acı çekme durumlarına karşı uygulamak olmuştur. Bu durumda, sorunu felsefi bir düzlemde tartışırken bile, Batılı teodiselerin tartışıldığı yerde Kitabı Mukaddese inmek kaçınılmaz bir gereklilik değilken, İslami teodise konusu tartışılırken Kur'an'la başlamak kaçınılmaz gözükmektedir.<sup>316</sup> Kur'an'ın ilgilendiği mantık insan ve Tanrı arasındaki dinamik ilişkidir. Bu nedenledir ki, kötülük problemine ve toplumda çekilen ıstıraba tek bir cevap verilmez.

Genel olarak bu cevapları özetlemek gerekirse Yaran'ın, imtihan ve eğitim, cüz'i iradenin hatalı kullanılması, disiplin ve ceza, ahiret şeklinde yaptığı tasnifin kötülüğün yaratılmasındaki temel amaçları genel olarak ifade ettiğini söylemek mümkün olabilir. Çünkü İslam felsefesi ve kelam düşüncesini dikkate aldığımızda İslami teodiselere göre, kötülüklerin yaratılmasındaki temel amaç imtihan ve terbiyedir. Bilhassa doğal kötülükler imtihan ve terbiye içindir. Ahlaki kötülüklerin kaynağı veya kaynaklarından biri ise, insanın sınırlı irade gücünü hatalı kullanmasıdır. Ayrıca, buna göre, dünyada gerçekleşmeyen bir adalet varsa, bu

---

<sup>314</sup> Taylan, **a.g.e.**, s. 201.

<sup>315</sup> Manafov, **a.g.e.**, s. 179,180.

<sup>316</sup> Yaran, **a.g.e.**, s. 112,113.

öte dünyada mutlaka gerçekleşecektir.<sup>317</sup> Aşağıdaki ayet ve hadislerde de kötülüğün yaratılmasındaki temel amaçları destekleyen ifadeler çok net biçimde serdedilmektedir.

*“Sizi yeryüzününün halifeleri yapan, size verdiği şeylerde, sizi denemek için, kiminizi kiminize derecelerle üstün kılan O’dur. Şüphesiz Rabbin cezası çabuk olandır ve O, bağışlayan, merhamet edendir.”*<sup>318</sup>

*“Allah-u Teâlâ buyuruyor ki: Kullarımdan herhangi birine; bedeninde, malında veya evladında bir musibet verdiğim vakit, o bu musibeti güzel bir sabır ile karşılırsa, kıyamet günü onun için mizan kurmak veya defter açmaktan hayâ ederim.”*<sup>319</sup>

*“Sonbaharda rüzgarın, ağacın yaprağını döktüğü gibi musibet de kulun günahını aynı şekilde döker.”*<sup>320</sup>

*“Sizi biraz korku, biraz açlık, biraz da mallardan, canlardan ve mahsullerden eksiltmekle imtihan edeceğiz. (Ey Resulüm) Sabredenlere (lütuf ve ihsanımı) müjdele! Öyle ki onlar, kendilerine bir bela geldiği zaman ancak: ‘Biz Allah için (teslim olmuş kullar)ız ve elbette biz, (yine) O’na döneceğiz.’ derler.”*<sup>321</sup>

*“Sana gelen her iyilik Allah’tandır. (Yine) başına gelen her kötülük ise kendi nefsendendir.”*<sup>322</sup>

*“Başınıza gelen musibetler kendi ellerinizin yaptığı yüzündendir.”*<sup>323</sup>

*“İnsanların ellerinin işledikleri günahlar sebebiyle, karada ve denizde fesat (maddi ve manevi bozulmalar, afet ve felaketler) çıktı. Bu ise yaptıklarının bir kısmını(n cezasını Allah’ın dünyada) onlara tattırması içindir. Olur ki onlar, (bu sayede kötü hallerinden) dönerler.”*<sup>324</sup>

*“Bugün herkes kazandığı ile karşılık görür.”*<sup>325</sup>

---

<sup>317</sup> Yaran, a.g.e., s. 189.

<sup>318</sup> En’am Suresi 6/165

<sup>319</sup> İsmail Karagöz, **Kur’an’a Göre Musibetler Açısından İnsan ve Toplum**, Çelik yay. 1996 Ankara, s. 101. Gazali, **İhyau Ulûmi’-d-Din**, cilt IV, s.239’den alıntı

<sup>320</sup> Karagöz, a.g.e., s. 129. Ez-Zebîdî, **Sahihi Buhari Muhtasarı Tecrid-i SarihTercümesi ve Şerhi**, c.XII, s. 63’den alıntı

<sup>321</sup> Bakara Suresi, 2/155-156

<sup>322</sup> Nisa Suresi, 4/79

<sup>323</sup> Şûra Suresi, 42/30

<sup>324</sup> Rûm Suresi, 30/41

<sup>325</sup> Mü’min Suresi, 40/27

*“İyilik yapmanın karşılığı iyilikten başka değildir.”<sup>326</sup>*

*“Biz, (böyle) refahından şımarıp azmış (peygamberlerini ve ilahi hükümleri tanımamış) nice memleketleri helak ettik. İşte onların meskenleri! Kendilerinden sonra ancak pek azı oturulabilecek halde kalmıştır. (Oralara hep) biz mirasçı olduk. Senin Rabbin, memleketlerin ana merkez(ler)ine, ayetlerimizi onlara okuyacak bir peygamber göndermedikçe, o memleketleri helak edici değildir. Zaten biz, ancak halkı zalim (ve inkarcı) memleketleri (azapla) helak etmişizdir.”<sup>327</sup>*

Özetle, içerisinde yaşadığımız bu dünyada her şeyin yerli yerinde olduğunu söylemek güçtür. İmtihanın gereği olarak insan, tam olmayan, mücadeleli bir ortamda yaratılmıştır. Tanrı dileseydi insanları, kusursuz bir robot, bu âlemi de iyi dizayn edilmiş bir makine gibi yaratabilirdi. Fakat bu durumda insan yaratıcının kendisine çok şey vermiş olduğunu asla kabul edemezdi.

Tanrı her türlü yaratmayı bilmekte ve bunları yaratmaya gücü yetmektedir. O sınırsız ilminin ve kudretinin eseri görülsün diye âlemi yaratmış, yaratma işi için de en uygun muhatap olarak insanı seçmiştir.<sup>328</sup>

Peki insan da Tanrı'nın kudretini ve ilmini melekler gibi cehennem azabına uğrama riski olmadan takdir etseydi daha iyi olmaz mıydı? Hayır, çünkü yaradılışla ilgili daha iyinin ne olduğunu biz değil, ancak O bilir.<sup>329</sup> İnsanın kimi zaman kendisi için iyi bildiği şey kendisi hakkında kötü olabilir, kimi zaman da kötü bildiği şey kendisi hakkında iyi olabilir. Bunun bilgisi ancak Allah'ın katındadır.<sup>330</sup> Eğer her şey ilahi ilimde birer realite olarak şekillenmiş olsaydı, Allah'ın ard arda peygamberler göndererek insanoğlunu yönlendirmeye çalışmasının, ya da yola gelme imkânı olmayan bir kavmi var edip, sonra da yola gelmeleri için onlara peygamber göndermesinin, yola gelmeyince de onları helak etmesinin ne anlamı olurdu? Daha da önemlisi, bütün bunlar ilahi ilimde realite olarak bulunuyorsa, insana niçin itaat etmesi ve yasaklardan kaçınması emrediliyor, şerefli yazıcılar (kirâmen kâtibîn) sürekli olarak niçin insanları izliyor, onun yaptığını kaydediyor? İlahi ilimde birer realite olarak var olan şeylerin tekrardan kayıt altına alınması, ilahi zata bir eksiklik getirmez miydi?<sup>331</sup>

---

<sup>326</sup> Rahman Suresi, 55/60

<sup>327</sup> Kasas Suresi, 28/58-59, Şu'ara Suresi, 26/208-209

<sup>328</sup> Özdemir, **a.g.e.**, s. 161.

<sup>329</sup> Bakara Suresi, 2/33

<sup>330</sup> Bakara Suresi, 2/216

<sup>331</sup> Özdemir, **a.g.e.**, s. 181.

Kurân'a göre insan, yaratıkların içerisinde en değerlisi ve en çok ikram edilene olmuş,<sup>332</sup> yeryüzünde, göklerde ve ikisi arasında ne varsa her şey onun emrine sunulmuş<sup>333</sup> ve ona sayamayacağı kadar çok nimet verilmiş,<sup>334</sup> yeryüzünün halifesi yapılmıştır.<sup>335</sup> Ama bununla birlikte belli bir gaye için yaratılan<sup>336</sup> ve imtihan için seçilen de yine insan olmuştur. Allah, ölümü ve hayatı insanlardan hangisinin daha iyi işler işleyeceğini görmek için yarattığını Kur'an'da belirtmiştir.<sup>337</sup>

İnsan bu emaneti yüklendikten sonra gerek dahili gerek harici bazı durumlarla karşılaşacak, ya emanete riayet edecek ya da hıyanet edecektir. Bu emaneti bizzat ona yükleyen Cenab-ı Allah onu bu hususta deneyecek, imtihan edecektir. Allah'ın beyan buyurduğu gibi

*“ Her canlı ölümü tadıcıdır. Ecirleriniz yaptıklarınızın karşılıkları, muhakkak kıyamet günü, tastamam verilecek. Kim o ateşten uzaklaştırılıp cennete sokulursa, artık o muhakkak muradına ermiş olur. Dünya hayatı aldanma metaından başka bir şey değildir. ”*<sup>338</sup>

*“ Bu dünya hayatı ancak fani bir eğlencedir, ahiret ise, o asıl durulacak yurdun kendisidir. ”*<sup>339</sup>

İşte yukarıdaki ayetlerde anlatılan dünya hayatı; insanın sonsuz ahiret yurduna ulaşmak için denendiği yerdir. İnsan yeryüzünde bulunduğu sürece ahirete yönelik bir sınav yaşamakta ve bu konuda gösterdiği çabayla denenmektedir. Hayat gerçekte Allah'ın bizleri sınamak ve eğitmek için yarattığı geçici bir süredir. İnsan bu süre boyunca düşünmek, böylece Rabbini tanımak, O'nun hükümlerine uymak ve O'nun rızasını aramakla sorumludur. Bunun yanında da bu imtihan hayatı boyunca başına gelen her şeye en güzeliyle karşılık vermek, sabretmek ve güzel ahlak göstermekle yükümlüdür. Kur'an-ı Kerim'de hidayet ve delaletin, yani iyiye veya kötüye meyilme eğiliminin kişinin kendi tercihine bağlı olduğunu gösteren birçok ayet mevcuttur: *“De ki: Ben saparsam ancak kendi namuma sapsam olurum. Doğru yolu bulursam, Rabbin bana vahyettiği (Kur'an ve hikmet) sayesinde.”*<sup>340</sup>

---

<sup>332</sup> İsrâ Suresi, 17/70

<sup>333</sup> Hacc Suresi, 22/65, Lokman Suresi, 31/20

<sup>334</sup> İbrahim Suresi, 14/34

<sup>335</sup> Bakara Suresi, 2/30

<sup>336</sup> Zariyat Suresi, 51/56

<sup>337</sup> Mülk Suresi, 67/2

<sup>338</sup> Al-i İmran Suresi, 3/185

<sup>339</sup> Mü'min Suresi, 40/39

<sup>340</sup> Sebe Suresi, 34/50

*“Allah bir kavmi hidayete erdirdikten sonra, nelerden sakınacaklarını kendilerine açıklamadıkça, onları sapıklığa düşürecek değildir. Muhakkak ki Allah her şeyi en iyi bilendir.”<sup>341</sup>*

*“Nefse ve onu düzgün bir biçimde şekillendirip ona kötülük duygusunu ve takvasını (kötülükten sakınma yeteneğini) ilham edene andolsun ki, nefisini arındıran kurtuluşa ermiştir.”<sup>342</sup>*

*“Doğrusu size rabbinizden açık belgeler gelmiştir. Kim görürse kendi lehine ve kim körlük ederse kendi aleyhinedir”<sup>343</sup>*

İnsan imtihan içinde olduğundan, hidayet ve dalalete, takva ve fücûra, şükre veya nankörlüğe zorlanmamıştır. Allah insana iyi ve kötü olan yolu göstermiş, fakat onu iki yoldan birine mecbur kılmamıştır. Bununla birlikte dünya hayatında meydana gelen bazı şeyler de imtihanın gereğidir. Ebu Mansur el-Maturîdî’ye göre de insan ibadet dışında, bazı belalarla denenerek terbiye edilir. Böylece çeşitli merhalelerden geçirilerek kendisi için mukadder kemale yöneltilir. İnsanın terbiyesinde mühim yeri olan bu durumlar ne kadar kötü olabiliyor iseler de, onların sabırla aşılması olanaklıdır.<sup>344</sup>

Kur’an’a göre hiç kimse yaptıklarına mazeret olarak ilahi iradeyi ileri sürme hakkına sahip değildir.<sup>345</sup>

*“Onlar bir kötülük yaptıkları zaman ‘Babalarımızı bu yolda bulduk. Allah da bize bunu emretti’ derler. De ki: Allah kötülüğü emretmez. Allah’a karşı bilmediğiniz şeyler mi söylüyorsunuz.”<sup>346</sup>*

*“Putperestler diyecekler ki, ‘Allah dileseydi biz ne ortak koşardık ne de atalarımız ortak koşardı. Hiçbir şeyi de haram kılmazdık. Bu şekilde onlardan öncekiler de yalanladılar da sonunda azabımızı tattılar. De ki: ‘Yanınızda bize açıklayacağınız bir bilgi var mı? Siz zandan başka bir şeye uymuyorsunuz ve siz sadece yalan söylüyorsunuz.’”<sup>347</sup>*

İnsan, sınırlı bilgisiyle sadece kendi gücü ve imkânları ölçüsünde gördüklerinden yola çıkarak yorum yapmaktadır. Oysa âlem insanoğlunun hayal ettiğinin çok üstündedir. Bununla

<sup>341</sup> Tevbe Suresi, 9/115. Özdemir, **a.g.e.**, s. 168’den alıntı

<sup>342</sup> Şems Suresi, 91/7-9

<sup>343</sup> En’am Suresi, 6/104

<sup>344</sup> Manafov, **a.g.e.**, s. 202.

<sup>345</sup> Özdemir, **a.g.e.**, s. 178.

<sup>346</sup> A’raf Suresi, 7/28

<sup>347</sup> En’am Suresi, 6/148



birlikte insanlar probleme ahiretin varlığını ihmal ederek baktıklarından madem adalet var, neden hep kötüler ve günahkârlar mutluluk içindeler diye sorarsa, Kur'an cavabında bu durumun ebedi olmadığını bildirir. İblis gibi bunlar da ertelenmiş olabilirler, fakat bu bir iptal değil sadece bir erteleme, bir mühlet vermedir.

*“Eğer Allah, yaptıkları yüzünden insanları hemen cezalandırsaydı, yeryüzünde hiçbir canlı yaratık bırakmazdı. Fakat Allah, onları belirtilmiş bir süreye kadar erteliyor. Süreleri geldiği zaman, Allah kullarını görücü (gereğini yapıcı)dır.”<sup>348</sup>*

Son hesap ölümden sonra olacaktır, kötüler cezasını, iyiler iyiliklerinin ve çektikleri acıların karşılığını ve ödülleri alacaklar ve insanlar arasında denge sağlanacaktır. Bu sebeple kötülük Allah'tan çok iyi bir sonluğun (cennet) kaçınılmaz şartı olması nedeniyle armağan olarak bile karşılanabilmelidir.

Sonuç olarak içinde yaşadığımız bu dünyada kötülüklerin bulunmadığını ve her şeyin yerli yerinde olduğunu söylemek güçtür. Ama bunca kötülüklerin yanında bunlardan kat kat fazla iyiliklerin bulunduğunu da görmek gerekir. Kötülük problemini teizm açısından çözülmesi gereken önemli bir sorun olarak kabul etmekle birlikte bunun, ateizm lehine bir kanıt dönüşecek yeterlilikte olduğu kanaatinde değiliz. Buna göre de Tanrı'nın ve kötülüğün her türlüşünü yaşadığımız dünyanın gerçeklerinden olduğunu kabullenmek akıl dışı bir tutum olmasa gerektir.

İslam düşüncesindeki felsefe ve kelam alanındaki teodiseler her ne kadar belli yönleriyle birbirinden ayrılıyor gibi görünse de bu ayrımların çok kesin ve bağlayıcı olmadığını ve bir diğeri özelliğini tam olarak dışarıda bırakmadığını belirtmek gerekir. Esas vurgulamamız gereken, Kur'anî tavrın, tamamen dıştan ve rasyonel bir gözle bakıldığında bile bunların en doğrusu olduğudur.<sup>349</sup>

İslamî teodiselerde çözümün çıkış veya odak noktası, insan veya kötülük değil, bizzat Allah'tır. Herhangi bir probleme yaklaşılırken bunu kimin yaptığı niçin yaptığı üzerinde durulur. İşte bu noktada İslami teodiseler ağırlığı 'niçin'den ziyade 'kim' üzerine vermişlerdir. Kötülüğün nihai kaynağı kimdir? Allah kötülük yapabilir mi? Yapma kudreti varsa bile acaba gerçekten yapar mı? Bu soruların merkezi ve cevabı, bütün İslami teodiselerde hep Tanrı kavramı etrafında olmuştur.

<sup>348</sup> Fâtır Suresi, 35/45, Nahl Suresi, 16/61, Kehf Suresi, 18/58

<sup>349</sup> Yaran, a.g.e., s. 179.

İkinci olarak, Yine birinci ile bağlantı içinde İslami teodiselerin hepsi, düzen ve gaye delili başta olmak üzere Tanrının varlığının delillerine önem vermiş; bunları savunma veya teodiselerinin vazgeçilmez temeli olarak kullanmışlardır.

Üçüncü olarak, ve yine öncekilerle bağlantılı olarak İslami teodiselerin çoğu, savunmalarında kavramsal çözümlere veya Apriori kanıtlara yer vermişlerdir.

Dördüncü olarak, bu teodiselerin hepsine göre, bu dünyada bir miktar kötülüğün bulunması çeşitli nedenlerden dolayı gereklidir. Bunun yanında, kötülük gibi gözükten olguların çoğu, doğanın düzenine, hayvanların hayatta kalmasına, insanların epistemolojik, etik ve psikolojik gelişimlerine yarar sağlamaktadır.

Beşinci olarak, bunların hepsine göre bu dünya ve buradaki yaşam, varlığın sonu değildir. Bir öte dünya hayatı vardır ve burada gerçekleşmemiş olan adalet orada gerçekleşecek; burada haksızlığa uğrayan varsa orada hakkını alacaktır. Allah mutlak adalet sahibidir ve hiç kimseye zulmetmez.

Altıncı olarak, İslami teodiselere göre insan aklı vahyin de yardımıyla evren ve insan yaşamına ilişkin birçok sırrı çözebilecek kapasitede ise de onun evrendeki olayların tüm sırlarını çözmesi ve Tanrısal hikmeti tam anlamıyla bilebilmesi veya kavrayabilmesi mümkün değildir.<sup>350</sup>

Müslümanların teodise tarihleri boyunca yaptıkları gibi, kötülüğün önce kozal nedeni, sonra teleolojik nedeni üzerinde düşünülmesi daha doğru gibi gözüküyor. Dünyadaki kötülüğün sebebi veya sebepleri hususunda ise sebebin Tanrısal hikmette görülmesi, sorunun çözülmese bile problem olmaması yönünde önemli bir adımın atılmasını sağlamaktadır.<sup>351</sup>

---

<sup>350</sup> Yaran, a.g.e., s. 180-181.

<sup>351</sup> Yaran, a.g.e., s. 183.

### III. BÖLÜM

## 1. İBN RÜŞD'ÜN KÖTÜLÜK PROBLEMİNE YAKLAŞIMI VE TEODİSE ANLAYIŞI

Kötülüğü kaza-kader, adalet-zulüm (Cevr ve Adl), hidayet-dalalet konuları içinde ilahi sıfatlar ve fiiller temelinde çeşitli eserlerinde ele alan İbn Rüşd, kötülüğün çeşitlerine dair bir isimlendirme yapmaz, ona göre kötülük temelde Allah'tan, O'nun maddeye koymuş olduğu sınırlılıklardan, bu âleme koymuş olduğu fiziki yasalara yeterince uyum sağlanamamasından, insanın bu konulardaki bilgi eksikliğinden ve insanın iradî fiillerinden kaynaklanır. Biz İbn Rüşd'ün konu hakkında ne tür görüşler ortaya koyduğunu çeşitli başlıklar altında incelemeye çalışacağız. Bu çerçevede Allah'ın kurmuş olduğu sistemde kötülüğün yerine ve var oluşundaki hikmete temas edeceğiz.

### 1.1. Allah'ın Fiilleri Kapsamında Kötülük

Kelam ilminde hayır-şer, husun-kubuh, hidâyet-delâlet adı altında işlenen konuları, İbn Rüşd cevır-adl (zulüm-adalet) başlığı altında ele almaktadır. Adalet ve zulüm konusu, bir yönüyle Allah-âlem ilişkisi ve yaratmayla, bir yönüyle kazâ ve kaderle, bir yönüyle de ahlâk meselesiyle yakından ilişkilidir. İbn Rüşd öncelikle bu kavramların Allah'a isnat edilip edilemeyeceği ve bir şeyin iyi veya kötü oluşunun din tarafından mı yoksa akıl tarafından mı belirlendiği şeklinde iki başlık altında konuya yaklaşmaktadır.<sup>352</sup>

İbn Rüşd'e göre bu mesele, Eş'arîler tarafından yanlış anlaşılmış, şeriata zıt yorumlar yapılmıştır. Dolayısıyla onların bu husustaki inançlarının düzeltilmesi gerekmektedir. Filozofumuz bu konuyu şöyle dile getirmektedir:

*“Eş'arîler 'cevr' ve 'adl'in Allah'a isnadı konusunda gerçekten hem akıl hem din açısından yadırganacak bir görüşü benimsemişlerdir. Demek istediğim, onlar bu konuda dinin açıkça dile getirmek istediği şöyle dursun, aksine tam tersine bildirdiği bir görüşü ortaya atmışlardır. Şöyle ki onlar, metafizik âlemin (gayb) bu konuda fizik dünyaya benzemediği görüşündedir. Çünkü onlar, fizik dünyadaki fiillerin 'kötü' (cevr) ve 'iyi' (adl) şeklinde nitelendirilmesinin, bu konuda dinin ortaya koyduğu belirlemeden (hacr) ileri geldiğini; yani insanın din açısından iyi sayılan bir fiil işlemesi halinde 'âdil', dinin kötü saydığı bir iş yaptığında ise 'zalim' (câir) olacağını sanmaktadırlar. Buradan hareketle*

<sup>352</sup> Sarioğlu, **İbn Rüşd Felsefesi**, s. 264-265.

*derler ki: Yüklü olmayan ve dinin sınırlandırması altında bulunmayan bir varlığın [Allah] fiillerinin, kötü veya iyi olmasından söz edilemez.”<sup>353</sup>*

İbn Rüşd’e göre, adaletin bizâtihi hayır, zulmün de bizâtihi şer olduğu bilinen (maruf) bir şey olduğu için, Eş’arîlerin bu sözünden yola çıkıldığı takdirde, örneğin Allah’a şirk koşma fiili, bizâtihi ne hayır ne de şer olacaktır. Sadece şeriat bakımından hayır veya şer olacaktır. Eğer şeriat Allah şeriki olduğuna itikad edilmesi gerekir diye emretmiş olsaydı, bunun adalet; yine aynı şekilde şeriat, Allah’a âsi olmayı emretmiş olsaydı, bunun da adalet olması gerekirdi. O’na göre böyle bir durum, akla ve nakle muhalif bir durumdur.<sup>354</sup> Böyle bir iddianın nakle aykırı olduğu şu ayetlerden anlaşılmaktadır:

*“Adaletle kâim olarak, O’ndan başka ilah olmadığına, Allah da, melekler ve ilim sahipleri de şehadet etmektedir...”<sup>355</sup>*

*“...Rabbin kullara zulmedici degildir.”<sup>356</sup>*

*“Allah insanlara hiç zulmetmez, fakat insanlar kendi kendilerine zulmederler.”<sup>357</sup>*

*Bütün bu ayetlerde Allah, kendisini âdil olmakla (küst) vasfetmekte, zulümden de kendisini nefyettirmektedir.”<sup>358</sup>*

İbn Rüşd’e göre Kur’an’da öyle âyetler vardır ki, kader meselesinde olduğu gibi bu meselede de onların te’lif edilmesi gerekmektedir. Örneğin *“Allah dilediğini dalâlete düşürür, dilediğini de hidâyete erdirir”<sup>359</sup>, “Dileseydik, herkesi hidâyete ulaştırırdık”<sup>360</sup>* vb. ayetlerin zahirine hamledilmemesi gerekir. Çünkü zahiri manası itibariyle, bu ayetlerle teâruz eden pek çok ayet bulunmaktadır. *“Allah kulları için küfre rıza göstermez”<sup>361</sup>* vb. ayetler, bu duruma örnek teşkil ederler. Görüldüğü gibi Allah c.c. kendisinden zulmü nefyettirmektedir. Önceki ayetlerde, Allah’ın doğru yolu gösteren ve yanlış yola sevk eden olduğu anlatılırken, peşinden zikredilen ayetlerde, Allah’ın, kullarının küfrüne razı olmadığı için, onları dalâlete düşürmediği belirtilir. Buna göre, Eş’arîlerin, “razı olmadığı şeyi yapmak, irade etmediği şeyi emretmek, Allah hakkında mümkündür” demeleri, anlamsız hale gelmekte, ancak küfre

<sup>353</sup> İbn Rüşd, **El-Keşf**, s. 249. ; Ayrıca bkz. Sarıoğlu, **a.g.e.**, s. 265.

<sup>354</sup> İbn Rüşd, **El-Keşf**, s. 249.

<sup>355</sup> Âli İmran Suresi, 3/18

<sup>356</sup> Fussilet Suresi, 41/46

<sup>357</sup> Yunus Suresi, 10/44

<sup>358</sup> İbn Rüşd, **El-Keşf**, s. 250.

<sup>359</sup> Müddessir Suresi, 74/31

<sup>360</sup> Secde Suresi, 32/13

<sup>361</sup> Zümer Suresi, 39/7

tekâbül edecek bir söz olmaktadır. Nitekim Allah Teâlâ'nın insanları dalâlet için yaratmadığı, aksine fitrat üzere yarattığına nasslarda işaret edilmektedir.<sup>362</sup>

İbn Rüşd, tabiatta kimi insanlarda kötülüğün bulunması veya tabiatta kötülük olarak nitelenen bazı durumların mevcudiyetinin nasıl anlaşılması gerektiği sorusunu, kötülüğün içinde adeta gizli bir hayrın mevcut olması düşüncesiyle açıklamaya çalışmakta, bunun ilahi hikmetin bir neticesi olduğunu söylemektedir. İbn Rüşd, evrendeki düzenin kendi ilkelerini akletmek suretiyle gerçekleştiğini, bu ilkelerin de hareketlerini ilk ilkedden yani Allah'tan elde ettiğini söylemekte, bunu da Allah'ın inayetine bağlamaktadır. İbn Rüşd, bu inayetin de yeryüzünde yaşamın sebebi olduğunu ifade etmektedir. *“Orada var olan salt hayır niteliğindeki her şey Allah'ın irade ve kastiyla olmuştur. Bozulma yaşlanma ve bunun gibi kötülüklerin varlığı ise maddenin zorunluluklarından kaynaklanır. Böyle olmasının nedeni şudur: Bu varlık iki durumdan biriyle bulunur; ya varlığında bir tür eklenen şeyler var olmayacaktır ki bu daha büyük bir kötülüktür. Ya da bu haliyle var olacaktır. Çünkü onun varlığında bundan daha fazla kötülük bulunması mümkün değildir. Örneğin ateşin âlemdeki faydası apaçıktır ve ona bir çok canlıyı ve bitkiyi bozması arızî olarak tesadüf etmiştir. Ancak canlılardaki inayete bak ki onlar için dokunma duyusu verilmiştir. Bu da ayaltı âlemdeki şeyler için inayetin var olduğunu ortaya koyan hususlardan biridir. Bu nedenle bir çok canlının durumunu iyice düşündüğün zaman sana aşikâr olur ki eğer ona varlığını korumasını sağlayacak özellikler verilmemiş olsaydı, onun var olması mümkün olmazdı.”* Bunun insanda çok daha açık bir durum olduğunu vurgulayan İbn Rüşd, insana verilen aklın en büyük inayet olduğunu, bunun yanı sıra kötülük olarak nitelendirilen hususlardan kendisini koruyabilecek bir mekanizma ile donatılmış olduğunu söylemek suretiyle esasen kötülük olarak nitelendirilen hususun belki de kötülük olarak nitelendirdiğimiz o şey hakkında yeterli bilgiye sahip olmadığımızdan kaynaklanmış olabileceğini belirtmektedir.<sup>363</sup>

İbn Rüşd'e göre aynı şekilde insanların hidayete ermeleri için hariçten tertip ve tanzim edilen sebepler her ne kadar çoğunluk için irşad edici ise de arızî olarak bazılarının da dalalete düşmelerine sebep olmaktadır. Hikmetin icabı olarak şu iki husustan birinin olması zorunludur: Ya azında şer, çoğunda hayır bulunan varlık neveleri hiç yaratılmayacak, bu suretle gayet az olan şer sebebiyle çok fazla olan hayırda yok olacaktı veya varlığın bu çeşitleri yaratılacak, neticede azınlık olarak bulunan onlardaki şer yanında çoğunluk olan hayır da mevcut olacaktı. Açıkça bilinmektedir ki çok az olan şerle birlikte pek fazla olan

<sup>362</sup> İbn Rüşd, *El-Keşf*, s. 250.

<sup>363</sup> İbn Rüşd, *Telhisu ma Ba'de't-Tabia (Metafizik Şerhi)*, çev. Muhittin Macit, İstanbul 2004, s. 147-148.

hayrın bulunması, çok az şer sebebiyle pek fazla olan hayrın yok olması halinden çok daha iyidir. İşte melekler için kapalı kalan, bu nitelikteki şerrin hikmetten oluşu idi: “*Yeryüzünde bir halife yaratacağım*” diye kendilerine haber verince, meleklerin vermiş oldukları cevabı Allah Teala şöyle hikaye etmişti: “*Ya Rabbi, yeryüzünde fesat çıkartacak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın? Halbuki biz hamd ederek seni takdis ediyoruz dediler.*”<sup>364</sup> İbn Rüşd’e göre ayette bildirilmek istenen şey, meleklerin “var olanların her birinin varlığında iyilik ile kötülüğün bir arada bulunduğu, ilahi hikmetin de iyiliği ağır basan bir şeyin yokluğunu değil varlığını gerektirdiği”ni kavrayamamış olmalarıdır. Şu halde Allah, bazı insanların küfür ve şirk başta olmak üzere kötülüğe yönelmelerine sebep olan şeyleri bu özelliklerinden dolayı değil, kötülük ve dalaletle oranla çok daha fazla iyilik ve hidayete sebep teşkil ettikleri için yaratmıştır. Bu ise “mutlak adalet” in ta kendisidir.<sup>365</sup>

Tabiatta kötülük olarak nitelendirilen pek çok husus esasen yeteri kadar sebebi bilinemediği için, o kötülük olarak bilinen hususun içinde mündemiç bulunan pek çok hayır yeterince kavranamadığından kötülük olarak nitelendirilmektedir. İbn Rüşd, daha fazla hayrın ortaya çıkması, ya da daha fazla hayrın bilinmesine sebebiyet verebileceği düşünüldüğünde esasen şer olarak nitelenen bu durumun nisbi olarak mevcut olmasını neredeyse bir gereklilik olarak görmektedir. Başka bir anlatımla, iyiliğin kötülükle bilinebileceği varsayıldığında, iyiliğin ortaya çıkması için kötülüğün de olması gerekmektedir. Ancak şunun da bilinmesi gerekir; kötülük arızî, geçici bir durum iken iyilik zatî ve sürekli bir durumdur. Bu nedenle zatî olanın bilinmesine yol açacağı düşünüldüğünde arızî olanın da bulunması bir gereklilik olarak kabul edilmektedir.

İbn Rüşd, Kur’an’da neden bazı ayetlerin zahiri ile değerlendirildiğinde çelişki olduğu, neden Kur’an’da bu tarz ayetlerin bulunduğu, bunların tevilinin neden zorunlu olduğu ve bunun hikmetinin ne olduğu konusuyla alakalı yaptığı değerlendirmede sürekli olarak ifade ettiği şekliyle halkın genel kapasitesi dikkate alınarak bu hususların değerlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir. Şöyle ki halk (sıradan insanlar), sağlam bir Allah inancına sahip olup onu koruyabilmek için, Allah’ın adaletle muttasıf olduğu, hayır olsun, şer olsun her şeyi yaratma sıfatına malik olduğu hususunda bilgiye sahip olmalıdır. Aksi takdirde belli bir bilgi, tecrübe ve kültür seviyesinin altındaki insanların, geçmişte pek çok örneği bulunduğu gibi, biri hayrın diğeri şerrin yaratıcısı olan iki ilahın var olduğu düşüncesine kapılıp gitmeleri söz konusudur. Dolayısıyla böyle bir tehlikenin bertaraf edilmesi için, hidayet ve hayır gibi,

---

<sup>364</sup> Bakara Suresi, 2/30

<sup>365</sup> İbn Rüşd, **El-Keşf**, s. 252.

dalalet ve şerrin de Allah'a izafe edilmesi gerekmektedir. Ne var ki bu yapılırken asla göz ardı edilmemesi gereken bir incelik bulunmaktadır. Allah hayrı hayrın kendisi için, şerri de hayır için yaratmıştır. Mesele böyle anlaşıldığı takdirde görülecektir ki O'nun şerri yaratması da adaletinin bir gereği ve tabii bir sonucudur.<sup>366</sup>

İbn Rüşd bu hususun daha iyi anlaşılabilmesi için daha önce yukarıda ifade ettiğimiz ateş örneğini verir ve bunun ilahi hikmet ve mutlak adalete çok daha uygun olduğunu belirterek buna benzer kimi insanlarda arızî olarak görülen bazı eksikliklerin de genel olarak şer diye nitelendirilmesinin doğru olmadığını söyler.

O, kelamcılarının, Allah'ın yaratmasında adaletle davranmasının zorunlu olup olmadığı noktasındaki tartışmalarına da kaynaklık eden "*Allah yaptığından sorumlu tutulamaz, onlar ise sorguya çekileceklerdir.*"<sup>367</sup> Ayetinde işaret edilen hususu da iyilik ve kötülük sorunu bağlamında ele alınıp açıklığa kavuşturulması gereken bir konu olarak görmektedir. Ona göre bu ayet, Allah'ın yaptığı hiçbir şeyi bir başkasının zoruyla ve zorlamasıyla yapmadığını ortaya koymaktadır; çünkü herhangi bir şeyi bir başkasından dolayı yapmak, sonuçta hem var olma hem de yetkinlik açısından o şeye muhtaç olmak anlamına gelmektedir. Halbuki Allah gerek var olma gerekse yetkinlik itibarıyla hiçbir şeye muhtaç değildir. Meseleye bu açıdan bakıldığında, insanın adaletli olması, bizatihi hayır olan şeyden yararlanma amacına yöneliktir. Adaletli olmadığı takdirde, kendisi için faydalı bir netice hasıl olmamış olur. Allah'ın adaletli olması ise, zatının kemale ermesi için değil, zatında mevcut olan kemalin adaletli olmasını gerektirmesi şeklinde olur. Dolayısıyla Allah'ın adaletle muttasıf olması ile, insanın adaletle muttasıf olması arasında böyle bir fark vardır. Böyle düşünüldüğü takdirde, Eş'arî kelamcılarının, "esas itibarıyla Allah adaletle muttasıf olmaz. O'nun fiilleri ne adaletle ne de zulüm ile birlikte kullanılır" demelerine gerek kalmaz. Çünkü o zaman, hem akli hem de nakli olan hususlar ortadan kalkmış olur. Allah'ın adaletle muttasıf olmadığı farz edilirse, insan akli için hayır ve şer olan hususların üzerinde düşünmesine gerek kalmayacaktır.<sup>368</sup>

Kelamcılarının Allah'ın yaratmasında herhangi bir kasdın aranmaması gerektiğini söylemelerine de değinen İbn Rüşd, mukaddes ve münezzehe olan Tanrı için böylesi bir tasavvurun doğru olmadığını ifade etmektedir. Tanrının yaratmasında hikmetin mutlaka aranmasının gerekmediğini, şu an mevcut yaratmanın dışında da başka türlü yaratabileceğini söyleyen kelamcılara karşı İbn Rüşd, Tanrı'nın mutlak hayır olduğu düşünülürse O'nun

<sup>366</sup> İbn Rüşd, **El-Keşf**, s. 250-252.

<sup>367</sup> Enbiya Suresi, 21/23

<sup>368</sup> İbn Rüşd, **El-Keşf**, s. 252. ; Ayrıca bkz. Sarıoğlu, **a.g.e.**, s. 269.

yaratmasında mutlaka hikmet olması gerektiği sonucunun çıkarılmasının güç olmayacağını söylemektedir.<sup>369</sup>

İbn Rüşd'ün, âlemin bütün parçaları ve bölümleriyle insanın varlığına verildiğini ve insanın yaşamasına uygun bir şekilde hazırlandığını belirttiği görüşlerine daha önce inayet delili bölümünde değindiğimiz için burada konunun detaylarına değinmeyeceğiz. İbn Rüşd'e göre insan varlıkların en şerefliisidir, o kainatta mevcut olan her şeyin insanın varlığına ve varoluş gayesine uygun olduğunu dile getirir. Yani ona göre insan ile kâinat birbiriyle ahenkli, uyumlu iki varlıktır. İbn Rüşd, Allah'ın insanı abes olarak yaratmadığını, kendisine yeryüzünde halife olarak yarattığını, dolayısıyla kendisinden beklenen bir takım fiillerin de ona mahsus olması gerektiğini çeşitli vesilelerle belirtmiştir. Durum böyle olduğuna göre, kendisine has fiiller itibariyle insanın gayesinin, diğer canlılardan ayrı olması gerekir. Bu sebeple faziletli olan fiilleri emretmiş; kötü olan fiilleri de menetmiştir. Şeriatlar, bilhassa bizim şeraitimiz amelî faziletlerle ruhların faziletli olmalarını temin edecek iyi ve güzel amelleri de izah etmiştir.<sup>370</sup>

İbn Rüşd'e göre insan etrafında bulunan herhangi bir şeyi dikkatle incelediğinde, onun şu andaki şekli, miktarı, durumu ve diğer nitelikleri dışında bir başka şekil, miktar ve durumda bulunması halinde kendi yararına olmayacağını rahatlıkla fark edebilir. Filozofumuza göre her seviyeden insan âlemi işte bu yönüyle değerlendirerek, onun mutlaka bilgi, irade, kudret ve hikmet sahibi bir Yaratıcı yani Allah tarafından yaratılmış ve düzenlenmiş olması gerektiği sonucuna rahatlıkla ulaşabilir.<sup>371</sup>

İbn Rüşd âlemi bir bütün olarak algılar ve bu bütünün bu halinden daha mükemmel olamayacağını vurgular. Âlemin yaratılışını Allah'ın bir fiili olarak görür. Allah âlemi tesadüfle değil, takdirle yaratmıştır. Âlemde hâkim olan Allah'ın varlığına bir delil olarak mükemmel bir nizam sağlanmıştır. İbn Rüşd'e göre İnsan âlemde mevcut olan ve dört mevsimin, gecenin, gündüzün, yağmurun, suların, rüzgarın, yeryüzünde muhtelif mamur yerler olmasının, insan varlığının, var olan sair bitki ve canlıların mevcut oluşunun sebebi olan güneşe, aya ve yıldızlara bakınca, aynı şekilde yeryüzünün insanların vesair kara hayvanlarının meskeni olmaya uygun bir halde bulunuşuna dikkat edince ve yine suların sularda yaşayan canlılara, havanın uçan canlılara karşılık geldiğini göz önüne getirince, bu yaratılış ve bünyeden bir şeyin bozulması halinde, buradaki bütün mahlukatın varlığına halel

<sup>369</sup> Ahmet Erkol, **İbn Rüşd'ün Kelam Eleştirisi**, Fecr Yay. Ankara 2007, s. 278.

<sup>370</sup> İbn Rüşd, **El-Keşf**, s. 257-258.

<sup>371</sup> İbn Rüşd, **El-Keşf**, s. 247.



geleceğini nazar-ı itibara alınca, kesinlikle bilir ki, insan, hayvan ve bitkiler için âlemin bütün parçaları ve kısımlarında mevcut olan bu uygunluk tesadüfi değildir.<sup>372</sup>

Bunu da Allah'ın sanatkâr oluşuna değil, aksine güzel iş yapışının O'nun zatının gereği oluşuna bağlar. İbn Rüşd bu durumu şu şekilde dile getirir. “Daha mükemmeli ve tam olanı imkânsız olacak derecede burada bir tertibin ve nizamın var oluşu zaruridir.”<sup>373</sup> *“Rahman'ın yaratmasında bir uygunsuzluk ve düzensizlik göremezsin. Gözünü çevir de bak! (Orada) hiçbir çatlak ve kusur görebilir misin? Sonra gözünü tekrar tekrar çevir. O göz (aradığı kusuru bulamayıp) yorgun ve eli boş olarak sana döner; artık aciz kalmıştır.”*<sup>374</sup> Ayetini de buna delil gösterir. Âlemin ve insanın eksikliğini de bir bilgi ve güç eksikliğinden değil aksine mutlak bilgi ve mutlak kudret sahibi olmayla açıklar. Bozulma, yaşlanma ve bunun gibi kötülüklerin varlığı ise maddenin zorunluluklarından dolayıdır.<sup>375</sup>

Bütün bu tartışmalar İbn Rüşd'ün bu âlemin yegâne âlem oluşu fikrine de açıklık getirmektedir. Çünkü o, “Bu âlem mümkün âlemlerin en iyi olanıdır” fikrine şiddetle karşı çıkmaktadır. Ona göre bu âlemde kötülüğün var oluşu bu âlemin yegâne âlem oluşundaki İlahi hikmetten kaynaklanır. Eğer bundan daha iyi bir âlemin olabilirliği imkan dahilinde olup ta buna rağmen bu dünya seçilmiş olsaydı o zaman gerçekten bu durum zulüm olurdu kanaatindedir. Neticede İbn Rüşd'e göre metafiziki kötülüğün kaynağı maddenin eksik oluşudur. Ama maddeyi bu şekilde yaratan Allah olduğu için kötülük hikmetli bir şekilde O'na isnad edilmelidir.

## 1.2. Fiziki Kötülük ve Neden Sonuç İlişkisi

İbn Rüşd, sebeplilik ilişkisi demek olan illiyet prensibine tamamen inanır ve bu dünyadaki her şeyin sebep-sonuç ilişkisi şeklinde anlaşılabilir mükemmel bir nizama göre meydana geldiği fikrini savunur. O, düşünce sistemini sebeplilik esası üzerine bina eder ve aynı şekilde sebeplilik esasını inayet ve ilahi hikmet fikrine dönmekle açıklar.

İbn Rüşd ontolojik sahada da sebebiyeti kabul ederek âlemin tümünün sebepler ve sonuçlardan ibaret olduğu görüşüne varır. Bu yüzden evrende gözlemlediğimiz nizam ve tertip ilahi akıldaki nizam ve tertibe racidir. İnsan sebep ve sonuçları anladıkça; söz konusu düzen ve tertibe vakıf oldukça bilgi kazanır.

<sup>372</sup> İbn Rüşd, **El-Keşf**, s. 215.

<sup>373</sup> İbn Rüşd, **El-Keşf**, s. 222.

<sup>374</sup> Mülk Suresi, 67/3-4

<sup>375</sup> İbn Rüşd, **Telhis**, s. 147.

İbn Rüşd'e göre; sebep-sonuç esasını ortadan kaldıracak olursak, ortada tesadüflüğü, yani burada, bir yaratıcının mevcut olmadığını, bu âlemde meydana gelen her şeyin sadece maddi sebeplerden vücuda geldiğini iddia edenleri reddetmeye yarayan bir şey kalmaz. Çünkü "mümkün olan iki şeyden birinin meydana gelmesi, fail-i muhtardan çok tesadüfe dayanır", diye izah edilmesi daha doğru olur. Şu halde Eş'ari olan bir zat çıkar da, "iki veya daha fazla mümkünden birinin var oluşu, burada tahsis ve tercih yapan bir failin bulunduğu delildir", derse, tesadüfe inananlar ona şöyle diyebilirler; "İki veya daha fazla mümkün varlıklardan birinin meydana gelme esası üzerine varlıkların var oluşu, tesadüfendir. Çünkü irade, sebeplerden birini tercih etme esasına göre iş yapar. Sebepsiz ve illetsiz olan şey ise tesadüftendir. (İllet, sebep, gaye ve hikmet fikrini reddeden Eş'arîlerin buna cevap vermeleri gerekir.)"<sup>376</sup>

Daha önce de bahsettiğimiz üzere İbn Rüşd'e göre; daha mükemmeli ve tam olanı imkânsız olacak derecede burada bir tertibin ve nizamın mevcut oluşu zaruridir. Bu da sürekli, hiç şaşmaz dediği illiyete kanaat getirdiği içindir ki, ona göre bu âlemin tesadüfen olması mümkün olamaz. Zira tesadüfen mevcut olan bir şey çok az zaruridir. "*Her şeyi, sapasağlam ve mükemmel yapan Allah'ın sanatı ve eseri*"<sup>377</sup> mealindeki ayetle de buna işaret edilmiştir. Şayet imkân hali üzere bulunsaydı, acaba varlıklardaki sağlamlık ve mükemmellik ne olurdu? Bunu bir bilsem diyen İbn Rüşd, doğruya doğru olan hareket batıya doğru, batıya doğru olan hareket doğruya doğru olsa, âlemdeki sanat bakımından bir fark meydana getirmez diye iddia eden kimsenin hikmeti iptal etmiş olacağını belirtir. Çünkü ona göre iki tarafı da mümkün olan bir şey için "iki mümkünden biri üzerine fail-i muhtardan meydana geldi" denilebileceği gibi, "İki mümkünden biri üzerine tesadüfen meydana geldi" de denilebilir, ikisi de mümkündür.<sup>378</sup>

Bu âlemde neticelerin sebepler üzerine tertip ve tanzim edildiği dolayısıyla âlemde belirli yasaların olduğu sonucuna varan İbn Rüşd'ün âlemde bir takım fiziksel yasaların olması nedeniyle insanın bu yasalara ve maddeye uyum sağlamaması/sağlayamaması veya bunlar hakkında yeteri kadar bilgiye sahip olmaması/olamaması neticesinde ortaya çıkan durumları fiziksel kötülük olarak değerlendirdiği; ayrıca onun bunlardan arızî olarak ortaya çıkabilecek ve kısmen kötülük olarak nitelendirilebilecek sayısız durumların doğrudan Allah'la ilişkisinin olmadığına; sadece Allah'ın bu yasaları yaratmış olması bakımından

<sup>376</sup> İbn Rüşd, *El-Keşf*, s. 221-222.

<sup>377</sup> Neml Suresi, 27/88

<sup>378</sup> İbn Rüşd, *El-Keşf*, s. 222-223.

onlarla ilişkili olduğuna işaret ettiği düşünülebilir. Yani insanlar bu yasaları bildikleri ve bu yasalara tabi oldukları ölçüde tabii kötülüklerden korunabilir, onları yönetebilirler.

İbn Rüşd'ün sebep sonuç ilişkisine dair yukarıda geçen ifadelerinden varılacak sonuca göre fiziki kötülük asli bir durum değil arızî bir durumdur. Âlemin işleyiş yasalarında potansiyel olarak varoluşu bakımından tamamen ortadan kaldırılabilecek bir şey değil ancak bu yasaların bilgisine sahip olan insanın kontrol altına alabileceği hatta kötülük olarak nitelenen sonuçları ortadan kaldırabileceği durumlardır. Çünkü maddenin ve onun tabii olduğu yasaların içinde, işleyişinde bir kurallar bütünü, bir sebepler zinciri vardır. Kötülük olarak nitelendirilen şey de bu işleyişin bir parçasında ya da bu zincirin halkalarından birinde sistemin bir gereği, işleyişin bir özelliği olarak potansiyel olarak vardır. Ne zaman insan bu yasaların işleyişine aykırı hareket etse ya da maddenin özelliğine vakıf olamasa kötülük hemen onun karşısına çıkıverecektir. Örneğin barut sıkıştırılırsa patlar bilgisine sahip olmayan bir insan, barutu sıkıştırdığında ortaya çıkan durumdan muzdarip olmakta, canı yanmakta ve bu durumu kötü diye nitelendirmektedir. Ancak kötü olanın maddenin bu özelliği değil kendisinin bilgisizliği olduğunu kavrayamamaktadır.

İbn Rüşd'e göre, bu âlemde meydana gelen bazı olaylara (deprem, sel baskınları bolluk kıtlık vb.) dışarıdan etki eden güneş ve ay gibi bazı göksel cisimlerin dairesel hareketleri sebep olmaktadır. İbn Rüşd bu görüşünü delillendirmek adına, bazı göksel varlıkların hareketine bağlı olarak yaratıcının meydana getirdiği nizam ve düzen sayesinde bizim varlığımız ve bu gezegende bulunan diğer varlıklar korunmaktadır, şeklinde açıklayarak yer ve göksel cisimler arasında uyumlu bir alış veriş sayesinde göksel cisimlerin yeryüzünde meydana gelen olaylara tesir ettiğinden söz eder.<sup>379</sup>İbn Rüşd'e göre Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerim'in birçok ayetinde bu hususa dikkat çekmiş ve şöyle buyurmuştur: *“O, geceyi, gündüzü, güneşi ve ay'ı sizin hizmetinize verdi. Yıldızlar da O'nun emriyle size boyun eğdirilmiştir. Şüphesiz bunda aklını kullanan bir toplum için ibretler vardır.”*<sup>380</sup>

*“De ki: Baksanıza, eğer Allah, üzerinize geceyi kıyamet gününe kadar sürekli kılsa, Allah'tan başka size ışık getirecek tanrı kimdir? İşitmiyor musunuz? De ki: Baksanıza, eğer Allah, üzerinize gündüzü kıyamet gününe kadar sürekli kılsa, Allah'tan başka, size dinleneceğiniz geceyi getirecek tanrı kimdir? Görmüyor musunuz? Rahmetinden dolayı sizin*

<sup>379</sup> İbn Rüşd, **El-Keşf**, s. 245.

<sup>380</sup> Nahl Suresi, 16/12

*için geceyi ve gündüzü var etti ki, geceleyin dinlenesiniz ve gündüz de Allah'ın lütfunu arayacaksınız ve şükredesiniz.*"<sup>381</sup>

*"Allah, göklerde ve yerde bulunan şeyleri, kendinden bir lütuf olarak size boyun eğdirdi. Elbette bunda düşünen bir toplum için ibretler vardır."*<sup>382</sup> *"O, sürekli olarak görevlerini yapan güneşi ve ay'ı emrinize verdi, geceyi ve gündüzü de emrinize verdi."*<sup>383</sup>

Bunun yanında Allah, tüm mevcudat ile ilgili kendisinin sünnetullah olarak ifade ettiği, her yönüyle zamanın öncesinden belirlenmiş, her şeyi düzenleyen, âlemde mevcut olan tüm fiziksel, kimyasal, biyolojik, psikolojik, vb. yasaların bilgisine zaman içinde hiç müdahale etmemekte ya da çok az müdahale etmektedir ki bunlar olağanüstü durumlar (mucize-helak) olarak ortaya çıkmaktadır.

### **1.3. İnsanın Fiilleri Kapsamında Kötülük**

İslam düşünce tarihinde ortaya çıkan en önemli tartışma konularından ilkinin kaza ve kader sorunu oluşturur. Bu sorunun temelinde, insan iradesinde hür müdür yoksa mecbur mudur? sorusu vardır. Soruna ahlaki açıdan yaklaşanlar "insan, eylemlerinde hürdür" anlayışını savunurlar. Bu anlayışa göre insan, iradesinde özgür olup, arzu ettiğini yapabildiği, bu sebeple de yaptığı işlerden sorumlu olduğu, bu sorumluluğun irade özgürlüğüne bağlı olarak gerçekleştiği sonucuna varılır. Onlara göre, eğer insan irade hürriyetine sahip olmasaydı; sevap ve cezanın, günah ve sevabın, cennet ve cehennem bir anlamı kalmazdı.<sup>384</sup>

İnsanın özgürlük arayışı sorunu üzerine yapılan tartışmalar, Allah'ın fiilleriyle insanın fiilleri arasındaki sınırı belirlemenin güçlüğüne dayanır. Nitekim İslam düşünce tarihinde ortaya çıkan kelam okulları arasındaki anlaşmazlıkların kilitlenmesinde irade ve eylem özgürlüğü sorununa farklı yaklaşımlar büyük rol oynamıştır. Bu kelami akımlar arasında; insana ait ihtiyari fiilleri tamamen reddeden, kaderci anlayışın öncüsü Cebriyye; keyfi iradeye son vermek, toplumda sosyal adaleti sağlamak, bireyde teşebbüs ruhunu canlı tutmak adına insanın fiillerini Allah'ın adil sıfatıyla temellendirip "insan kendi fiilinin yaratıcısıdır" diyen Mu'tezile; gayret insandan, yaratmak Allah'tan diyen Maturidilik, ayrıca, insanın sadece

---

<sup>381</sup> Kasas Suresi, 28/71-73

<sup>382</sup> Casiye Suresi, 45/13

<sup>383</sup> İbrahim Suresi, 14/33

<sup>384</sup> Ramazan Altıntaş, "İbn Rüşd'e Göre İrade Özgürlüğü", Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek, Sempozyum C. II, Sivas 2009, s. 345.

isteyebileceğini, ancak bunu yerine getirmenin Allah'ın hakkı olduğunu dile getiren Eş'arilik, yer almıştır.<sup>385</sup>

İbn Rüşd'e göre de dini konuların en zor olanı gerçekten kaza ve kader meselesidir. İbn Rüşd, bununla ilgili olarak akli ve nakli deliller incelendiğinde aralarında bir çelişkinin, bir çatışmanın var olduğunu söyler. Bu karşıtlık, akli açıklamalarda görüldüğü gibi, nakli açıklamalardan Kur'an ve Hadis'te de görülmektedir.<sup>386</sup>

İbn Rüşd, Kur'an'a bakıldığında, her şeyin belli bir kaderle olduğuna ve insanın fiillerinde cebir altında bulunduğuna delalet eden ayetlerin yanı sıra, insanın kendi fiilini kendi kesb ve iradesi ile yaptığını ve fiilleri hususunda mecburiyet altında olmadığına delalet eden ayetlerin de bulunduğunu söyler.<sup>387</sup> Bu hususun iyice anlaşılması için İbn Rüşd şu ayetleri örnek olarak ileri sürmektedir:

*“Biz her şeyi bir kadere (nezdimizde olan bir düzene, bir plana) göre yarattık.”<sup>388</sup>*

*“O'nun katında her şey bir miktar (ölçü) iledir.”<sup>389</sup>*

*“Ne yerde ne de kendi canlarınızda meydana gelen hiçbir musibet yoktur ki, biz onu yaratmadan önce, bir kitapta (yazılmış, ezeli bilgimizde tespit edilmiş) olmasın. Doğrusu bu, Allah'a kolaydır.”<sup>390</sup>*

Görüldüğü gibi yukarıdaki ayetler ve bu manayı içeren diğer ayetler bütün işlerin zaruri olduğunu anlatmaktadır. İbn Rüşd bu ayetlerden farklı olarak insanın yaptığı işleri kendisinin kesbetmiş olduğuna ve yapılan işlerin zaruri değil mümkün olduğuna işaret eden şu ayetleri de örnek olarak vermektedir:

*“Yahut yaptıkları işler yüzünden onları helak eder, bir çoğunu da affeder (kurtarır).”<sup>391</sup>*

*“Başınıza gelen her hangi bir musibet kendi ellerinizin yaptıkları yüzündendir.”<sup>392</sup>*

<sup>385</sup> Ramazan Altıntaş, **a.g.m.**, s. 345-346.

<sup>386</sup> İbn Rüşd, **El-Keşf**, s. 237. ; Ayrıca bkz. Ahmet Erkol, **a.g.e.**, s. 266-267.

<sup>387</sup> İbn Rüşd, **El-Keşf**, s. 237

<sup>388</sup> Kamer Suresi, 54/49

<sup>389</sup> Ra'd Suresi, 13/8

<sup>390</sup> Hadid Suresi, 57/22

<sup>391</sup> Şura Suresi, 42/34

<sup>392</sup> Şura Suresi, 42/30

*“O kimseler ki kötü işler yaptılar.”*<sup>393</sup>

*“Herkesin kazandığı iyilik kendi yararına, kötülük de kendi zararınadır.”*<sup>394</sup>

*“Semud kavmine gelince, onlara yol gösterdik; fakat onlar körlüğü ve dalaleti hidayete yeğlediler.”*<sup>395</sup>

İbn Rüşd, aynı ayet ve ayet kümesi içerisinde de farklı iki düşüncenin yer aldığını belirtmektedir. Örneğin; *“ başınıza bir bela gelince –ki siz onun iki katını onların başına getirmiştiniz- bu nereden başımıza geldi? dediniz. De ki: O kendinizdendir”*<sup>396</sup> ayetinin peşinden gelen ayette, *“ iki topluluğun karşılaştığı gün başınıza gelen, ancak Allah’ın izniyle olmuştur.”*<sup>397</sup> *“Sana gelen her iyilik Allah’tan, her kötülük de kendindedir”*<sup>398</sup> ayetinden önceki ayette ise *“De ki: Hepsi Allah’tandır”*<sup>399</sup> ifadesi yer almaktadır. Ayetlerden örnekler vermek suretiyle kader meselesinin Kur’an’da nasıl ifade edildiğini ortaya koyan İbn Rüşd, aynı durumun bazı hadisler arasında da mevcut olduğunu belirtir ve *“her çocuk fitrat üzere doğar, sonra anne ve babası o çocuğu Yahudi veya Hıristiyan yapar”*<sup>400</sup> hadisi ile *“bunlar cennet için yaratıldılar ve cennet ehlinin amelini işlerler, şunlar da cehennem için yaratıldılar ve cehennem ehlinin amelini işlerler”*<sup>401</sup> hadisini örnek olarak verir. O, iki hadis arasındaki tearuzu da şu şekilde izah etmektedir: İlk hadisten küfrün sebebinin insanın bulunduğu çevre, imanın sebebinin de fitrat olduğu anlaşılırken, ikinci hadisten ise küfrün ve günahın Allah tarafından yaratılmış olduğu ve kulun bunları yapmaya mecbur olduğu anlaşılmaktadır.<sup>402</sup> Anlaşılan o ki İbn Rüşd, insanın çevresini değiştirmesinin mümkün olabilmesi yanında fitratının dışında bazı davranışları sergilemesini imkan dahilinde görerek, insanı fiilleriyle irtibatlandırmakta ve yukarıdaki hadisi de buna örnek olarak vermektedir. Böyle olunca ikinci hadisle birlikte konu değerlendirilmeye çalışıldığında bir tearuzun olduğu hissedilmektedir.

İbn Rüşd, İslam düşünce tarihinde kaza ve kader konusundaki görüş ayrılığının derinleşmesinde nakli deliller arasındaki çelişki kadar, akli deliller arasındaki çelişkinin de varlığına dikkat çekmiştir. Kabul edelim ki diyor İbn Rüşd, insan fiilini bizzat kendisi

---

<sup>393</sup> Yunus Suresi, 10/27

<sup>394</sup> Bakara Suresi, 2/286

<sup>395</sup> Fussilet Suresi, 41/17

<sup>396</sup> Al-i İmran Suresi, 3/165

<sup>397</sup> Al-i İmran Suresi, 3/166

<sup>398</sup> Nisa Suresi, 4/79

<sup>399</sup> Nisa Suresi, 4/78

<sup>400</sup> Ahmed b. Hanbel, Müsned, 2/233, 275, 393; Buharî, Cenâiz, 78, 91.

<sup>401</sup> Muvatta, Kader, 1593; Ebu Davud, Sünne, 17.

<sup>402</sup> İbn Rüşd, **El-Keşf**, s. 238.

yaratmış, meydana getirmiş olsun. Eğer böyle kabul edersek, o zaman ortada Yüce Allah'ın meşiet, irade ve ihtiyarı üzere cereyan etmeyen bir takım fiillerin bulunması gerekir. Bu durum insanı Allah'tan başka yaratıcının var olmasına götürür. Halbuki Yüce Allah'tan başka yaratıcının bulunmadığı hususunda Müslümanlar icma ve ittifak etmişlerdir.<sup>403</sup> Buradan anlıyoruz ki İbn Rüşd, “*insan eylemlerinin yaratıcısıdır*” diyen Mutezile'yi eleştirir.<sup>404</sup>

Diğer taraftan İbn Rüşd, “*insanın müstakil bir kudreti yoktur, insan rüzgarın önündeki bir yaprak gibidir*” anlayışını içeren cebr düşüncesini de ahlaki açıdan doğru bulmaz. Bu konuda var sayalım ki diyor İbn Rüşd, insan kendi fiillerini iktisab etmemiş olsun. Bu takdirde insanın kendi fiilleri hususunda cebr altında bulunması gerekir. Hâlbuki cebr ile ihtiyar arasında bir orta nokta da yoktur. Şayet insan fiillerini istemeyerek ve mecburen yapmakta ise, o halde tekliflerin de güç yetirilemez cinsinden olması gerekir. İnsan güç yetiremeyeceği şeylerle sorumlu tutulunca da, cansız bir madde ile insanın sorumluluğu arasında fark kalmamış olur. Çünkü cansız bir maddede istitaat/güç yoksa aynı şekilde, güç yetiremeyeceği hususlarda insanın da istitaatı mevcut değildir. Bundan dolayı diyor İbn Rüşd, haklı olarak kelimelerin çoğunluğu, akıl gibi veya akılla eşit düzeyde mükellefiyetin şartlarından birinin de istitaat olduğu kanaat ve sonucuna varmışlardır.<sup>405</sup> Bu görüşüyle İbn Rüşd, “insanda müstakil iradenin varlığını” inkar eden cebriyeci anlayışı açıkça eleştirir. Şayet insanın özgür bir şekilde iktisabı yani, eylem özgürlüğü yoksa kötülöklere karşı tedbirli olmanın bir anlamı olmayacağı gibi; iyi ve yararlı olanı elde etme ve temin hususunda da tedbir almanın ve hazırlık yapmanın bir anlamı olamaz. Bütün bunlar da insanın düşündüklerinin dışında kalan ve gerçekleşmesi imkansız olan şeylerdir. İnsan bu tür akıl dışı işlerle uğraşmamalıdır.<sup>406</sup>

İbn Rüşd'e göre bu konuda yapılması gereken bir tanesi bile feda edilmeksizin konuyla ilgili bütün nassların dikkate alınması, çelişik ve zıt gibi gözükten hususlar arasında bir orta yol bulunarak bu nassları uzlaştırmak gerektiğinin idrak edilmesidir.<sup>407</sup> Bunu gerçekleştirmenin yolu da İbn Rüşd'e göre, insanın fizyolojik ve psikolojik yapısı ile varlık âleminde geçerli olan sebep-sebepli ilişkisinin nasıl kavranmasından geçmektedir.

İbn Rüşd, bir yandan Allah'ın insana, birbirine zıt şeyleri irade edip yapabilecek bazı melekeler verdiğine dikkat çekerken, diğer yandan da bu durumun hiçbir zaman, insanın her

<sup>403</sup> İbn Rüşd, **El-Keşf**, s. 238-239.

<sup>404</sup> Ramazan Altıntaş, **a.g.m.**, s. 347.

<sup>405</sup> İbn Rüşd, **El-Keşf**, s. 240.

<sup>406</sup> İbn Rüşd, **El-Keşf**, s. 240. ; Ayrıca bkz. Ramazan Altıntaş, **a.g.m.**, s. 347.

<sup>407</sup> İbn Rüşd, **El-Keşf**, s. 243.

istediğini yapabileceği anlamına gelmediği gerçeğini ısrarla vurgulamaktadır. Çünkü insanın fizyolojik ve psikolojik yapısını oluşturan ve onun farklı şeyleri isteyip yapabilmesine imkan sağlayan “dahili sebepler”den başka, bir de onu dıştan kuşatan ve fizik dünyanın işleyişini sağlayan “harici sebepler” bulunmaktadır. Burada, işaret edilen bu “iç” ve “dış” sebeplerin varlığının tespiti kadar önemli olan başka bir gerçek de, bu sebeplerin tümüyle Allah’ın ezeli ilim, irade ve kudretiyle kuşatılmış olduğu gerçeğidir. İnsan fiillerinin gerçekleşmesi, sözü edilen iç ve dış sebeplerin birbiriyle bağdaşması veya bunu engelleyen sebeplerin ortadan kalkmasına bağlıdır. İbn Rüşd’e göre Allah’ın takdiri veya kader dediğimiz hadise, işte bu iç ve dış sebeplerin örtüşüp bağdaşması sonucunda bir fiilin gerçekleşmesi için gereken uygun şartların oluşmasından ibarettir. Onun önemle dikkat çektiği bir husus da, dış sebepler sadece iç sebeplerle örtüşüp örtüşmeme bakımından değil, aynı zamanda iç sebeplerin yönlendirilmesi, yani seçeneklerden birinin tercih edilmesindeki etkileri bakımından da insan fiillerinin gerçekleşip gerçekleşmemesi üzerinde rol oynamaktadır. Çünkü insan iradesi herhangi bir düşünce veya bilgidен kaynaklanan bir arzu (şevk) ve yönelişten ibarettir.<sup>408</sup> Söz gelimi çevremizde iştahımızı kabartan bir şey gördüğümüzde ister istemez ona doğru yöneliriz. Aynı şekilde hoşumuza gitmeyen, bize korku ve ürküntü veren bir şeyle karşılaştığımızda da ondan uzaklaşırız. Bu da gösteriyor ki, insan iradesi, dış dünyada olup bitenlerle sınırlıdır ve onların etkisi altında belirlenmektedir. Bu söylenenlerin dini bir temelini de bulunduğunu göstermek üzere “*Onun önünde ve arkasında Allah’ın emriyle onu koruyan takipçiler vardır...*”<sup>409</sup> mealindeki ayeti zikreden filozofumuz, buradaki “takipçiler” (mu’akkibât) ifadesiyle yukarıda sözü edilen dış sebepler ve onların etkilerinin anlatılmak istendiği kanaatindedir.<sup>410</sup>

İbn Rüşd insanın eylemlerini gerçekleştirmesinde katı determinist bir yaklaşım sergileyenlere karşı şu soruyu sorar: Madem ki insan, iradesini kendi belirlemektedir, öyleyse o, her isteğini yerine getirebilir mi? Bir başka deyişle insan, her belirleyip seçtiği şeyi eylemsel planda gerçekleştirebilir mi?<sup>411</sup>Bu ve benzeri soruları İbn Rüşd *sebeplilik düşüncesine* irca ederek cevaplandırma yoluna gider.

İbn Rüşd’e göre, dış sebepler belli bir düzen ve mükemmel bir tertibe göre olmakta, yaratıcısının takdirine tâbi olarak düzeni ihlâl etmemektedir. İnsan iradesi ve fiilleri de, esas

<sup>408</sup> Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 262.

<sup>409</sup> Ra’d Suresi, 13/11

<sup>410</sup> İbn Rüşd, *El-Keşf*, s. 241. ; Ayrıca bkz., Sarioğlu, *a.g.e.*, s. 263.

<sup>411</sup> Kamil Cihan, “*İbn Rüşd’ün Özgürlük Anlayışına Genel Bir Bakış*”, *Felsefe Dünyası*, sayı: 29, 1999-1, s. 70



itibariyle, bu dış sebeplere eşlik etmek suretiyle oluşmaktadır. O halde, insan fiillerinin de belli bir düzene göre olması/belli vakitlerde ve belli miktarda meydana gelmesi gerekmektedir. Bunu gerekli kılan husus, insan fiillerinin dış sebeplerin neticesi (müsebbeb) olmasıdır. Açıktır ki, sınırlı ve mukadder olan sebeplerin neticesi olan her şey, zaruri olarak sınırlı ve mukadder olur. Aslında bu irtibat, sadece dış sebepler ile insan fiilleri arasında değil, Allah'ın insan bedeninde yarattığı sebepler ile insan fiilleri arasında da vardır. İç ve dış sebeplerin bağlı bulunduğu bu belirlenmiş (mahdud) düzen, Allah'ın kulları için yazmış olduğu kaza ve kader olup, bu da levh-i mahfuz'dur.<sup>412</sup>

Dış dünyada, insan bedeninde ve ruhunda mevcut olan ve değişmeyen düzenden ibaret olan kaza ve kader çerçevesindeki bu sebepleri var eden ve ihâta eden de, İbn Rüşd'e göre Allah'tır, O'nun bu sebepleri ve ortaya çıkan neticeyi bilmesidir. *“De ki: Göklerde ve yerde Allah'tan başka hiç kimse gaybı (Allah'ın gizli ilmi) bilmez”*<sup>413</sup>

*“Gaybın anahtarları O'nun yanındadır, onları O'ndan başkası bilmez. O, karada ve denizde olan her şeyi bilir. Düşen bir yaprak, -ki mutlaka onu bilir- yerin karanlıkları içinde gömülen dâne, yaş ve kuru hiçbir şey yoktur ki, apaçık bir Kitap'ta olmasın.”*<sup>414</sup> ayetleri de bu duruma işaret etmektedir.<sup>415</sup> İbn Rüşd, kendisinin bu konuda ulaştığı sebep-müsebbeb ilişkisi yorumu üzerine yapılabilecek “Allah'tan başka fail yoktur” esasına dayalı eleştirileri haklı bulmakla birlikte, bu esasın derinlemesine tahlilinin gerektiği görüşündedir. O'na göre “Allah'tan başka fail yoktur” demek, O'ndan başka ve O'nun tarafından yönlendirilen sebeplere, mecazen bile olsa, fail isminin verilemeyeceği anlamına gelir. Çünkü bu sebeplerin varlığı O'na bağlıdır. Bunları, var olan sebepler haline getiren de O'dur. Ancak his ve aklın şahitliğine başvurulduğunda, kâinatta bazı şeylerin diğer bazı şeylerden meydana geldiği, varlıklar âlemindeki bu nizamın sebebinin de, hem Allah'ın koymuş olduğu tabiatlar ve canlar (tabâi' ve nüfus), hem de bu varlıkları dıştan kuşatan diğer varlıklar olduğu görülecektir. Bu dış varlıkların en bilineni gök cisimlerinin hareketleridir. Gece, gündüz, güneş, ay ve diğer yıldızlar, Allah tarafından, âlemin nizam ve tertibini sağlamak için, içinde bulunan varlıkların muhafaza edilmesi tabiatında yaratılmış ve diğer varlıklar da bu durumun tesiri altındadır.<sup>416</sup>

“Allah'tan başka fail yoktur” esası üzerine tahlil yaparken İbn Rüşd, cevher araz ayırımına dayanan başka bir yorum daha ilâve etmektedir. O'na göre hâdis varlıkların bir

<sup>412</sup> İbn Rüşd, **El-Keşf**, s. 242.

<sup>413</sup> Neml Suresi, 27/65

<sup>414</sup> En'am Suresi, 6/59

<sup>415</sup> İbn Rüşd, **El-Keşf**, s. 242-243.

<sup>416</sup> İbn Rüşd, **El-Keşf**, s. 244-245.

kısmı cevher ve a'yan, diğerk kısmı da, hareket, soğukluk ve sıcaklık gibi çeşitleri olan arazdır. Cevherler ve a'yan Allah tarafından yaratılır. Cisimlerle birlikte olan sebepler ise, bunların cevherlerinde değil, sadece arazlarında tesirli olur.İbn Rüşd bu durumu bir kaç örnek ile açmaya çalışmaktadır: Meni, (erkeklik suyu) kadına veya onun "tams" denilen hayız kanına sadece hararet verir. Ceninin yaratılışı ve hayattan ibaret olan ruhunu ihsan eden ise müteâl olan Allah'tır. Çiftçi için de durum aynıdır. O, sadece tarlayı sürüp tohumu atar. Başağın yaratılışını sağlayan Allah Teâlâdır. Böyle olunca Allah'tan başka yaratıcı olmadığı anlaşılır. Çünkü hakikatte mahlûk olanlar sadece cevherlerdir.<sup>417</sup> Bu manaya "Ey insanlar, size bir misal verildi, onu dinleyin; Allah'tan başka yalvardıklarınız var ya, onların hepsi bir araya toplansalar, bir sinek dahi yaratamazlar. Sinek onlardan bir şey kapsa, bunu ondan kurtaramazlar. İsteyen de âciz, istenen de."<sup>418</sup>

"Allah kendisine hükümdarlık verdi diye şımararak, Rabbi hakkında İbrahim'le tartışanı görmedin mi? İbrahim: Benim Rabbim O'dur ki hayat verir, öldürür demişti. Ben de hayat verir, öldürürüm dedi. İbrahim: Allah güneşi doğudan batıya getirir, sen de onu batıdan getir! Deyince inkar eden o adam şaşırıp kaldı. Allah zalim toplumu doğru yola iletmez."<sup>419</sup> ayetlerinde de dikkat çekilmiştir.

İnsanın fiillerinin, iç (biyolojik ve psikolojik) ve dış (tabii ve sosyolojik) sebeplere bağlı olarak meydana geldiğinin anlaşılması halinde, İbn Rüşd'e göre, gerek naslarda ve gerekse akli delillerde çelişki gibi görünen hususlar ortadan kalkacaktır.<sup>420</sup>

Sonuç olarak hem kaza ve kader hem de adalet ve zulüm konularını birlikte değerlendirdiğimizde İbn Rüşd'e göre insan fiillerine etki eden bir takım âmillerin olduğunu görmekteyiz. Bunlar, insanın yaratılış yapısı ve buna bağlı olarak doğuştan getirdiği güdüler (iç sebepler), âleme konmuş fiziksel yasalar (dış sebepler), insanın iradesi ve Allah'ın iradesidir. Bu âmiller insan bir fiili işlerken her halükarda işlevsel olmakta ve onun fiillerini belli sınırlar içinde tutmaktadırlar. Buradan hareketle şu sonuca varabiliriz:

İnsanın doğuştan sahip olduğu güdüler, bedensel ve zihinsel yeterlilikler insanı bir fiili işlemeye sevk eden itici güç işlevini, fiziksel yasalar, yapılması istenen fiilin gerçekleşmesini imkanı ya da imkansız kılma işlevini, insan iradesi yapılacak fiile yapılma veya yapılmama

---

<sup>417</sup> İbn Rüşd, **El-Keşf**, s. 246.

<sup>418</sup> Hacc Suresi, 22/73

<sup>419</sup> Bakara Suresi, 2/258

<sup>420</sup> İbn Rüşd, **El-Keşf**, s. 247.

onayını veren karar merkezi işlevini, Allah'ın iradesi ise karar mekanizmasına bağlı olarak fiili yaratma ya da yaratmama işlevini görmektedir.

#### 1.4. Kötülük Problemine Etkisi Bakımından Ahiret Hayatı

Allah'ın varlığı ve peygamberlik ile birlikte dinin en temel üç ilkesini teşkil eden bu konu, din felsefesinin de en önemli problemlerinden biridir. İbn Rüşd'ün Allah'ın fiilleri bağlamında ele aldığı bu problemin tamamına konumuz gereği yer vermemiz mümkün olmadığından biz konuyu ahiret hayatının varlığının insan davranışlarına etkisi ve kötülük problemine yansımaları açısından ele almaya çalışacağız. İbn Rüşd'e göre ahiretin varlığı üzerinde oluşan ittifak, hem naslarda bu konunun açıkça belirtilmesi, hem de herkesin ahiretin varlığı ile ilgili zaruri, kesin, kat'i deliller ileri sürmesi sebebiyledir. Çünkü, insan için dünyevi ve uhrevi iki saadetin mevcut olduğu konusunda birçok kişi müttefiktir. Bu ittifakın altında ise birtakım esaslar yatmaktadır:<sup>421</sup>

1- İnsanın varlıkların birçoğundan daha şerefli olması.

2- Hiçbir varlığın boşuna (abes) yaratılmadığı, her varlıktan beklenen/istenen bir takım fiillerin olduğu düşüncesinden hareketle, insanın da manasız, anlamsız bir gaye için yaratılmamış olması.

Fasl'ul Makâl el-Keşf an minhâci'l-edille eserini dilimize hazırlayan Süleyman Uludağ, ilgili sayfaya yazdığı dipnotta ilk cümlelerin kendini takip eden cümleye bağlı olduğunu belirtmektedir. Madem ki var olan her şeyden bir semere ve fayda beklenmektedir, madem ki tüm varlıklar, kendilerinden beklenen bu fayda ve semere için vardırlar, aksi takdirde varlıklarının abes olması icab eder, o halde bu durumda olmaya, en şerefli varlık olan insan, daha çok layıktır, demektir.

Bütün varlık âleminde bu hususun geçerli olduğuna Kur'an-ı Kerim'de de işaret edilmiştir:

*“Göğü, yeri ve ikisi arasındakileri boş yere yaratmadık”<sup>422</sup>*

*“Onlar ayakta, oturarak ve yanları üzerine yatarken Allah'ı anarlar, göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünürler. Rabbimiz, bunu boş yere yaratmadın, sen yücesin, bizi ateş azabından koru! derler.”<sup>423</sup>*

<sup>421</sup> İbn Rüşd, **El-Keşf**, s. 255.

<sup>422</sup> Sa'd Suresi, 38/27

<sup>423</sup> Âl-i İmran Suresi, 3/191

“Bizim sizi boş yere, bir oyun ve eğlence olarak yarattığımızı ve sizin bize döndürülüp getirilmeyeceğinizi mi sandınız?”<sup>424</sup>

“İnsan başı boş bırakılacağını mi sanır?”<sup>425</sup>

“Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.”<sup>426</sup>

3- Yaratıcıyı bilme yönünden ibadetin gerekliliğinin aşikâr olması.

“Ben niçin beni yaratana ibadet etmeyeyim? Siz de sonunda O’na döndürüleceksiniz.”<sup>427</sup> Ayeti de bunu açıklar.

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılan o ki, bütün varlık alemi tek tek ele alındığında, her varlık kendisine ait bir takım fiilleri yerine getirmek için yaratılmıştır. Tabiatıyla, insanın durumu, bu diğer varlıklardan farklı olmalıdır.

İbn Rüşd’e göre düşünen bir varlık olan insan (en-nefs en-nâtika), ilmî ve amelî olmak üzere iki fazilete sahiptir. İnsan, bu her iki kuvvet (ilmî ve amelî fazilet) itibariyle mükemmel olmak durumundadır. İnsanın bu iki fazilete sahip olması, iyi işler yapması sebebiyle gerçekleşirken, onun bu faziletlerden uzaklaşması ise kötü fiiller işlemesi sebebiyledir. Bu fiillerin birçoğu vahiy ile tespit edilmiş, bunun sonucunda insan, iyiliklere davet edilmiş, kötülüklerden de menedilmiştir. Her şahsın zaruri olarak bilmesi gereken Allah’ı tanımak (mârifetullah), melekleri bilmek vb. hususlar, en mükemmel bir biçimde özellikle İslam Dininde ortaya konmuştur. Yani İslam Dini, insanı hem ruhî hem amelî bakımdan donatacak bir takım esaslar getirmiştir.<sup>428</sup>

İbn Rüşd’e göre aklın elde edebileceği bilgi fizik dünyaya aittir. Akıl, ahiret ahvalinin anlatımı hususunda, herkes için idrak edilmesi müşterek olan “imkân”dan daha fazla bir şey idrak edemez. Ancak Kur’an’da bu hallerin imkânı hakkında, herkes tarafından müştereken tasdik edilen delilleri bulmak mümkündür. Bu deliller ise şunlardır:

1- Birbirine eşit ve denk olan iki şeyden birinin varlığının imkânının öbürüne kıyas edilmesi. Örnek vermek gerekirse, “kendi yaratılışını unutarak, ‘şu çürümüş kemikleri kim

<sup>424</sup> Mu’minûn Suresi, 23/115

<sup>425</sup> Kıyame Suresi, 75/36

<sup>426</sup> Zariyât Suresi, 51/56

<sup>427</sup> Yâsîn Suresi, 36/22

<sup>428</sup> İbn Rüşd, **El-Keşf**, s. 256-257. ; Ayrıca bkz. Ahmet Çapku, **İbn Sina, Gazzâlî ve İbn Rüşd Düşüncesinde Ahiret**, Kayıhan Yay. İstanbul 2009, s. 407-408.

*diriltecek?’ diye bize mesel vermeye kalkıştı*”<sup>429</sup> ayetinde avdetin (dönüş, tekrar yaratma) bidâyet (başlangıç, ilk yaratılış) üzerine kıyas edilmesi söz konusudur. Bu iki husus da birbirine eşit ve denk olan şeylerdir. Avdet ve bidâyet arasında fark olduğunu ileri sürerek itiraz edenlere karşı ise “*de ki: yeşil ağaçtan sizin için ateş çıkaran O’dur*”<sup>430</sup> ayetiyle bir şeyin onun zıddı olan diğer bir şeyden yaratılabileceği haber verilmektedir.

2- Az olanın çok olanın varlığına kıyas edilmesi. “*Gökleri ve yeri yaratan onların benzerlerini yaratamaz mı? Elbette yaratır. O, çok bilen yaratıcıdır*”<sup>431</sup> mealindeki ayette bu duruma işaret edilmekte, Allah’ın bu âlemi yarattığı gibi, daha fazlasını da yaratabileceği vurgulanmaktadır.<sup>432</sup>

İbn Rüşd’e göre ahiret konusunda ifade edilen şeyler, insanları ameli faziletlere yönlendirmektedir. Bundan dolayı ahiretin insanlara cismani ifadelerle anlatılması, ruhani ifadelerle anlatılmasından daha iyidir. Bu husus, şu ayet ve hadislerde açık bir şekilde tezahür etmektedir: “*Allah’a karşı gelmekten sakınanlara vaad edilen cennetin durumu şöyledir: Onun altından ırmaklar akar*”<sup>433</sup> “*Cennette hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın duymadığı, hiçbir insanın hatırına bile gelmeyen şeyler vardır.*”<sup>434</sup> İbn Abbas da bu konuda şöyle demektedir: “*Ahirette bu dünyaya ait isimlerden başka hiçbir şey yoktur.*” İşte bütün bu deliller, öteki dünyadaki varlığın bu dünyadaki varlıktan daha üstün olan bir başka yaratılış, yine öteki dünyadaki durumun bu dünyadaki durumdan daha erdemli (efdal) olduğuna işaret etmektedir.<sup>435</sup>

İbn Rüşd ölüm sonrası yeniden diriliş inancının insanın bu dünya yaşamına çeki düzen verilmesinde derinden etkisi olduğuna dikkat çeker. Şöyle ki, yeniden diriliş inancı, insanın insan olarak var olması ve kendine özgü mutluluğa ulaşması için yaşamına dini ilkeler bazında bir düzen vermesini beraberinde getirir. Endülüslü filozofa göre insanların bu dünyada ahlaki ve nazari erdemleri elde etmesi ile amelî sanatların var olması için yeniden diriliş inancı gereklidir. Aksi takdirde ahlaklı olmak ve dünya geçiminin dinî ölçüler çerçevesinde devamı için bir meslek (san’at) edinmek gibi önemli hususlar, istenilen seviyede olmazdı. Ölüm sonrası hayatta Allah’ın rızası ve cennetine nail olmak, dünya hayatındayken

<sup>429</sup> Yâsîn Suresi, 36/78

<sup>430</sup> Yâsîn Suresi, 36/80

<sup>431</sup> Yâsîn Suresi, 36/81

<sup>432</sup> İbn Rüşd, **El-Keşf**, s. 260.

<sup>433</sup> Ra’d Suresi, 13/35

<sup>434</sup> Bkz. Buhari, Tevhid, 15; Buhari, Bed’ü’l- halk, 8, Buharî, Tefsir, 270.

<sup>435</sup> İbn Rüşd, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, s. 565-566.

yapılan bütün fiillerden sorguya çekilmek kaçınılmaz olarak insan eylemlerine bir düzen, disiplin getirir. Böylece kişi hem ahlaklı olmaya hem de dinî ilkeler doğrultusunda faaliyetlerde bulunmaya kendini yöneltir. Filozofumuz yeniden diriliş inancını, kişinin nefsinin olgunlaştırılması ya da ahlakîliğe ulaşması için olması gereken bir inanç olarak görür.

Amelî sanatlar olmadan bu dünyada, nazari erdemler olmadan bu dünya ve öteki dünyada yaşamak ve mutluluğa ulaşmak mümkün değildir. Ahlaki erdemler olmadan da bunlardan hiçbiri yetkin hale gelmez. Ahlaki erdemlere ancak Allah'ı bilmekle ulaşılır ve Onu bilmek, her din mensubunun görevidir. Din, ibadetlerden kurban, namaz, dua ve benzeri eylemler Allah'a, meleklerle, peygamberlere övgü biçiminde söylenen sözler, ibadetler vasıtasıyla insanın yücelmesini temin eder.<sup>436</sup> Böylece filozofumuz Allah'a olan inancı hem dünya hem de ahiret hayatında mutluluğa ulaşmak için yegâne ölçüt olarak koyar. Dikkat edileceği üzere Allah'a inanç, O'na ibadet etmeyi ve bu çerçevede ahirete hazırlık yapmayı beraberinde getirir. Bunun için de dünya hayatında ahlakî erdemlere ulaşmak, insan için bir hedeftir.

Sonuç olarak İbn Rüşd'e göre değerlendirme aşamasında farklılık olsa da öteki dünyada mutluluğa ulaştırıcı fiiller konusunda şeriatlar hem fikirdir. İslam'da konuya ilişkin ileri sürülen görüşler, insanı erdemli fiillere ulaştırmada diğer şeriatlardan daha çok yönlendiricidir. Onun için din olarak İslam'ın getirdiği inanç ilkeleri hem akılla bağdaşır hem de aklın, ölüm sonrası dünyaya ait sınırlı bilgisini aşarak insanın muhtaç olduğu bilgileri vahiy ile giderir. Böylece inançlı insan, hem teorik hem de pratik açıdan ahlak ve nazari erdemlere ulaşma imkânı elde eder.<sup>437</sup>

---

<sup>436</sup> Ahmet Çapku, **a.g.e.**, s. 408-409., İbn Rüşd, **Tehafüt**, C. II, s. 865-866, 869-870'den alıntı.

<sup>437</sup> Ahmet Çapku, **a.g.e.**, s. 410, İbn Rüşd, **Tehafüt**, C. II, s. 865-871'den alıntı.

## SONUÇ

Kötülük problemi İslam düşünce tarihinde olduğu gibi Batı'da da teolojik ve metafizik bir sorun olarak ele alınmış ve tartışılmıştır. Kötülük kavramı, felsefe ve teoloji geleneği içinde çeşitli açılardan tanımlanmıştır. Ama bu çabalar kötülüğü tarif etmekten ziyade kelimenin neye gönderme yaptığını göstererek onu izah etmeye çalışmışlardır. Genel hatlarıyla bakıldığında sorunun biri fizikî kötülük ve diğeri ahlakî kötülük olmak üzere iki zemini vardır. Bazı filozoflar ayırt edilmesi gereken üçüncü bir kötülük türünden söz etmektedirler ki bu da metafizikî kötülüktür. Metafizikî kötülük, yaratılmış evrenin sonluluğu ve sınırlılığı olgusuna işaret eder. Bir şeyin formunun tamlıktan yoksun olması, yani varlığı itibariyle eşyanın yetkinliğinin eksik olmasıdır. Fiziksel (Doğal, Tabii) Kötülük, insan eseri olmayan, insanın bu dünyadaki yaşamı sırasında karşılaştığı deprem, sel, toprak kayması, salgın hastalık ve açlık türünden insan yaşamına son ya da büyük zarar veren kötülüklere denir. Ahlaki Kötülük ise, özgür insanların yanlış davranışları ve kötü karakter özelliklerini ihtiva eder. Yani biz insanların meydana getirdiği kötülüktür. Kur'an'a göre ahlaki kötülükler, tamamen kendisini gerçekleştirme imkânına sahip olan insanın sapkın arzu ve isteklerine uymasından kaynaklanır.

Dünyada var olan ahlaki kötülükler özgür iradeye sahip olan varlıkların bu iradelerini yanlış yönde kullanmasından kaynaklanmaktadır. Özgür irade sonucu ortaya çıkan kötülükten dolayı Tanrı sorumlu tutulamaz. Tanrı, sahip olduğu lütf gereği insanoğluna "özgür irade"yi bahşetmiştir. Böyle bir lütf insanoğlu tarafından yanlış yönde kullanılabilir. Özgür irade sonucu ortaya çıkan "kötülük" olgusu her şeye kadir, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir Tanrı'nın varlığı aleyhinde delil olarak kullanılamaz. Çünkü insanoğlunun sahip olduğu bu irade her zaman kötü olan şeylerin ortaya çıkmasına sebep olmamaktadır. Nitekim insanlar sahip oldukları bu irade ile iyi olan şeyleri de yapmaktadır. Genel olarak baktığımız zaman özgür iradelerini iyi yönde kullanan insanların kötü yönde kullanan insanlardan daha fazla olduğunu görebiliriz. Bu nedenle "kötülük" olgusunu temele alarak Tanrı'nın sahip olduğu bazı niteliklerin mükemmel olmadığı ya da her şeye kadir, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir Tanrı'nın var olmadığı sonucuna varamayız.

Kur'an'a göre Allah'ın bütün fiilleri güzeldir, O asla kötülükte bulunmaz. Kötü olan her şey insana nispetlidir. Allah'a nispetle her şey yerli yerinde ve güzeldir. Onun bütün fiilleri hikmetlidir. Hikmet ise her şeyin yerli yerinde olması, Allah'ın söz ve fiillerinde isabetli olmasıdır. Allah'ın bu sistemi yaratması boş ve saçma değildir. Bir anlamı ve hikmeti

vardır. Bu da hür, iradeli olarak yarattığı insanların, kendi istekleriyle Ona kulluk etmeleridir. Bu açıdan baktığımızda, tabiatta olup biten her şeyi, bu kulluk bilincinin yerleşmesine ve test edilmesine yönelik faaliyetler bütünü olarak görmemiz kaçınılmaz olmaktadır. *“Muhakkak sizi biraz korku ve açlıkla hem de mallardan, canlardan ve ürünlerden eksiltmekle imtihan edeceğiz, Sabredenlere müjdele!”*

Bu problem sadece varlığa egemen olan ilahi sistemi bir bütün olarak ele almak suretiyle sağlıklı bir çözüme kavuşturulabilir. Allah insanları denemek için yaratmış ve evreni de bu deneme sürecine uygun olarak dizayn etmiştir. İlahi takdire göre gerçekleşen bu düzende, her şey belirli tabii yasalara göre işler. Bu açıdan, bizzat varlığın kendisini iyi ya da kötü olarak nitelendirmek mümkün değildir. İyi ve kötü, varlıklar arasındaki ilişkiden kaynaklanan göreceli nitelendirme sıfatlarıdır. Evrende bizzat iyinin kendisi, ya da bizzat kötünün kendisi olan herhangi bir şey yoktur. Diğer bir ifadeyle, iyi ve kötü, varlığın bizzat kendisi ve özü değil içerisinde bulunduğu şartlara uygun olarak kazandığı arızî niteliklerden ibarettir. İbn Rüşd’un de dile getirdiği gibi ateşin âlemdeki faydası apaçıktır ve ona birçok canlıyı ve bitkiyi bozması arızî olarak tesadüf etmiştir. Ancak canlılara en büyük inayet olarak verilen akıl sayesinde ateş gibi kötülük olarak nitelendirilebilecek hususlardan koruyabilecek mekanizma verilmiştir. Bu nedenle insan birçok canlının durumunu iyice düşündüğü zaman bilmeli ki eğer ona varlığını korumasını sağlayacak özellikler verilmemiş olsaydı, onun var olması mümkün olmazdı.

İşte olaylara bu çerçeveden baktığımızda, salgın hastalıklardan ölen çocukların suçlusu, onlarla ilgili yasaları koyan Allah değil, o yasaları dikkate almayarak tedbiri elden bırakan insanlardır. O çocukları hastalığa elverişli ortamda barındıranlar, ya da onları çaresizliğe ve umutsuzluğa terk edenlerdir asıl suçlu olanlar. Masum insanların ve hiçbir günahı olmayan çocukların üzerine yağın kimyasal ve biyolojik bombaların suçlusu, insana kötülüğü seçme hürriyeti veren Yaratıcı değil, o bombaları atanları, iyiliği değil de kötülüğü seçecek şekilde yetiştirenler ve onların bunları yapmasına seyirci kalanlardır. Kısacası suçlu olan ateşi yaratan değil, bile bile ateşe elini uzatandır.

İbn Rüşd, bu konuyla ilgili özel bir eser ortaya koymamış olmakla birlikte, gerek kendisinden önceki dönemde farklı kültürlerde ortaya konan düşüncelere cevap olarak, gerekse onların açıklayıcısı “şarihi” sıfatıyla bu konuya ilişkin bazı fikirler ortaya koymuştur. İbn Rüşd’e kadar bu mesele tüm boyutlarıyla ele alınmış, hatta kritiği bile yapılmış şekilde önünde bulunmaktaydı. Ancak problem, akademik bir çerçevede, sınırlı sayıda insan



tarafından tartışılmıştı. Bazı konuların belirli ilmî seviyeye ulaşmış insanlarla tartışılması konusunda selefleriyle hem fikir olan İbn Rüşd, bu konunun öneminden dolayı, topluma anlatılması gerektiğini düşünmekteydi. Çünkü ona göre bu konu anlatılmazsa toplum daha önceki milletler gibi yanlış itikadlara yönelip, kötülüğün Allah'tan başka bir ilah tarafından var edildiğini düşünerek tevhid inancından uzaklaşacaklardı. İşte o bu durumun önüne geçmek için, yani halkın imanını muhafaza etme düşüncesiyle kötülük konusunu halka izah etmeye karar vererek “el-Keşf an minhâci'l-edille” adlı eserini yazmıştır. Bu amaçla yazılmış olan eserde konunun müstakil olarak değil de halkın tanıdığı kaza-kader, adalet-zulüm, hidayet-dalalet gibi başlıklar içinde, küçük parçalara bölünerek ele alınmasının halkın anlamasına yönelik olduğunu düşünmekteyiz.

İncelediğimiz kaynaklarda İbn Rüşd'ün kötülüğü, kaynağı bakımından temelde hikmetli bir şekilde Allah'a isnad etme ve kötülüğün âlemin kendi kendine işleyişinden kaynaklandığını ileri süren Eski Yunan düşüncesinden ayrıldığı; kötülüğün âlemde bir realite olarak var olduğu, gerçek bir varlığının olmadığı gibi yönlerden ise Eski Yunan filozoflarından ve kendisinden önceki İslam filozoflarından etkilendiği görülmüştür.

Filozofun hayatını incelerken kendisinin bir Maliki mezhebi müntesibi olarak kötülük konusunda en çok eleştiriyi Eş'ari mezhebine getirdiğini gördük. Bu eleştirilerin hem Eş'ari mezhebinin aşırı teslimiyetçi düşünme tarzına yönelik olduğu hem de fikirlerine karşı anti tezler ileri süren ve kendisi de bir Eş'ari olan Gazali sebebiyle olduğunu düşünmekteyiz.

Tüm incelemelerimiz bize gösterdi ki İbn Rüşd kendisinden önceki kişi ve akımlardan az çok etkilenmiştir. Ama bu konuyla ilgili en çok etki eden şüphesiz İbn Sina'dır. Özellikle Gazzali'nin Farabi ve İbn Sina'ya yönelttiği eleştiriler İbn Rüşd için paha biçilmez niteliktedir.

Bütün bunların sonucunda İbn Rüşd'ün kötülük problemine dair görüşlerini genel hatlarıyla şu şekilde özetleyebiliriz: İyi ve kötü her şeyi Allah yaratmıştır. Ancak Allah, kötülüğü ne soyut ne de somut bir varlığı olacak şekilde yaratmamıştır; yani kötülüğün bir zâtı yoktur. Madde eksik yaratılmıştır ve zorunlu olarak kötülüğü ortaya çıkarmamakta; kötülük sadece, maddenin içinde her an ortaya çıkabilecek tarzda bulunmaktadır. Bunun aksi durumda maddenin eksik olmaması, sistemden etkilenmeyecek tarzda olması durumunda ise hem dünyanın kapasitesini aşabilecek hem de uhrevi bir hayatın olmamasının ortaya çıkaracağı sayısız olumsuz durum yani asıl büyük kötülük ortaya çıkacaktır. İbn Rüşd'ün “Az kötülükten dolayı çok iyiliği terk etmek daha büyük bir kötülüktür.” Sözü de bu şekilde bize

göre bir anlam kazanmış oluyor. Bu durum aynı zamanda İbn Rüşd'ün bu âlemin yegane alem oluşu fikrini de açıklamaktadır.

Neticede İbn Rüşd'e göre metafizikî kötülüğün kaynağı maddenin eksik oluşudur. Ama maddeyi bu şekilde yaratan Allah olduğu için kötülük hikmetli bir şekilde ona isnad edilmelidir. O, fiziki kötülük konusunda sebeplilik ilişkisi demek olan illiyet prensibine tamamen inanır ve bu dünyadaki her şeyin sebep-sonuç ilişkisi şeklinde anlaşılabilir mükemmel bir nizama göre meydana geldiği fikrini savunur. O, düşünce sistemini sebeplilik esası üzerine bina eder ve aynı şekilde sebeplilik esasını inayet ve ilahi hikmet fikrine dönmekle açıklar. Bu tarzdaki kötülüğü, âleme konulmuş yasaların yeterince bilinmemesine ve dolayısıyla onları yeterince kabul edip onaylanmamasına bağlar.

Ahlaki kötülük konusunu İnsanın fiilleri ve kaza-kader başlığı altında ele alan İbn Rüşd'e göre kaza ve kader konusu dini meselelerin en zor anlaşılabilirlerindendir. Meselenin zorluğu bu konudaki akli ve nakli delillerin birbiriyle ve kendi içlerinde çelişir gibi görünmesinden kaynaklanmaktadır. Bu meselenin halli yolunda atılması gereken ilk ve en önemli adım, özellikle birbiriyle çelişir gibi görünen dini nasslardan yalnızca bir grubu tercih ederek diğer nassları bütünüyle geçersiz kılmak anlamına gelebilecek şekilde teville tabi tutmaktan şiddetle sakınmaktır. Yapılması gereken ise, tam tersine, bir tanesi bile feda edilmeksizin konuyla ilgili bütün nassların dikkate alınması, çelişik ve zıt gibi görünen hususlar arasında orta bir yol bulunarak bu nassları uzlaştırmak gerektiğinin idrak edilmesidir.

İbn Rüşd bu meselenin çözümünde Kur'an'ın ve hadislerin bütünlüğünü göz önüne almış, parçacı yaklaşımlardan uzak bütüncül yöntem uygulamıştır. Onun uyguladığı bu yöntem hem bu meselenin; hem de diğer dini meselelerin çözümü açısından uygulanması gereken fevkalade önemli bir yöntemdir. Allah insana fiillerini gerçekleştireceği irade ve kudreti vermiştir, ancak bu, insanın bütünüyle hür olduğunu ifade etmez. Zira insan tamamen ilahi tasarrufa bağlı bulunan harici ve dahili sebeplere boyun eğmek mecburiyetindedir. İşte insan bu sebeplerle uyumunu sağladığı oranda özgürdür. Bu anlayış insanı, dış dünyayı ve onun tabi olduğu yasa ve düzeni tanımaya yöneltir. Dış dünyayı ve ondaki yasa ve düzeni bilen insan, eylem özgürlüğünün sınırlarını da o ölçüde tanır, bilir ve genişletir. Dolayısıyla insanın ilmi ne kadar artarsa hürriyeti de o kadar artar, iradesi o derece gerçekleşir.

Genel hatlarıyla günümüzde kötülük konusu ile ilgili görüşlere ve ele alınış şekillerine, İbn Rüşd'ün dünyasından meselenin aydınlanmasına yönelik açıklamalara yer verdiğimiz çalışmamızda, günümüzde kötülük problemine dair üzerinde en çok durulan konunun gerçek

hayatta yaşanan kötülükler karşısında Allah'ın ilmi, kudreti, iradesi ve bununla ilişkili olarak özgür irade konuları olduğunu gördük. Kur'an ayetlerinden de, İbn Rüşd'un konuyla ilişkili görüşlerinden de çıkardığımız Allah'ın ilminin iki yönlü olması gerektiğidir. Birinci yönü, Allah'ın tüm mevcudat ile ilgili kendisinin sünnetullah olarak ifade ettiği genel bilgisi ki bu bilgi, her yönüyle belirlenmiş, zamanın öncesinden içine aldığı her şeyi düzenleyen, âlemde mevcut olan tüm fiziksel, kimyasal, biyolojik, psikolojik, vb. yasaların bilgisidir. İkincisi, Allah'ın zamana, yaratılmışların gidişatına ve onların fiillerine bağlı olarak belirlediği her an yeni bir oluşun bilgisi. Buradan hareketle insan fiilini seçebilme ve yapabilme gücüne sahiptir. İnsanın doğuştan sahip olduğu güdüler, bedensel ve zihinsel yeterlilik insanı bir fiili işlemeye sevk eden itici güç işlevini, fiziksel yasalar, yapılması istenen fiilin gerçekleşmesini imkânlı ya da imkansız kılma işlevini, insan iradesi yapılacak fiile yapılma veya yapılmama onayını veren karar merkezi işlevini, Allah'ın iradesi ise karar mekanizmasına bağlı olarak fiili yaratma ya da yaratmama işlevini görmektedir.

İslâm düşüncesinde kötülükle sağlıklı mücadelenin asgari şartı, Allah'a ve ahiret gününe sağlam imandır. Bütün bu acı ve felaketlere sabretme karşılıksız kalmayacak, Allah mutlaka bu dünyada ya da öbür dünyada karşılığını verecektir. İslam dini ölçülü bir dindir. Dünya hayatı, İslâmiyet'e göre Müslüman'ın ebedî mutluluğunu kazanmasını mümkün kılan sınırsız fırsatlar yurdudur. İslâm iyilik ve kötülük mefhumunu gelecek dünyayı kazanma gayesi bağlamında anlamlandırır. İslâm aynı zamanda gerçekçi bir dindir. Kötülüğün varlığını inkâr etmez; onu dünya hayatının bir gerçeği olarak algılar. Fakat kötülük ve insanın başına gelen felaketleri dinî dünya içinde yeniden anlamlandırır. İyilik ve kötülük, sıkıntı ve ferahlık, bolluk ve darlık, hastalık, açlık ve başa gelen türlü mihnetler kadir-i mutlak tarafından bir gayeye matuf olarak insanlara sevk edilir. Bu acı ve felaketlere muhatap olan müminin özel imtihanı başlamış demektir. Her fert kendi manevi dünyasında yegâne olduğu gibi, her bir müminin de kötülük ve iyilikle sınavı yegânedir; o her bir felaketi bu "özel imtihan"ı bağlamında anlamlandırır. Karşılaştığı felaketlerin bazen kendi özel şartlarından, kusur ve günahlarından, bazen içinde yaşadığı toplumun Tanrı'ya isyanından; bazen de hiçbir görünür sebebi olmaksızın sadece kendinin sınanmak için seçilmesinden kaynaklandığını düşünür. Bütün bunları hayatın iniş ve yokuşu, kendi manevî gelişiminin unsurları olarak görür. Mü'min sınanarak kemale doğru sevk edildiğini ya da tam tersini, karşılaştığı kötülük ve felaketleri manevî kemalin sebebi değil, aksine neticesi olduğunu düşünür. Bu durumda insanın başına gelen felaketler kişinin manevî terakkisini gösteren bir işaret olarak yorumlanacaktır.

İbn Rüşd de ölüm sonrası yeniden diriliş inancının insanın bu dünya yaşamına çeki, düzen verilmesinde derinden etkisi olduğuna dikkat çeker. Şöyle ki, yeniden diriliş inancı, insanın insan olarak var olması ve kendine özgü mutluluğa ulaşması için yaşamına dini ilkeler bazında bir düzen vermesini beraberinde getirir. Filozofumuza göre insanların bu dünyada ahlaki ve nazari erdemleri elde etmesi ile amelî sanatların var olması için yeniden diriliş inancı gereklidir. Allah'a inanç, O'na ibadet etmeyi ve bu çerçevede ahirete hazırlık yapmayı beraberinde getirir. Bunun için de dünya hayatında ahlakî erdemlere ulaşmak, insan için bir hedeftir.

Kötülük konusundaki görüşlerini bu şekilde özetleyebileceğimiz İbn Rüşd, gerek kötülük konusunda gerekse diğer konularda İslam dünyasında görüşlerini yayacak, geliştirecek herhangi bir takipçiden mahrum kalmıştır. Ancak Batı'da İslam dünyasının aksine yüzyıllar süren büyük bir üne sahip olmuştur.

Sonuç olarak ne kadar detaylı incelemeye ve açıklamaya çalışsak da kötülük problemi tarihte ve günümüzde olduğu gibi gelecekte de sorun olarak tartışılmaya devam edecektir. Biz de bu meselenin Kur'an, sünnet ve bilimsel veriler ışığında bütünsel bir yaklaşımla herhangi bir görüşü ön plana çıkarmadan ele alınarak sadece ilim dünyasında değil her kesimde anlatılmasının gerektiğini düşünüyoruz. Zira insan var olduğu müddetçe sorgulamaya devam edecek ve Allah ile olan ilişkisini bu sorular ekseninde anlamlandırmaya çalışacaktır. Bu açıdan bu ve benzeri çalışmalar önem arz etmektedir.

## KAYNAKÇA

### Kitaplar

- Akbaş, Muhsin, Yahudi Düşüncesinde Holocaust ve Tanrı**, Ayraç yay., Ankara 2002.
- Arıcan, M. Kazım, Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı**, İz yay., İstanbul 2004.
- Aruç, Numan Yusuf, İbn Rüşd'ün Felsefi Düşüncesi**, Rağbet yay., İstanbul 2007.
- Aydın, Mehmet S., Âlemden Allah'a**, Ufuk yay. İstanbul 2000.
- Aydın, Mehmet S., Din Felsefesi**, İzmir İlahiyat Fak. yay., İzmir 1999.
- Aydın, Mehmet S., Tanrı-Ahlak İlişkisi**, TDV yay., Ankara 1994.
- Canan, İbrahim, Kütübi Sitte**, Akçağ yay., Ankara, 1991
- Cevizci, Ahmet, Felsefe Sözlüğü**, Say yay., İstanbul 2012.
- Cevizci, Ahmet, Felsefe Tarihi**, Say yay., İstanbul 2011.
- Çapku, Ahmet, İbn Sina, Gazzali ve İbn Rüşd Düşüncesinde Ahiret**, Kayıhan yay., İstanbul 2009.
- Erkol, Ahmet, İbn Rüşd'ün Kelam Eleştirisi**, Fecr yay., Ankara 2007.
- Gökberk, Macit, Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993.
- Hume, David, Din Üstüne**, çev. Mete Tunçay, İmge yay., İstanbul 2004.
- İbn Rüşd, Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l- Makâl-el-Keşf an minhâci'l-edille**, çev. Süleyman Uludağ, Dergah yay. İstanbul 2012.
- İbn Rüşd, Faslu'l- Makâl (Felsefe- Din İlişkileri)**, çev. Bekir Karlığa, İşaret yay. İstanbul 1999.
- İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, Çev. Hilmi Özev, BS yay. , İstanbul 2011.
- İbn Rüşd, Metafizik Şerhi**, çev. Muhittin Macit, Litera yay., İstanbul 2004.
- Karagöz, İsmail, Kur'an'a Göre Musibetler Açısından İnsan ve Toplum**, Çelik yay., Ankara 1996.
- Karlığa, Bekir, "İbn Rüşd", Diyanet İslam Ansiklopedisi, C. 20**, İstanbul, 1999.
- Kaya, Mahmut, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, Klasik yay. İstanbul 2003.

- Manafov, Rafiz, John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise**, İz Yay, İstanbul 2002.
- Ormsby, Eric Lee, İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise)**, çev. Metin Özdemir, Kitabiyat Yay., Ankara 2001.
- Özdemir, Mehmet, Endülüs Müslümanları-1**, TDV yay., Ankara 2010.
- Özdemir, Mehmet, Endülüs, Diyanet İslam Ansiklopedisi**, C.11, İstanbul, 1999.
- Özdemir, Metin, İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi**, Furkan Kitaplığı, İstanbul 2001.
- Sarioğlu, Hüseyin, İbn Rüşd Felsefesi**, Klasik yay., İstanbul 2012.
- Sarioğlu, Hüseyin, İbn Rüşd**, İSAM yay., İstanbul 2011.
- Şerif, M.M., Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri**, İnsan yay., İstanbul 2000.
- Taylan, Necip, İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri**, M. Ü. İ. F. Yay., İst 1997.
- TMMOB, Afet Sempozyumu Bildirisi**, Ankara 2007.
- Weber, Alfred, Felsefe Tarihi**, Çev. H. Vehbi Eralp , Sosyal yay. İst. 1998.
- Werner, Charles, Kötülük Problemi**, çev. Sedat Umran , Kaknüs yay., İstanbul 2000.
- Yaran, Cafer Sadık, Din Felsefesine Giriş**, Dem yay., İstanbul 2012.
- Yaran, Cafer Sadık, Kötülük ve Theodise**, Vadi yay., Ankara 1997.

## **Makaleler**

- Altıntaş, Ramazan , "İbn Rüşd'e Göre İrade Özgürlüğü"**, Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek, Sempozyum C. II, Sivas 2009
- Aslan, Adnan, "Kötülük Problemi: Spekülatif-Teorik Yaklaşım Karşı Dini-Pratik Yaklaşım"**, İslami Araştırmalar Dergisi, sayı. 19, İstanbul 2008,
- Arıcan, M. Kazım, "İbn Rüşd'ün Hakikat Öğretisi"** Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek, Sempozyum C. I, Sivas 2009.
- Arıcan, M. Kazım, "Kant'ın Kötülük Anlayışı ve Teodise Eleştirisi"**, CÜİF Dergisi, X/2 2006
- Azimli, Mehmet, "İbn Rüşd Çağında Endülüs"**, Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek, Sempozyum C. I, Sivas 2009.

**Birkan**, İsmet, “**İbn Rüşd Düşüncesi’nin Tarihteki Yeri ve Etkileri**”, Felsefe Dünyası, sayı 11, Ankara 1994.

**Cihan**, Kamil, “**İbn Rüşd’ün Özgürlük Anlayışına Genel Bir Bakış**”, Felsefe Dünyası, sayı: 29, 1999-1

**Dönmez**, Süleyman, “**Latin İbn Rüşd’çülüğü Çerçevesinde bir Yanlış Anlaşılmanın Düzeltilmesi**”, Diyanet İlmi Dergi, C. 48, Sayı: 3, Ankara 2012.

**Dönmez**, Süleyman, “**Doğu-Batı Etkileşiminde Ayıran Değil Birleştiren bir Filozof İbn Rüşd**”, Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek, Sempozyum C. II, Sivas 2009.

**Erdoğan**, İsmail, “**İbn Rüşd’ün Fikirlerinde Batlyevsi’nin Etkisi**”, Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek, Sempozyum C. I, Sivas 2009.

**Haklı**, Şaban, “**Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler**”, Gazi Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, 2002/2

**Kiriş**, Nurten, “**Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise**”, Felsefe Dergisi. Sayı 5, <http://www.flfsdergisi.com/sayi5/81-100.pdf>

**Manafov**, Rafiz, “**Meşşai Felsefe ve Kelam düşüncesinde ‘Adl-i İlahi’ Meselesi**”, SÜİF. Dergisi sayı 28.

**Özdemir**, Mehmet “**İbn Rüşd’ün Yaşadığı Asırda Endülüs**”, Diyanet İlmi Dergi, C. 48, Sayı: 3, Ankara 2012.

**Özdemir**, Metin, “**Kötülük Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım**”, CÜİF Dergisi sayı IV, Sivas 2000.

## **Tezler**

**Akdağ**, Özcan, “**Kötülük ve Özgür İrade Savunması**”, Yüksek Lisans Tezi, AÜİF., Ankara 2006,

**Arık**, İlhan, “**John Hick’te Kötülük Problemi**”, Yüksek Lisans Tezi, DEÜİF., İzmir 2007.

**Cebeci**, Lütfullah, “**Kur’an’da Şer Problemi**”, Doktora Tezi, AÜİF., Erzurum 1985.

**Cengiz**, Lütfü, “**İbn Rüşd’de Uluhiyet Problemi**”, Doktora Tezi, SÜİF., Konya 2006.

**Hatipoğlu**, Hüseyin, “**Bâkılânî ve İbn Rüşd’de İrade-Fiil İlişkisi**”, MÜİF Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2006.

**Macit**, Muhittin, “**İbn Rüşd ve Metafizik Şerhleri**”, MÜİF Doktora Tezi, İstanbul 2002.

**Şanverdi**, Mehmet, “**İbn Rüşd’e Göre İnâyet ve İhtirâ Delilleri**”, SÜİF Yüksek Lisans Tezi, Konya 2007.

**Şimşek**, İsmail, “**Plantinga’da Tanrı ve Kötülük**”, Yüksek Lisans Tezi, AÜİF., Erzurum 2006.

**Yaşar**, Sariye Ergüner, “**Gazali’de İlahi Adalet Düşüncesi**”, Yüksek Lisans Tezi, CÜİF., Sivas 2008.