

İbn Rüşd Felsefesinde Kötülük

Evil in the Philosophy of Ibn Rushd

MEHMET MURAT KARAKAYA 

Social Sciences University of Ankara

Received: 02.01.2019 | Accepted: 28.06.2019

Abstract: Evil, one of the most debated issues in the religious and philosophical field, has been dealt with in different planes and different paradigms by the theologians and philosophers from antiquity to the present and many arguments have been developed. Ibn Rushd, Islamic philosopher and Aristotle commentator, addressed the issue of evil within the context of religious references and in the footsteps of Aristotle, with religious/theological and philosophical dimensions. He opposed the views of theological Ash'arite school and Sophists. However, since Ibn Rushd did not write an independent tractate or a work on the issue of evil, the information related to the subject is found as scattered passages in his works. In this respect, the fact that the knowledge regarding the issue of evil is treated in the works of Ibn Rushd in the religious/philosophical and philosophical contexts with a fragmentary approach constitutes the greatest difficulty in determining his basic arguments. This article discusses Ibn Rushd's ideas regarding the evil around the concepts of goodness, evil, relativism, hidayah (God-inspired guidance) heresy -ontological, phenomenological inayah (divine grace) and matter with a holistic perspective.

Keywords: God, Ibn Rushd, evil, sophist, Ash'ari, inayah.

© Karakaya, M. M. (2019). İbn Rüşd Felsefesinde Kötülük. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 9 (2), 493-514.



Giriş

İbn Rüşd, kötülük meselesini yazdığı eserlerin bağlamına göre farklı usul ve yöntemlerle değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Bu manada o, konuyu *el-Keşf* ile *ed-Darûrî fi's-Siyâse* adlı eserlerinde kelâmî düzlemde ele alıp, kötülükle ilgili felsefî argümanlarını, kelâmcıların, özellikle de Eş'arî kelâmcıların görüşleri üzerinden inşa etmeye çalışırken, *Metafizik Şerh*'inde -kitabın muhtevasına göre az bir bölüm olsa da- felsefî düzeyi ön plana çıkarmakta; *Tebâfüt et-Tebâfüt* adlı eserinde ise konuyu birkaç pasajda ele almaktadır. İbn Rüşd'ün meseleyi tartışırken -Mu'tezilî kelâmcıların görüşlerinden haberdar olmaması sebebiyle-¹ karşısına Eş'arî kelâmcıların alması, bir filozof olarak yadırganmayı beraberinde getirmekle birlikte, ortaya koyduğu argümanlar itibarıyla birçok konuda tartışmaya açık görüş beyan eden Eş'arî kelâmî akımın o dönemde bütün felsefî düşüncüyü de etkileyecek şekilde İslam dünyasında egemen olması, İbn Rüşd'ü haklı çıkarmaya yetmektedir.² Bu manada İbn Rüşd'ün konuyu kelâmî düzlemde ele alması ve *Tebâfüt et-Tebâfüt* eserinde görüldüğü üzere onun Eş'arî düşüncenin temsilcisi Gazzâlî ile mücadelesi, onun genel olarak Eş'arî düşüncenin egemenliğini ortadan kaldırmak istemesinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Sonuçta İbn Rüşd, meseleyi genel hatları itibarıyla Eş'arîler üzerinden dinî-felsefî düzlemde değerlendirmiştir.

Metot olarak çalışmamızda, dinî/kelâmî düzeyden felsefî düzeye doğru bir yöntem takip edilecektir. Çünkü İbn Rüşd'ün dinî/kelâmî-felsefî çerçevede yaptığı değerlendirmeler, eserler bağlamında bütünsel bir yaklaşımla ele alınmadığından belirli bir karmaşıklık ve müphemliği bünyesinde barındırmaktadır. Bu kapsamda, ilk etapta, İbn Rüşd'ün kötülükle ilgili görüşleri dinî/kelâmî-felsefî bağlamda sentezci bir yaklaşımla hayır, şer ve rölativizm kavramları çerçevesinde ele alınacaktır. Zira İbn Rüşd'ün hayır ve şer kavramlarına yönelik ortaya koyduğu temel yaklaşımlar belirlenmeden yapılan teorik değerlendirmeler, eksik ve yetersiz kalacaktır. İbn

¹ İbn Rüşd, Mu'tezilî akımın fikirlerini yazılı olarak muttali olmadığını söylese de onların temelinde Eş'arîlerle aynı olduklarını söylemektedir. Ancak böyle bir mukayese İbn Rüşd'ün Mu'tezilenin görüşlerinden haberdar olduğunu dolaylı olarak ifade etmektedir (İbn Rüşd, 2012: 158). İbn Rüşd'ün, eserlerinde Mu'tezilenin görüşlerine yer verdiği pasajlar da vardır (İbn Rüşd, 2012: 240, 248).

² G. F. Hourani'ye göre, İbn Rüşd döneminde Eş'arîlik, henüz Batı İslam okullarında umumi olarak kabul edilmiş bir inanç hâline gelmemişti ve İbn Rüşd böyle bir neticenin vuku bulmaması için mücadele ediyordu (Hourani, 2015: 109).



Rüşd'ün duyulur kozmos itibarıyla hayrı ve şerri vaz etme biçimi bu kapsamda önemlidir ve onun konuyla ilgili dinî/kelâmî-felsefî düzeyin ötesinde felsefî nosyonunu ortaya koymaktadır. Çalışmamızda daha sonra dinî/kelâmî bağlamda kötülükle ilişkili olarak hidâyet ve dalâlet konularına yer verilecek, sonrasında ise konu; ontoloji, fenomenoloji, inâyet ve madde kavramları çerçevesinde felsefî bağlamda ele alınacaktır. Zira kavramsal bir çalışma, İbn Rüşd'ün kötülükle ilgili ortaya koyduğu görüşleri temyiz etmek açısından daha tutarlı bir yöntem olarak görülmektedir.

Konuyla ilgili tespit ettiğimiz müstakil çalışma olarak Fatih Algül'ün “İbn Rüşd'de Kötülük Problemi ve Teodise” adlı yüksek lisans tezi (Algül, 2013) ile George Fadlo Hourani'nin Müfit Selim Saruhan tarafından Türkçeye çevrilen “İbn Rüşd'ün İyi ve Kötü Üzerine Görüşleri” adlı makalesi (Hourani, 2015) bulunmaktadır. İbn Rüşd'ün kötülükle ilgili görüşlerini Algül, din felsefesi disiplini içerisinde kötülük çeşitleri ve teodise bağlamında ele alırken, Hourani, değer ve ahlak teorileri çerçevesinde değerlendirmeye tabi tutmaktadır.

1. İbn Rüşd Felsefesinde Hayır ve Şer Kavramlarının Konumlandırılması

Şer, duyulur kozmos alanında geçerli olduğundan İbn Rüşd, duyulur kozmosun ötesindeki aklî varlık alanlarında “tabiat olarak iyi” ve “tabiat olarak kötü” olan varlıklardan bahsetmemiştir. İbn Rüşd, *el-Keşf* adlı eserinde kötülük meselesini zulüm ve adâlet kavramları ekseninde değerlendirerek meseleyi, şeriat metinleri dışında yorumlayanları ve şeriatın söylemediği şeyleri ona söyletenleri özellikle de Eş'arileri sert bir şekilde eleştirmiştir. Zira ona göre, Eş'ariler, bu hususta akla ve şeriata aykırı açıklamalar yapmışlardır. İbn Rüşd'ün zulüm ve adâletle ilgili Eş'arileri tenkit ettiği hususların başında ise, İbn Hazm'dan bu yana kendisinin de içinde bulunduğu Endülüslü ulemanın -genel olarak- reddettiği gaib-şahid (Tanrı-insan)³ mukayesesi üzerinden temellendirme yapmak gelmektedir

³ Gaib şahid kıyaslaması, İbn Rüşd'ün yöntem olarak karşı çıktığı bir husustur. O dönemde Endülüslü dışındaki İslam coğrafyasında bilgiyi elde etme yolu “kıyasû'l-gâib ale's-şahid”e yani “bilinmeyen bilinen kıyası” denilen yöntemle dayanmaktaydı. Bu yöntemde, “şahid” olan “kesin bilinen” vardır ve bilinmeyen “gaib” (belirsiz şey) bu şahidin (belirlenmişin) üzerine kıyas edilerek bilinmektedir. Şimşek'e göre, Gaibin şahide kıyas edilişi ise, ya bir tikelin tikele kıyası yahut bir tûmelin tikele kıyası şeklinde olmaktadır. Ancak her iki kıyasta eksik bir tümevarım yöntemidir. Bir tümevarım yönteminin bilimsel bir yöntem olarak kullanılabilmesi için, araştırmacının onu sağlam temellere dayandırması ve tam anlamıyla sebeplendirmesi gerekmektedir. İbn Rüşd; İbn Sina, Gazali ve diğer İslam bilgin-



(Câbirî, 2000: 329, 330; Câbirî, 1999: 665). Buna göre, gaib-şahid diyalektiğinde gaibin bütünüyle adâletle muttasıf, şahidin ise adâlet ve zulümle nitelenmeyi potansiyel olarak taşıyor olması kabul edilebilir bir yaklaşım değildir. İbn Rüşd, bu teorik yaklaşımdan şöyle bir önermenin ortaya çıkmasına karşı çıkmıştır:

Şahidin adâlet ve zulüm ile muttasıf olması, onun fiilleri üzerine şeriatçe konulmuş olan kısıtlılık (hacr) hâlinde ileri gelmektedir. Bu durumda ne mükellef ve ne de şer'an kısıtlılık hâli olmayan Zat (Allah) hakkında adâlet ve zulüm denebilecek bir fiil bahis konusu olamaz. Daha doğrusu onun bütün fiilleri adâlettir (İbn Rüşd, 2012: 249).

Böyle bir argümanla adâlet ve zulmün ve hatta iyilik ve kötülüğün konumlandırılmasına karşı çıkan İbn Rüşd, benzer bir yaklaşımla ortaya konan, “*Bu âlemde hayr diye bir şey olmadığı gibi şer olan da bir şey mevcut değildir.*” sözüne de karşı çıkmış, böyle düşünülmesi hâlinde, bu âlemde “bizatihi hayr” ve “bizatihi şer” diye bir şey olmayacağını ve bu görüşün saçmalık niteliğine sahip bir görüş olduğunu söylemiştir. Zira İbn Rüşd’e göre, bu âlemde adâletin hayr olduğu bizatihi malum olduğu gibi zulmün de şer olduğu kendiliğinden apaçık bilinen bir şeydir. Buna göre, fenomenolojik dünyada kendi zatına münhasır “hayr” diye bir kavram olduğu gibi kendi zatına münhasır “şer” diye bir kavram da vardır. Hayr, hayr niteliği taşıdığı için hayrdır ve şer de şer niteliği taşıdığı için şerdir (İbn Rüşd, 2012: 249). Özetle, İbn Rüşd’e göre gayeye ulaştıran her şey hayırlı ve güzel, gayeye ulaşmayı engelleyen şeyler de şer ve çirkindir. Şeriatlarda, özellikle de İslam şeriatından anlaşılan budur (İbn Rüşd, 2011: 139).

İbn Rüşd’ün *ed-Darûri fi’s-Siyâse*’de ifade ettiği şekliyle duyulur kozmosta var olan hayr-şer, faydalı-zararlı ve güzel-çirkin gibi nitelemeler, *sonradan belirlenmiş* (bi’l-vad’) sübjektif nitelemeler değildir. Bunlar, *tabii olarak* (bi’t-tab’) belirlenmiş objektif nitelemelerdir (İbn Rüşd, 2011: 139; Leaman, 1998: 154; Hourani, 2015: 108). Örneğin, adâlet her ahvâlde hayrdır ve zulüm her ahvâlde şerdir. Adâletin şer, zulmün hayr olması mümkün değildir. Aynı şekilde, Allah’a şirk koşmak, bizatihi kötüdür;

lerinin ortak olarak kullandığı bu yöntemi şiddetle eleştirmiştir (Şimşek, 2007: 47, 48). Ancak İbn Rüşd’ün bizzat kendisinin gaib-şahid diyalektiği üzerinden değerlendirmeler yaptığı ve bu yöntem üzerinden istidlalde bulunduğu konular vardır (İbn Rüşd, 2012: 247, 248).



şeriat metninin/şerî nassın onu çirkin göstermesi itibariyle kötü değildir. Hâlbuki İbn Rüşd zaviyesinden Eş'arî yaklaşıma bakıldığında, şayet şeriat metni şirki hayr olarak nitelendirmiş olsaydı o zaman kötü olan şirk, iyi olarak kabul görmüş olurdu. Böyle bir yaklaşım ise, hem şeriat metninin özüne hem akla hem de mantığa aykırıdır (İbn Rüşd, 2012: 249, 250). Zira şirk, tabiatı ve özü itibariyle kötüdür. Dolayısıyla İbn Rüşd felsefesinde özellikle kötülük konusunda şeriatın koyduğu kıstaslar bir ölçü olarak ele alınsa da konunun bütünsel anlamda şeriatın genel maksatları ve akıl-vahiy dengesi içerisinde yorumlandığı ve hakikatin ortaya çıkmasının⁴ ancak böyle gerçekleşeceği görülmektedir.

Buradan hareketle, İbn Rüşd'ün kendisine karşıt olarak konumlandığı Eş'arî düşüncede, bir şeyin hem ontolojik hem fenomenolojik çerçevede özünde iyi veya kötü olmasına yönelik bir yargı olmadığı anlaşılmaktadır. Hayrı ve şerri belirleyen ve bu konuda yargı cümlesini oluşturan özne ve yetke, bizatihi şeriat metninin kendisidir. Metnin güzel gördüğü şey hayr/iyi; çirkin gördüğü şey de şerdir/kötüdür. Bu yaklaşımın temel mottosu; şeyleri, özsel açıdan değerlendirmeye tabi tutmaktan ziyade metnin yüklediği anlam çerçevesinde değerlendirmeyi esas almaktır (İbn Rüşd, 2012: 249). Zira Allah'ın, doğası kendine özgü olan şeylerle bir ilişkisi olmadığından, her şeyin iyi ve kötü olmasının mümkün olması, O'nun iradesiyle belirlenmektedir. Dolayısıyla salt kendinde iyi ve salt kendinde kötü yoktur; bu nedenle her şey bi't-tab' değil bi'l-vad' belirlenmektedir (İbn Rüşd, 2011: 139).

Esasında İbn Rüşd açısından da muhakkak ki şeriat metninin iyi dediği şey iyi, kötü dediği şey de kötüdür. Ancak şeriat metni, iyi olanı bizatihi iyi olduğu için iyi; kötü olan şeyi de bizatihi kötü olduğu için çirkin görmüştür. Bu manada, metinle/nassla makul olan arasında çelişkiye mahal verecek gerilimli bir ortam yoktur. Her ikisi de birbirini tamamlamaktadır. Buna mukabil Eş'arî yaklaşımda, yukarıda bahsedildiği gibi, metnin teorik olarak iyi olan şeyi kötü, kötü olan şeyi de iyi olarak değerlendirme imkânı her zaman vardır. Buna itiraz edilemez. Hatta metin bağlamında iyi, kötü; kötü de iyi yapıldığında, bu, adâletin dışında değildir. İbn Rüşd'ün karşı çıktığı nokta burasıdır. Ona göre, bir şey bizatihi iyi olduğu

⁴ İbn Rüşd'e göre, iyi ve kötü bi'l-vad' belirlendiğinde, yani bir şey bizatihi iyi ve bizatihi kötü olmadığında hakikat ortaya çıkmayacaktır (İbn Rüşd, 2017: 149).



için şeriat tarafından iyi; bir şey zatında kötü olduğu için şeriat tarafından kötü olarak nitelenmektedir.⁵

Eş'arî ekolün bu yaklaşımı, birçok açıdan problemli olduğu gibi onto-lojik açıdan da problemlidir ve Tanrı'nın iyiliğini tesis etmede birçok felsefî sorunu beraberinde getirmektedir. Örneğin yukarıda vurgulanan “...*Bu durumda ne mükellef ve ne de şer'an kısıtlılık hâli olmayan Zat (Allah) hakkında adâlet ve zulüm denebilecek bir fiil bahis konusu olamaz. Daba doğrusu onun bütün fiilleri adâlettir*” (İbn Rüşd, 2012: 249). cümlesi açısından bakıldığında, bu ifadeden “*Tanrı'nın iyi olması, bizatihi iyi olmasından değil, metni gönderen varlık olması sebebiyle kısıtlılığı gerektirecek bir konumda olmamasındadır.*” şeklinde bir çıkarsamada bulunmak mümkündür. Buna göre, Tanrı'nın sırf adil olması ve zulümden beri olması, O'nun zatî olarak salt adil olması ve adâlet ve zulüm ile ilgili hakkında sınırlamaya yönelik bir şey söylememesindendir. Bu yaklaşım, başka bir açıdan -tartışmalı da olsa- Tanrı'nın bütünüyle adil olduğu anlamına da gelmektedir.⁶ İnsan ise, kısıtlılığa maruz kaldığı için adâlet ve zulümle muttasıf olmaktadır (İbn Rüşd, 2012: 249). Özetle, pasajdaki semantik anlam içerisinde kısıtlılık, iyilikle birlikte kötülüğü; kısıtsızlık ise, bütünüyle iyiliğe ve adil olmaya karşılık gelmektedir.

2. Hayr, Şer ve Rölativizm

İbn Rüşd, *ed-Darûri fi's-Siyâse* adlı eserinde, kötülüğün illeti konusunda genel olarak iki görüş olduğunu belirtmiştir. Bunlardan biri, “*Allah, hem iyiliğin hem de kötülüğün ikisinin birden nedenidir.*” görüşü, diğeri de “*Allah, Mutlak Hayr'dır; hiçbir avvâlde kötülüğün illeti olamaz.*” görüşüdür. İbn Rüşd, bu açıklamaları yaparken pasajın devamında -Eş'arî ismine vurgu yapmadan- kelâmcıların, “*İyi ve kötüden herhangi bir şey Allah Teâlâ hakkında tasavvur edilemez; bilakis O'nun bütün fiilleri hayr'dır.*” görüşüne de yer vermiş, bu görüşün Sofistailerin (Sofistler) sözüne benzer saçma bir söz olduğunu belirtmiştir (İbn Rüşd, 2011, 54, 55). Zira böyle olmuş olsaydı

⁵ Bu yaklaşım biçimi İbn Rüşd'ü kelâmî mezhepler arasında Mu'tezileye yakınlaştırsa da konuyla ilgili argümanlarına bütünsel bakıldığında, onu Mu'tezileye yakın bir filozof olarak değerlendirme imkânı yoktur. Zaten bizatihi kendisi, daha önce belirtildiği gibi, eserleri kendisine ulaşmadığı için Mu'tezilî düşünceden haberdar olmadığını söylemektedir (İbn Rüşd, 2012: 158).

⁶ İbn Rüşd, bu konuda *el-Keşf*'te ayrıntılı değerlendirmeler yapmaktadır. Bk. (İbn Rüşd, 2012: 254).



kendinde iyi ve kendinde kötü diye bir şey olmaz; bütün her şey sonradan belirlenmiş şekilde bi'l-vad' iyi ve kötü olmuş olurdu. Hâlbuki pasajdan anlaşıldığı kadarıyla İbn Rüşd'ün temel vurgusu, hem hayrın hem de şerrin kendisine has bir tabiatının olduğudur. Hayr, hayr olduğu için hayr, şer de şer olduğu için şerdir. Zira İbn Rüşd'ün tercih ettiği birinci görüş böyle bir yaklaşımı gerekli kılmaktadır.

İbn Rüşd, *Metafizik Şerh'i*'nde ise, konuyu başka bir zaviyeden değerlendirmiş, "O'nun (Allah'ın) filleri zulüm ile nitelenemez, aksine iyinin ve kötünün O'nunla bağlantısı birdir." sözüne de şiddetle karşı çıkmış, bu görüşün Protagoras'ın görüşüne benzediğini söylemiştir. (İbn Rüşd, 2017: 148, 149). İbn Rüşd, *ed-Darûri fi's-Siyâse*'de genel olarak Sofistailere *Metafizik Şerh'i*'nde ise özel olarak Protagoras'a vurgu yapsa da eserlerinde hem Protagoras'ın hem de Sofistailerin görüşlerine ayrıntılı yer vermemiş; konunun felsefi düzeyde burhani yönden nasıl anlaşılması gerektiği hususunda çok da açıklayıcı bilgiler sunmamıştır.⁷ Bu minvalde, İbn Rüşd'ün niyetini anlamak açısından Protagoras ve Sofistlerin görüşlerinin genel hatları itibariyle ortaya konması önem arz etmektedir.

Robin Waterfield, bir akım olarak felsefe tarihinde önemli bir yere sahip Sofistlerle ilgili filozoflarının çeşitliliği ve ilgi duydukları alanların farklı olması hasebiyle bütüncül bir yaklaşımla değerlendirilebilecek bir felsefi akımın olmadığını; Sofistler adı altında değerlendirilen filozofların,

⁷ Doğrudan bu konuyla ilgili olmasa da İbn Rüşd'ün kelâmî konuları ele almasıyla ilgili kendisine getirilen bir eleştiriye burada yer vermekte fayda mülâhaza ediyoruz: İbn Rüşd'ün ulûhiyet anlayışı üzerine çalışma yapan Lüftü Cengiz'e göre, İbn Rüşd, kelâmî problemleri izah ederken daha ziyade dinî yönden bir bakış açısı geliştirmiştir. Yani naslara dayalı olarak yorumlar yapmış ve halkın bundan fazlasını anlamasının mümkün olmadığı üzerinde yoğunlaşmıştır. Zaten doğruya ulaştırmayacağı düşüncesiyle cedel yöntemini benimsememiş, burhanî yönteme vurgu yapmıştır. Ancak Cengiz'e göre, İbn Rüşd'ün, meseleleri burhanî yöntemle ele almak istemesine rağmen, bunu ne kadar yaptığını sorgulamak gerekmektedir. Onun yönteminin daha ziyade diğer yöntemleri eleştirmek şeklinde geliştiğini söylemek mümkündür. Çünkü o, meseleleri ortaya koyarken, diyelim ki cihet meselesini tartışmaktadır, cihet meselesinin naslarda nasıl geçtiğini, buna göre meselenin nasıl ortaya konması gerektiğini belirttikten sonra halkın bundan daha fazlasını anlamayacağına vurgu yaparak konuyu bitirmektedir. İbn Rüşd, aynı meselenin âlimler tarafından burhanî yöntemle farklı tartışılması gerektiğini ısrarla belirtmesine rağmen, meselenin burhanî yönden nasıl ortaya konacağına dair bir şey söylememektedir. Ya da o, aynı konuda görüş bildiren bazı düşünürlerin kanaatlerini sorgularken, onların delillerinin burhanî olmadığını ve yöntemlerinin hatalı olduğunu belirtmekle iktifa etmektedir. Örneğin kelâmcıları kapalı ve anlaşılmaz ifadeler kullanmakla itham ederken, aynı konuda kendi yaklaşımları kapalı ve muğlak olabilmektedir. Aslında bu zorlukların konuların zorluğundan kaynaklandığı çok açıktır (Cengiz, 2006: 107).



özünde bireysel felsefe yapan düşünürler olduğunu söylese de (Waterfield, 2000: xxix) ilk dönem Sofistler arasında Protagoras, Gorgias, Thrasymachus gibi düşünürleri saymak mümkündür. Sofistlerin en önemli temsilcisi, bilgi teorisi rölativizm ve tekbencilik/benlikçilik⁸ olan Protagoras'tır. Onun ortaya koyduğu teorik yaklaşıma göre, insanların şeyler ve durumlar hakkında objektif hükümler vermesi imkânsızdır. Bu çerçevede *homo mensura* diye de ifade edilen kurama göre, mutlak ve bizatihi bir hakikat yoktur ve insan her şeyin ölçüsüdür. (Waterfield, 2000: 211). Aristoteles'in ifadesiyle,

Bu filozof⁹ insanın her şeyin ölçüsü olduğunu ileri sürmekteydi. Bu, her bir insana görünen şeyin gerçeğin kendisi olduğunu söylemek demektir. Böyle olursa sonuç, aynı şeyin hem var olduğu hem var olmadığı, aynı zamanda hem iyi hem de kötü olduğu, bütün diğer tasdiklerin aynı ölçüde doğru olduğu olacaktır. Çünkü çoğunlukla belli bir şey bazılarına güzel, bazılarına güzelliğin tersi görünür ve her insana görünen şey de şeylerin ölçüsüdür (Aristoteles, 1996: 1062b 15).

Protagoras, insanın var olanların var oldukları için var olmayanların da var olmadıkları için ölçüsü olduğunu söylemek suretiyle insanı her şeyin merkezi yapmış ve bunun sonucunda, Tanrı ile ilgili “var olup olmadığı hakkında bir bilğim yok diyerek” de Agnostisizmin ve Septisizmin önünü açmıştır (Platon, 2014: 167d; Koç, 1994: 236; Uçak, 2006: 70). Agnostisizm ve Septisizm ise göreceliği/rölativizmi ortaya çıkarmıştır. Görecilik, herkesin ittifakla kabul edebileceği bir doğru olmayacağını bir kişinin görüşünün başka birinin görüşü kadar doğru olduğunu, doğruluğun ya da doğrunun toplumdan topluma, çağdan çağa değiştiğini savunan felsefi bir görüştür (Taşkın, 2003: 202, 203; Öçal, 2015: 126, 127). Bu yaklaşımın Protagoras ve Sofistlerdeki karşılığı “*Her bir şey bana nasıl görünürse benim için böyledir.*” bakış açısıdır (Kiriş Yılmaz, 2012: 172).

Görüldüğü üzere Protagoras'ın ve genel olarak Sofistlerin epistemolojik tutumları hem Platon'un hem de Aristoteles'in ciddi boyutlarda karşı çıktıkları göreceli bir bilgi anlayışına olanak sağlamaktadır.¹⁰ Var olan

⁸ Tekbencilik/benlikçilik diye ifade edilen Solipsizme göre, düşünen süjenin kendisinden başka bir gerçeklik yoktur (Bolay, 1990: 248).

⁹ Protagoras.

¹⁰ Bahse konu olduğu gibi Aristoteles *Metafizik* adlı eserinde Platon ise özellikle *Protagoras* ve *Theaitetos* adlı eserlerinde bu görüşlere karşı çıkmıştır.



şeyler hakkında nesnel ve mutlak bir bilgiden bahsetmek mümkün olmadığına göre, yapılması gereken, çeşitli seçeneklerden görece daha yararlı ve yerinde olanı bulup onun peşinden gitmeye çabalamaktır. Sofistlerin bu göreceli tutumlarının ahlaki alanda da benzer sonuçlar verdiği görülmektedir. Bu manada ahlaki olarak mutlak iyi ve mutlak kötü şeylerden bahsetmek anlamsızdır (Uçak, 2006: 73). Nurten Kiriş Yılmaz'a göre, Sofistlerin görüşlerine bakıldığında, özellikle iyi ve kötünün değişebileceği dile getirilmiştir. Buna göre, iyi herkes için, her an ve her durumda iyi olamayacağı gibi kötü de aynı şekilde her an ve her durumda kötü olamayacaktır (Kiriş Yılmaz, 2012: 174). Sonuç itibarıyla özelde Protagoras ve genelde Sofistler, her şey üzerine birbirine karşıt iki söz söylemek mümkündür diyerek normların göreceli olduğunu dile getirmişlerdir.

İbn Rüşd, Sofistlerin yaklaşımlarından hareketle, varlık ve durumlarla ilgili teorik çerçevede “bizatihi iyi” ve “bizatihi şer” belirlenmediğinde veya bunlar “bir” ve “aynı” kabul edildiğinde, iyi ve kötü gibi birbirine zıt kavramlar arasındaki geçişkenliğin kolay olacağını ve bu yaklaşımın dinin temellerini zayıflatacağını dolaylı da olsa vurgulamak istemiştir. O, bu kaygıyla eserlerinde Eş'arîlerin rölativizm ve sübjektivizme benzer görüşlerine karşıt görüşler ortaya koymuştur (Hourani, 2015: 110). Bu manada İbn Rüşd'ün Sofistler ve Protagoras çerçevesinde anlatmak istediği ve karşı çıktığı temel husus, Eş'arî kelâmî akımın ve benzeri görüşlerin rölativizme ve sübjektivizme eğilimli olmasıdır. Yoksa çıkış noktası itibarıyla Eş'arî kelâmın argümanlarının ne Protagoras ne de Sofistlerle bir benzerliği yoktur. Zira Eş'arîler, iyi ve kötü konusunda insanı merkeze alan bir yaklaşım sergilemedikleri gibi, keyfi bir tutum içerisinde de olmamışlardır. Ancak İbn Rüşd'e göre, Eş'arîlerin şeriat metnini yetke kılarak hayr ve şer konusunda “Zatında iyi ve zatında kötü yoktur.” şeklinde ortaya koydukları argüman, başlangıçta olmasa da neticede Sofistlere benzer sonucu ortaya çıkarmakta, bu argüman, bi't-tab'ı değil, bi'l-vaz'ı temel ilke kabul ettiği için iyi-kötü, güzel-çirkin gibi nitelemelerde özü ve hakikati ortadan kaldırmaktadır.

Nitekim hayır ve şer konusuna, Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinde Protagoras'ın görüşlerine karşı yazdığı çelişkisizlik ilkesi çerçevesinde bakıldığında, aynı niteliğin, aynı zamanda, aynı özneye, aynı bakımdan hem ait olması hem de olmaması imkânsızdır (Aristoteles, 1996: 1005b-15-



20). Bu bağlamda, “bir ve aynı şey” hakkında olumlu veya olumsuz bir şey söylememek veya bir şey hakkında her şeyi söylemek, her şey hakkında her şeyin söylenebileceği anlamına gelmektedir. Bu ise, ciddi bir tutarsızlıktır. Aristoteles’e göre, bu görüşte olanların ma’kulât alanına yaptıkları en büyük zarar, tözü ve özü ortadan kaldırmalarıdır. Töz ve öz ortadan kalktığına ise, her şeye her şeyi söylemek mümkün olacaktır. Örneğin, insanın gemi veya geminin insan olması bu yaklaşımda her zaman olasıdır (Aristoteles, 1996: 1007a-20, 1007b-20) Bu ise, felsefenin ilkelerini temelden sarsmaktadır. Çünkü şeylerde, doğruluğu her zaman kabul edilmesi gereken bir ilke vardır. Bu, aynı şeyin bir ve aynı zamanda hem var olması hem de olmamasının mümkün olmaması ilkesidir. (Aristoteles, 1996: 1061b 35).

Platon’a göre de erdem, iyi ve ölçülülük gibi kavramların tanımları muğlak ve kişiden kişiye değişir bir karakterde değildir. Tersine bu kavramlara onların mahiyet ve keyfiyetlerini ortaya koyan, onları diğer kavramlardan ayıran doğru cevaplar verilmedikçe felsefe kendi doğasından uzak ve amacı sadece ikna olan bir sürece dönüşecektir (Platon, 2014: 349a-350b; Uçak, 2006: 70). Bunlardan hareketle Eş’arîlerin görüşünün, şeriat metni ekseninde doğruyu, hakikati ve özü ortadan kaldırdığı, hayr ve şerle ilgili sübjektif değerlendirmelerin önünü açtığı söylenebilir. Bundan böyle iyi, kötü; kötü de iyi olabilme imkânını her daim bünyesinde taşımaktadır. Zira Eş’arî düşüncede dinin açıklamasından önce fiiller için ne iyilik ne de kötülük söz konusudur (Özdemir, 2014: 315); bunların hepsi başlangıçta birdir.

3. Hidâyet ve Dalâlet Açısından Kötülük

İbn Rüşd, şer meselesini hidâyet-dalâlet kavramları ekseninde ele aldığına ise, farklı bir yaklaşım sergilemekte ve bu hususu ilâhî hikmet çerçevesinde değerlendirmektedir. Konuyu ayetler ışığında temellendirmeye çalışan İbn Rüşd’e göre, Allah Adil’dir. Ancak, “*Allah dilediğini dalâlete düşürür, dilediğini de hidâyete erdirir.*” (Müddessir, 74/31) ve “*Dileseydik herkese hidâyet verirdik.*” (Secde, 32/13) ayetleri çerçevesinde düşünüldüğünde, konu karmaşıklaşmakta, bu husus, ilk etapta, adâletle çelişkili bir izlenim uyandırmaktadır. İbn Rüşd ise, bu ayetleri literal olarak anlamının imkânsızlığı üzerinden temellendirmesini yapmaktadır. O, “*Allah,*



kulları için küfre razı olmaz.” (Zümer, 39/7) ayeti ve Allah Teâlâ’nın zulmü kendisinden nefyettiğine dair ayetler üzerinden Allah Teâlâ’nın kullarını dalâlete düşürmeyeceğini ifade etmektedir. Buraya kadar olan kısımıyla bir sorun yoktur. Zira İslam düşüncesinde Allah Teâlâ’nın kullarına zulmetmesi asla düşünülemez. Belirtildiği gibi Allah, Adil’dir ve Hakîm’dir (Hikmet Sahibi’dir). Ancak İbn Rüşd’ün naslar arasındaki teâruzu telif etmeye yönelik ortaya koyduğu şu yaklaşım ise konuyu daha da derinleştirmekte, belki de kendisini eleştirdiği Eş’arî görüşle birleştirmektedir:

“Allah, kimi isterse onu dalâlete düşürür, kimi isterse onu da hidâyete erdirir.” mealindeki ayeti ele alalım: Bu ayette geçen ve ‘dilemek-istemek’ manasına gelen meşiyet, varlıkların cinsleri içinde dalâlette kalmış bir zümrenin mevcut olmasını gerektiren sâbık ve ezeli meşiyettir. Yani bu zümre tabiatları ile dalâlet için hazırlanmış, dâhilden ve hariçten kendilerini çepeçevre kuşatan ıdlâl edici (dalâlete sürükleyici) sebeplerle sapıklığa sevk olunmuştur (İbn Rüşd, 2012: 249).

Bu ifadeler bağlamında değerlendirildiğinde, “dilemek-istemek” ile ilgili iki yargı öne çıkmaktadır: (i) Varlıkların cinsleri içinde dalâlette kalmış bir zümrenin mevcut olması ezeli dilemenin bir gereğidir. (ii) Bu zümre, tabiatları ile dalâlete hazırlanmış ve dâhili ve harici sebeplerin etkisiyle sapkınlığa sürüklenmiştir. İlk yargı cümlesine göre, dalâlette kalmış insanların mevcudiyetinin ezeli dilemenin gereği olması, dalâleti fenomenolojik düzlemin ötesine taşımakta, bir anlamda ona ontolojik bir zemin kazandırmaktadır. “Yani” ile başlayan ikinci cümle ise, birinci cümlelerin başka bir ifadesi olarak teyit edici bir anlam içeriğine sahip olsa da bu teyit edici anlam, kendi içerisinde başka anlamları da çağrıştırmaktadır. Buna göre, dâhili ve harici güçlerin etkisine maruz kalan dalâlet zümresi başka bir sebepten dolayı değil, tabiatları dalâlete sürüklenmeyi gerekli kıldığı için sapkınlığa sürüklenmektedir. Tabiatın dalâlete sürüklenmeyi gerekli kılması ise, ilk cümlede olduğu gibi fenomenolojik bir değerlendirmeyi değil ontolojik bir değerlendirmeyi çağrıştırmaktadır. Dolayısıyla her iki cümle de esasında bütün bir metafiziği etkileyen bir argümana sahiptir. Buna göre, birinci cümle, var olan düzende dalâlette olan insanların varlığını ontolojik açıdan zorunlu hâle getirirken, ikinci cümle de ontolojik olarak tabiatları dalâlete uygun insanların varlığını zorunlu hâle getirmektedir. Sanki kulların dalâlete düşmesinde, Allah’ın müdahalesi olduğunu vurgu-



lamaktadır (Cengiz, 2006: 148). Zira “*Dileseydik, herkese hidâyetini verirdik.*” ayetine İbn Rüşd’ün yorumuyla yaklaşıldığında, Allah Teâla; tabiat, harici sebep veya her ikisinin birlikte etkin olduğu yapının dışında dalâlete maruz kalmaya hazır bir zümreyi yaratmamayı dileseydi elbette ki bunu yapabilirdi. Ancak durum böyle olmamış, tabiatların yaratılışının farklı olması, hidâyette olma hâlini ortaya çıkardığı gibi dalâlette kalma hâlini de ortaya çıkarmıştır. Ve nihayetinde Kur’an ayetleri şerre yatkın tabiatlar açısından “*Rabbinden sana indirilen, onlardan çoğunun tuğyanlarını ve inkârlarını arttıracaktır.*” (Maide, 5/68) ayetinde olduğu gibi arızı olarak idlâl edici (dalâlete sevk eden) olmuştur. Bu durum, faydalı gıdaların bazı insanlara zararlı olmasıyla da benzerlik taşımaktadır (İbn Rüşd, 2012: 251). O hâlde faydalı gıdanın insana zarar vermesi asli değil arızı bir durumdur. Ancak her hâlükârda idlâl sevk eden bu zararlı durumun açıklığa kavuşturulması gerekmektedir.

4. Ontolojik ve Fenomenolojik Açıdan Kötülük

İbn Rüşd, buradan hareketle argümanlarını desteklemek babında konuyu genişletmiş ve “*Mablukların tabiatları ile dalâlet için hazırlanmış bir zümrenin bulunmasına ne hacet vardı? En büyük zulüm bu değil midir?*” sorusuna karşılık olarak; insanlar içerisinde tabiatları ile dalâlet için hazırlanmış bir zümrenin bulunmasının ilâhî hikmetin ve adâletin bir gereği olduğunu, başka türlü olmasının mümkün olamayacağını, hatta başka türlü olduğunda gerçek zulmün ortaya çıkacağını belirtmiştir (İbn Rüşd, 2012: 252). Bu ifade, kendi bağlamı içerisinde bir açıdan adâlet için dalâletin gerekliliğine ve zorunluluğuna işaret ederken, başka bir açıdan ontolojik değerlendirmelerin fenomenolojik zemin üzerinden yapıldığını göstermektedir. Başka bir ifadeyle, duyulur kozmos içerisinde dalâlet için hazırlanmış bir zümrenin bulunmasından hareketle (fenomenoloji) adâlete ve ilâhî hikmetin gereğine (ontoloji) vurgu yapılmıştır. Hâlbuki olması gereken, önce ontolojik argümanı belirlemek sonrasında ise fenomenolojik yaklaşımı bu ontolojik argüman çerçevesinde yorumlamaktır.

İbn Rüşd, ilk etapta cevabını fenomenolojiden ontolojiye giden bir çerçevede kurgulamış olsa da daha sonraki süreçte bu cevabı felsefî zemin üzerinden izah etme cihetine de gitmiş, önce ontolojiyi belirlemiş, daha sonra ontolojiden kaynaklı fenomenolojik durumun açıklamasını yapmış-



tır. Buna göre, insanlar, ortak bir tabiat ve terkipten yaratılmıştır. Bu tabiat ve terkip, yapısı itibarıyla hem iyiliğe hem de kötülüğe meyyal bir özelliğe sahiptir; fakat çoğunluk, iyilik yönünde tezahür etmektedir. Bu minvalde ortak bir tabiat ve terkibe sahip olan insanların çoğunluğu iyidir. Ancak insanların çoğunluğu iyi olmasına rağmen insanın yaratılışına esas teşkil eden tabiat ve terkip, küçük bir azınlığın şerli olmasını da icap ettirmiştir. Hikmetin icabı olan ve ontolojik temellendirmeye zemin teşkil eden şey de esasında bu tabiat ve terkiptir. Zira tabiat ve terkinin insanları bütünüyle iyilik üzerinde sabit kılması mümkün değildir. Dolayısıyla tabiat ve terkip, bir taraftan insanın duyulur kozmostaki varlığını ızhar ederken diğer taraftan hidâyet (iyi) ve dalâletin (kötü) yolunu açmaktadır. Bu bağlamda, tabiat ve terkip olmadığında insanın duyulur kozmostaki varlığı mümkün olmayacağına göre, çok olan hayrın (hidâyet/iyi) gerçekleşmesi için az olan şerrin (dalâlet/kötü) ortaya çıkmasında bir sakınca yoktur (İbn Rüşd, 2012: 252) Bu görüş, aynı zamanda İbn Rüşd'ün selefi olan İbn Sina'yı hatırlatmaktadır. İbn Sina'ya göre de *"Eşyadaki kötülüğün varlığı, iyiliğe olan ihtiyaca tabi bir zorunluluktur. Çünkü bu unsurlar, şayet birbirine zıt durumda ve galip olandan etkilenecek hâlde bulunmasaydı, bu değerli türler onlardan meydana gelmezdi"* (İbn Sina, 2011: 351). Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre şu iki husustan birinin olması zaruri ve kaçınılmazdır: Ya azında şer, çoğunda hayır bulunan varlık türleri hiç yaratılmayacak veya azınlıkta olan şer ile çoğunlukta olan hayır birlikte mevcut olmuş olacaktır. Birinci önermeye göre, az olan şerden dolayı bütün bir hayır da yok olmuş olacaktır. Ancak az olan şerle birlikte çok olan hayrın bulunması, az olan şer sebebiyle çok olan hayrın yok olmasından daha iyidir (İbn Rüşd, 1986: 97). *"Hani, Rabbin meleklere, 'Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım' demişti. Onlar, 'Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın? Oysa biz sana hamd ederek daima seni tesbih ve takdis ediyoruz.' demişler. Allah da 'Ben sizin bilmediğinizi bilirim.' demişti."* (Bakara, 2/30) ayeti çerçevesinde meleklere kapalı kalan husus da budur. Buna göre, varlıklardan bir şeyin varlığı hem hayır hem de şerre yönelik olup, ondaki hayır ciheti daha galip bulunursa, hikmet onun yok edilmesini değil, var edilmesini gerektirmektedir (İbn Rüşd, 2012: 252). İbn Sina'ya göre de iyiliğin taşması (ifaza) ender bir kötülük nedeniyle genel iyiliği terk etmeyi gerektirmemektedir. Zira böyle bir durumda iyiliğin terki o kötülükten daha büyük bir kötülük



olur. Çünkü maddenin doğasında bulunabilecek şeyin yokluğu, iki yokluk olduğunda tek bir yokluktan daha büyük bir kötülüktür (İbn Sina, 2011: 351). Görüldüğü gibi, bu açıdan İbn Rüşd'ün yaklaşımı İbn Sina ile büyük benzerlikler taşımaktadır.

İbn Rüşd, bu açıklamalarıyla ontolojik zeminde büyük bir mesafe kat etmiştir. Ancak hâlihazırda açıklığa kavuşturulması gereken bir husus daha vardır: O da az da olsa şerrin meydana gelmesini gerekli kılan etkenin izahıdır. Nitekim İbn Rüşd, *el-Keşf*'te, “tabiat” ve “terkip” kavramlarına vurgu yaparak kötülüğün nedenini ortaya koymuş olsa da tabiat ve terkipin muhtevasına ve nelerden teşekkül ettiğine yönelik bir açıklamada bulunmamıştır.¹¹ Ancak o, *ed-Darûrî fî's-Siyâse* adlı eserinde konuyu farklı bir açıdan ele alıp, kötülüğün, ilkesel açıdan İblis veya şeytanlarla iliştilerilebileceğini veya zulmet ve ademle (yokluk) temsil edilebileceğini söylese de onun madde ile temsil edilmesinin daha evla olduğunu ifade etmiştir (İbn Rüşd, 1998: 89).¹² Buradan hareketle, maddenin noksanlığından ötürü kötülüğün kaynağı olduğunu söylememiz mümkündür. Ancak bu yaklaşım, sorunu bütünüyle çözmeye yetmemektedir. Zira maddenin yaratılmış bir varlık olarak bir yaratıcısı vardır ve nihayetinde bu yaratıcı arada mutavassıta varlıklar olsa da Allah Teâlâ'dır (İbn Rüşd, 2017: 124).¹³

Nitekim âlemin var oluşu ve ezeliği meselesi üzerinden bakıldığında İbn Rüşd'e göre, âlem ile ilgili, zamanın kendisini incelemesi ve ona kaynaklık edecek herhangi bir varlıktan yaratılmaması itibarı ile kadim, onun başka bir fail (Tanrı) tarafından var kılınması itibarı ile de hadis olmak üzere iki yön bulunmaktadır (Yıldırım, 2012: 273, 274). Bu bağlamda, İbn Rüşd'ün ortaya koyduğu ihtira delili çerçevesinde ihtira olunan her varlığın mutlaka bir ihtira edeni olduğu (İbn Rüşd, 2012: 160) esasından hareketle bütün mevcudatı olduğu gibi maddeyi de Allah Teâlâ yarattığına göre, ilâhî hikmetin bir gereği olarak madde üzerinden kötülüğün Allah'a

¹¹ İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi (Tefsîru mâ-ba'de't-Tabia)* adlı eserinde “tabiat” kelimesinin anlam alanı itibarıyla birçok farklı kullanımından bahsetmektedir. Ancak yapılan tanımlar içerisinde buradaki “tabiat” kelimesinden maksadın, “şeylerin terkipini oluşturan unsurlar” olduğu anlaşılmaktadır (İbn Rüşd, 2016: 810). “Tabiat” isminin, suret dışındaki cevherler (madde ile madde ve suretten oluşan mürekkep varlık) hakkında kullanılması ise ikincil bir kullanımdır (Adıgüzel, 2002: 46, 47).

¹² İbn Rüşd'e göre, kötülüğün Allah nispet edilmesinde, düşünen insanlar için gizli kalmayan birçok önemli hususlar vardır. Bk. Aynı yer.

¹³ İbn Rüşd'e göre âlemin birçok ilkesi vardır. Bunların bir kısmı diğerlerinin nedenidir ve hepsi bir ilke'de son bulmaktadır. Ayrıca bk. (İbn Rüşd, 2012: 244, 245).



nispetinde bir sakınca yoktur (İbn Rüşd, 1998: 89; İbn Rüşd, 2012: 239, 243, 247; Deniz, 2017: 173-176). Sonuç itibarıyla İbn Rüşd kötülüğü nispet itibarıyla Tanrı'ya götürmekte ve sanki kulların dalâlete düşmesinde, Allah'ın müdahalesi olduğunu vurgulamaktadır (Cengiz, 2006: 148). Kendi ifadesiyle söylersek, “Şer olan idlâlin Allah'tan başka Hâlık'ı bulunmadığı için şerri yaratmak Allah'a nispet edildiği gibi idlâli de O'na nispet ve isnad etmek icab etmiştir” (İbn Rüşd, 2012: 253). Ancak bu hususlar, İbn Rüşd'ün sıkça eleştiri getirdiği Eş'arî kelâmî akımla benzer görüşlere sahip olduğu anlamına da gelmemelidir. Zira İbn Rüşd'ün, yapabilme gücünün kavramsal ifadesi eden “istitâat”, insanın zatında olmayan bir araz olarak değerlendiren Eş'arîlerin aksine insanın doğasında bulunan bir kuvvet olarak değerlendirmesi, ayrıca insanın iktisabının olmadığı durumlarda şerlere karşı tedbirli olmanın ve def-i mazarratın bir anlamının olmayacağını ifade etmesi, onun insan iradesi ve hürriyeti konusunda Eş'arî düşünceden farklı bir yaklaşıma sahip olduğunu göstermektedir (İbn Rüşd, 2012: 240; Algül, 2013: 93; Deniz, 2017: 191, 192).

O hâlde, şer ve idlâl konusu Allah'a isnad edilse de esas soru, kötülüğün ilâhî olanla ilişkilendirilmesinin asli yahut arızı bir durum olup olmasıyla ilgilidir. Başka bir ifadeyle, kötülüğün bu şekliye Allah'a nispeti mutlaklık çerçevesinde mi yoksa mukayyetlik çerçevesinde mi değerlendirilmeli? Bu sorunun izah edilmesi gerekmektedir. Zira kötülük ve idlâli mutlak anlamda Allah'a nispet veya isnad etmek, birçok felsefî açmazı beraberinde getirecektir. İbn Rüşd'e göre, kötülüğün ve idlâlin nispetinin doğrudan Allah'a yapılması, ontolojik açıdan şerrin yüce olandan geldiğine işaret etse de bu durum mutlaklık kavramı içerisinde değerlendirilemez (İbn Rüşd, 2012: 252, 253). Çünkü şerrin ilâhî olana nispeti şerrin bizatihi şer olması itibarıyla değil hayrın yansımasında içrek olan şerrin hayırla birlikte tezahür etmesi sebebiyledir. Bu durumda kötülüğün duyulur varlık alanının dışında ontolojik bir statüsü yoktur (Deniz, 2017: 175). Bu önemli bir yaklaşımdır. Zira kötülüğün mukayyetlik içerisinde değerlendirilmesi yukarıda belirtildiği gibi bütün bir felsefî paradigmayı belirlemekte, zatî olanın hayr olduğunu ve kötülüğün ancak arazi olarak bulunduğunu teyit etmektedir. Özetle, İbn Rüşd felsefesinde kötülüğün ontolojik açıdan bizatihi bir konumu olmasa da rölativizme düşmemek adına fenomenolojik açıdan bizatihi bir konumu vardır. Bu durumda, kötülüğün



ontolojik bizatihi konumu ile fenomenolojik bizatihi konumu birbirinden farklıdır.

Başka bir açıdan bakıldığında, kötülüğün ve idlâlin Allah'a nispeti, yaratma nazariyesiyle ilgili de bir husustur. Nitekim konuyla ilgili farklı yorumlar olsa da İbn Rüşd'ün yaratma hadisesine sudûr nazariyesi çerçevesinde bakmaması (Fahri, 1992: 256, 257) kötülüğün kaynağı madde ve hidâyetin zıddı dalâlet açısından değerlendirildiğinde, şerrin doğrudan Allah'a nispetini gerekli kılmaktadır. Zira sudûr nazariyesi çerçevesinde olduğu gibi kötülüğü Ay-altı âlemlerle ve özellikle de madde ile ilişkilendirmek, maddenin en son taşınan varlık alanı olması sebebiyle varlık gücünün en az yansıdığı obje konumunda bulunması ve bu nedenle kötülükle malul olması büyük bir problem teşkil etmemektedir. Zira varlıklar, en mükemmel varlıktan aşağıya doğru mükemmellik dereceleri azalarak birbirine taşmakta, en alt seviyede var olan varlık da mükemmelliği en az olan varlık konumunda bulunmaktadır (Plotinus, 2018: 160, 161). Böylece madde kötülükle malul varlık konumunda bulunmaktadır. Bu nedenle, sudûr nazariyesi ekseninde kötülüğün madde ile ilişkilendirilmesi, şerrin doğrudan Tanrı'ya nispetini ortadan kaldırmakta, kötülüğü, belirli bir tutarlılık içerisinde sadece madde ile ilintilendirmek suretiyle anlamlı hâle getirmektedir.

Ancak sudûr nazariyesi dışında kötülüğü Allah'a nispet etmek, mukayyet bir durum belirlenmediğinde bir şekilde mutlaklığı bünyesinde barındıracaktır. Zira Tanrı'ya yapılan nispet, bir istisna vaz edilmediği sürece hakikate yapılan nispettir. Bu nedenle İbn Rüşd, kötülük ve idlâli Allah'a nispet etse de bunun mutlak olmadığını belirtmiştir. Bunu da Allah'ın, hayrı, hayrın bizatihi kendisi için yaratmasına bağlamıştır. Allah Teâla, şerri bizatihi şer olduğu için değil, hayırla birlikte bulunmasından dolayı yarattığı için kötülüğün Allah'a nispeti mutlak anlamda bir nispet olmamaktadır. Bu durumda şer, bizatihi şer olmadığından hayr ile ontolojik bir denklige sahip değildir ve hayrın tezahüründe bir engel konumunda bulunmamaktadır. İbn Rüşd, bu hususu ayrıca ateş metaforu üzerinden izah etmeye çalışmıştır. Buna göre, ateşin varlığı kendisi vasıtasıyla meydana gelen şeyler için bir gerekliliktir. Zira ateş olmasaydı kendisiyle meydana gelmesi gereken şeylerin varlığı olmaz, olsa bile sıhhatli olmazdı. Dolayısıyla ateş, külli boyutuyla iyi bir varlıktır. Ancak varlıklar içerisinde



ateşten kaynaklanan bazı olumsuzluklar göz önünde bulundurulduğunda, ateşin kötü bir varlık alanı olduğuna hükmedilebilir. Fakat bütün bu olumsuzluklara rağmen ateşin faydası zararından kat kat çoktur. O hâlde, ateş, özünde zararlı bir varlık alanı olmadığına göre mevcudatta ateşten kaynaklanan herhangi bir olumsuzluk (fesat) ateşin tözsel özelliğinden değil ilineksel özelliğinden kaynaklanmaktadır. Bu manada ateş vasıtasıyla varlıkların zarar görmesi ilintiseldir (İbn Rüşd, 1986: 97). Dolayısıyla ateşten hayrın tezahür etmesi arızı olarak kötülüğün tezahür etmesinden daha hayırlı olduğuna göre ateşin varlığı yokluğundan evladır.

Ayrıca İbn Rüşd, *Tebâfüt-et-Tebâfüt* adlı eserinde bazı iyiliklerin bu dünyada ancak kötülükle karışık olarak var olacağını belirtmiştir. Dolayısıyla ilâhî hikmet, az bir miktar kötülük karışmış da olsa iyiliğin miktar bakımından çok olarak bulunmasını zorunlu kılmıştır; çünkü az bir miktar kötülükle birlikte çok miktarda iyiliğin bulunması, az bir kötülüğün bulunmasından dolayı bu çok miktarda iyiliğin hiç bulunmamasından daha yeğ tutulmaktadır (İbn Rüşd, 1986: 97). Bu durum, aynı zamanda kötülüğün varlığının iki ilkeli ontolojik düalizme kapı aralanmaması açısından da gereklidir. Zira duyulur kozmosta var olan kötülüğü Tanrı ile ilişkilendirmemek adına başka bir ilkesel varlıkla ilişkilendirmeye yönelmek, felsefi açıdan daha vahim sonuçlar doğuracaktır. Bu durum, *İlk İlke*'nin *tekli* varlığını kuşkulu hâle getirecek ve iki ilkeli bir yaklaşımı gerekli kılacaktır. Dolayısıyla bizatihi hayrı ve hayırla birlikte vaki olan şerri *İlk İlke* ile ilişkilendirmek en tutarlı yol olarak görünmektedir.¹⁴

5. İnâyet, Madde ve Kötülük

Buraya kadar olan kısmıyla İbn Rüşd, kötülük konusunu ele alırken *el-Keşf*, *ed-Darûri fî's-Siyâse* ve *Tebâfüt et-Tebâfüt*'te inâyete hiç vurgu yapmamıştır.¹⁵ *Metafizik Şerhi*'nde ise, "madde"ye olan vurguyu inâyet konusuyla birlikte daha geniş bir şekilde ele almış, bu defa kötülüğü Allah'a

¹⁴ Bu konuda İbn Rüşd, "Yer ve gökte Allah'tan başka ilâhlar bulunsaydı her ikisi de fesada uğradı." (Enbiya, 21/22) ayetini örnek olarak vermektedir. İbn Rüşd bu ayeti açıklama sadedinde yönetici-halk örneğini vermiştir. Filozoflar, her varlıkta iyilik bulunduğu için kentlerin erdemli yöneticilerinin koymuş oldukları cezalar gibi kötülüğün de ilintili olarak ortaya çıktığına inanmışlardır. Çünkü bu cezalar, ilk amaca göre değil, iyiliği sağlamak amacıyla konmuş olan kötülüklerdir (İbn Rüşd, 1986: 97).

¹⁵ İbn Rüşd'ün -örneğin- *el-Keşf*'te inâyet konusunu ele aldığı pasajlar vardır. Ancak bu pasajlarda konuyu kötülük bağlamında değil, isbat-ı vâcib bağlamında değerlendirmektedir (İbn Rüşd, 2012: 158-163).



nispet etmeksizin doğrudan madde ile ilişkilendirmiştir. Bu zaviyeden bakıldığında, İbn Rüşd'e göre, yeryüzünde yaşamın sebebi inâyettir. Zira bu âlemde varlıklar semavi cisimlerin hareketlerine bağlı olarak yaratıcının meydana getirdiği düzen ve tertip sayesinde muhafaza olunmaktadır (İbn Rüşd, 2017: 147; İbn Rüşd, 2012: 245). Bu çerçevede, sema âleminde Ay ve Güneş de dâhil olmak üzere bütün gezegenlerin hareketleri, esasında Ay feleği altındaki bulunan varlık alanına bir inâyettir. İbn Rüşd'e göre, bu inâyet ve ilâhî muhafaza¹⁶ olmasaydı yeryüzündeki hiçbir varlığın hayata gelmesi ve bu hayatı sürdürmesi mümkün olmazdı. Dolayısıyla arzda var olan mahza hayr niteliğindeki her şey Allah'ın iradesiyle olmuştur (İbn Rüşd, 2017: 145, 146; İbn Rüşd, 2012: 243, 244)¹⁷ Bu ifadeler, yeryüzünde var olan bütün hayr niteliğindeki hadiseleri Allah'ın iradesine bağlamakta, bir anlamda kötülüğün Allah'a olan nispet ve isnadını ortadan kaldırmaktadır. Nitekim İbn Rüşd, devamında kötülüğe de açık bir şekilde değinerek fesat (bozulma), yaşlanma ve buna benzer kötülüklerin varlığının heyûlânın (madde) zorunluluklarından kaynaklandığını söylemektedir (İbn Rüşd, 2017: 147). Buna göre, hayr ile birlikte yansıyan şer, Allah Teâlâ'dan değil, maddenin yapısından kaynaklanmaktadır.

Maddenin yapısında kötülük bulunmasına gelince, bu durum, onun başka bir şekilde varlığının mümkün olmamasındandır. İbn Rüşd'e göre, duyulur kozmosta ya varlığına bir tür kötülük eklenen şeyler var olmayacaktır ki bu yokluk daha büyük bir kötülüktür ya da bu hâliyle var olacaktır. Çünkü maddenin varlığında bundan fazla kötülük bulunması mümkün değildir (İbn Rüşd, 2017: 147). Bu zaviyeden bakıldığında, kötülüğü *el-Keşf*'te Allah Teâlâ'ya nispet eden İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*'nde ise ontolojik açıdan doğrudan madde ile ilişkilendirmekte, onun bir zorunluluk sebebiyle tezahür ettiğini söylemektedir. Ancak madde sebebiyle meydana gelen kötülük insanı tedirgin etmemeli veya bir kaygıya neden olmama-

¹⁶ İbn Rüşd, *el-Keşf*'te inâyetin dışında "el-hıfzu'l-ilâhî" kavramını da kullanmaktadır. Onun güzel ifadesiyle, fail sebepleri de ve tesir ettikten sonra mefullerini de koruyan Allah Teâlâ'dır (İbn Rüşd, 2012: 244).

¹⁷ İbn Rüşd'e göre, semavi cisimlerin hareketleri Ay feleği altındaki varlıkların meydana gelmesini ve korunmasını gerçekleştirmektedir. Örneğin, Güneş cisim bakımından daha büyük olsa ve mesafe olarak yeryüzüne daha yakın olsa bütün canlılar yok olurdu. Ay da aynı şekilde var olan konumundan başka bir şekilde konumlanmış olsaydı onun vasıtasıyla gerçekleşen hiçbir fiil gerçekleşmezdi (İbn Rüşd, 2017: 145, 146).



lıdır. Zira İbn Rüşd'e göre, maddenin zorunlu olarak kötüye sebep olması, bu dünyada yaşamı olanaksız kılmaya imkân tanısa da buradaki hayat, inâyet sayesinde devam etmektedir. Dolayısıyla kötülüğün bu dünyadaki bulunuşuna karşılık duyulur varlıklara varlık konumlarını muhafaza etme imkânı sağlanmaktadır. Bu sayede varlıklar yaşamlarını devam ettirmektedir. İnsanın akıl sayesinde hayatını idame ettirmesi buna örnek olarak verilebilir (İbn Rüşd, 2017: 127, 147, 148). İbn Rüşd'e göre duyulur kozmostaki varlıklar aklî varlıklar sayesinde korunmakta; Ay feleği altında etkin olan İlkeler, bilme yönünden bu dünyadaki şerleri bildikleri gibi inâyet vasıtasıyla da varlığa varlığını koruyacak özellikleri onlara vermektedirler (İbn Rüşd, 2017: 147). Dolayısıyla maddî âlem, inâyetle bu şekilde kontrol altında tutulmakta, maddeden kaynaklı şerrin ortaya çıkmasına ve bu şerle birlikte varlığın fesada uğramasına karşın hayrın çoğunluk olarak gerçekleşmesine imkân tanınmaktadır.

Sonuç

Çalışma neticesinde, İbn Rüşd'ün kötülükle ilgili görüşleri konusunda ulaşılan sonuçları şu şekilde özetlemek mümkündür.

(i) İbn Rüşd'e göre, şeriat metninin iyi ve kötü diye nitelediği şeyler, Eş'arîlerin söylediği gibi şeriat metni dolayısıyla iyi ve kötü şeyler değil, özü itibarıyla iyi ve kötü olan şeylerdir. Sonradan belirlenmiş iyi ve kötü yoktur. Bu çerçevede metin-değer ilişkisinde, Eş'arîler, metinden değere gitmeyi öncelerken, İbn Rüşd, değerden metne gitmeyi öncelemiştir. Metinden değere gitmek, özelde Protagoras ve genelde Sofistlerin yaklaşımı olan rölativizm ve sübjektivizme kapı araladığı için İbn Rüşd tarafından eleştirilmiştir.

(ii) İbn Rüşd'e göre, "Allah'ın bütün fiilleri hayırdır." gibi bir argümanla kötülüğü Tanrı'dan uzak tutmak, tutarlı bir yaklaşım değildir. İbn Rüşd, Eş'arî karşıtlığı üzerinden ortaya koyduğu argümanlarda, duyulur kozmosta hayrın karşısında kötülüğe de alan açmış, şerrin duyulur kozmosta bittabî ve bizzarûre var olduğunu söylemiştir. Zira bu kozmosta az olan kötülük çok olan hayrın yansıması için bir gerekliliktir. Ancak kötülüğün duyulur kozmosta bittabî ve bizzarûre var olması onun asli ve cevher varlık olarak var olduğu anlamına gelmemelidir. Zira İbn Rüşd felsefesinde, kötülüğün aklî varlık âleminde ontolojik bir statüsü yoktur. Bu



yönüyle onun duyulur kozmostaki varlığı arazsaldır.

(iii) İbn Rüşd, söylem itibarıyla şerrin Allah'a nispetini ortadan kaldırmaya yönelik yapılan açıklamaların kendi içerisinde tutarsızlık taşıdığını, hayr ve şerrin Allah'a nispetinde bir sakınca olmadığını belirtmek istemiştir. Zira hayrı Allah'a, şerri ise başka bir varlığa nispet etmek, kötülükle ilgili bir ilke (mebde) arayışının önünü açmakta, hayrın karşısında bir şer ilkesini ikame etmeyi gerektirmektedir. Buna fırsat vermemek için, hem hayrı hem de şerri Allah'a nispet etmek en tutarlı yoldur. Dolayısıyla İbn Rüşd felsefesinde, kötülüğün duyulur kozmostaki konumlandırılması ile bu konumlandırmanın boyutları ve uzanımları birbirinden ayrı şeylerdir. Buna göre, duyulur kozmosta tabii olarak kötü diye nitelenen hususlar vardır. Ancak bunlar, salt kötülük olarak değil, ilâhî hikmetin gereği hayrın gerçekleşmesi için bulunmaktadır.

(iv) İbn Rüşd felsefesinde kötülük insanın varlığa geldiği tabiat, terkip ve madde dolayımıyla vardır, zorunludur ve kaçınılmazdır. Ancak bu kötülük, hayrın gerçekleşmesine ve hayat bulmasına mani bir konumda değildir. Özellikle maddenin kötülüğe imkânı, bütün her şeyin hâlihazırda fesada uğrayacağı bir anlamı içerisinde barındırır da bu âlem, inâyet ve hıfz-u ilâhî ile Ay feleği üstündeki varlıklar sayesinde korunmaktadır. O hâlde, bu âlemde bir nebze kötülük olsa da onun iyiliğe bütünüyle egemen olması mümkün değildir.

Kaynaklar

- Adıgüzel, N. (2002). Meşşai İslam Filozoflarında "Tabiat" Kavramı. *Dini Araştırmalar*, 13, 41-56.
- Algül, F. (2013). *İbn Rüşd'de Kötülük Problemi ve Teodise*. (YL Tezi). Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi SBE.
- Aristoteles (1996). *Metafizik*. (Çev. A. Arslan). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Bolay, S. H. (1990). *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Câbirî, M. A. (1999). *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. (Çev. B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli). İstanbul: Kitabevi.
- Câbirî, M. A. (2000). *Arap-İslam Akılının Oluşumu*. (Çev. İ. Akbaba). İstanbul: Kitabevi.
- Cengiz, L. (2006). *İbn Rüşd'de Ulubiyet Problemi*. (Doktora Tezi). Konya: Selçuk



Üniversitesi SBE.

- Deniz, G. (2017). *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Fahri, M. (1992). *İslam Felsefesi Tarihi*. (Çev. K. Turhan). İstanbul: İklim Yayınları.
- Hourani, G. F. (2015). İbn Rüşd'ün İyi ve Kötü Üzerine Görüşleri. (Çev. M. S. Saruhan). *İslami Araştırmalar*, 26 (3), 107-119.
- İbn Rüşd (1986). *Tebâfüt et-Tebâfüt*. (Çev. K. Işık, M. Dağ). Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi.
- İbn Rüşd (1998). *ed-Darûrî fî's-Siyâse: Muhtasar Kitâbî's-Siyâse li-Eflâtun*. (Tah. A. Şehlan). Beyrut: Merkez Dirâseti'l-Vahdeti'l-Arabiyye.
- İbn Rüşd (2011). *Siyasete Dair Temel Bilgiler: Kurtubalı İbn Rüşd'ün Platon'un Devlet'ine Düşüğü Şerh*. (Çev. M. H. Özev). İstanbul: Bordo Siyah Kültür Yayınları.
- İbn Rüşd (2012). *el-Keşf an Minbâcî'l-Edille*. (Çev. S. Uludağ). *Felsefe ve Din İlişkileri*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İbn Rüşd (2016). *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi I*. (Çev. M. Macit). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Rüşd (2017). *Metafizik Şerhi*. (Çev. M. Macit). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Sina (2011). *Metafizik I-II*. (Çev. E. Demirli, Ö. Türker). İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları.
- Kiriş Yılmaz, N. (2012). Sofistler 'Sofist' miydi? *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 25, 163-178.
- Koç, E. (1994). Görünüş ve Gerçeklik. *Araştırma: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 34, 235-243.
- Leaman, O. (1998). *Averroes and his Philosophy*. London: Curzon Press.
- Öçal, Ş. (2015). Sofistler ve Sokrates. *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni 2*. (Ed. B. A. Çetinkaya). İstanbul: İnsan Yayınları, 117-140.
- Özdemir, M. (2014). *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Platon (2014). *Protagoras*. (Çev. T. Gökçöl). *Diyaloglar*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon (2014). *Theaitetos*. (Çev. M. Gökberk). *Diyaloglar*. İstanbul: Remzi Kitabevi.



Plotinus (2018). Kötü'nün Doğası ve Kökeni Üzerine. (Çev. M. M. Karakaya). *Eskiyeşi*, 37, 153-177.

Şimşek, O. (2007). *İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisi*. (YL Tezi). Bursa: Uludağ Üniversitesi SBE.

Taşkın, A. (2003). Sofistlere Özel Bir Referansla Bilginin Kaynağı ve İmkânı Üzerine Yapılan Tartışmalar. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (1), 199-209.

Uçak, Ö. (2006). Felsefi Farklaşma Sorulardan Değil Cevaplardan Doğar: Sofistler ve Platon. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 1, 69-76.

Waterfield, R. (2000). *The First Philosophers*. Oxford: Oxford University Press.

Yıldırım, Ö. A. (2012). İslam Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelamcılar ve İbn Sina Merkezli Bir İnceleme. *Kelam Araştırmaları*, 10 (2), 251-274.

Öz: Dinî ve felsefî alanda en çok tartışılan konulardan biri olan kötülük meselesi, antik çağdan günümüze teolog ve filozoflar nezdinde farklı düzlemlerde ve farklı paradigmlar ekseninde ele alınmış, konuyla ilgili birçok argüman geliştirilmiştir. Aristoteles şârihi ve İslam filozofu İbn Rüşd ise, kötülük konusunu dinî referanslar çerçevesinde ve Aristoteles'in izinde dinî/kelâmî ve felsefî boyutlarıyla ele almıştır. O bu konuda kelâm mezheplerinden Eş'arîlerin, felsefecilerden ise Sofistlerin görüşlerine karşı durmuştur. Ancak İbn Rüşd, kötülük meselesiyle ilgili müstakil bir risale veya eser kaleme almadığından konuyla ilgili bilgiler eserlerinde pasajlar hâlinde dağınık bir şekilde bulunmaktadır. Bu minvalde, kötülük meselesiyle ilgili bilgilerin İbn Rüşd'ün eserlerinde dinî, kelâmî ve felsefî bağlamlarda parçacı bir yaklaşımla ele alınması, onun temel argümanlarını belirlemede en büyük zorluğu oluşturmaktadır. Bu çalışma, İbn Rüşd'ün kötülükle ilgili yaklaşımlarını bütüncül bir bakış açısıyla, hayır, şer, rölativizm, hidâyet, dalâlet, ontoloji, fenomenoloji, inâyet ve madde kavramları etrafında ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, İbn Rüşd, kötülük, sofist, Eş'arî, inayet.

