

Kötülük Problemine Felsefi ve Kelâmî Açından Mukayeseli Bir Yaklaşım

A Comparative Approach to the Problem of Evil from a Theological and Philosophical Perspective

Metin ÖZDEMİR^a

^aKelam ve İslam Mezhepleri Tarihi AD,
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
İslâmî İlimler Fakültesi, Ankara

Geliş Tarihi/Received: 05.12.2016
Kabul Tarihi/Accepted: 13.12.2016

Yazışma Adresi/Correspondence:
Metin ÖZDEMİR
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
İslâmî İlimler Fakültesi,
Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi AD,
Ankara,
TÜRKİYE/TURKEY
ozdemirmetin@hotmail.com

ÖZET Kötülük meselesi, hem felsefenin hem de teolojinin ortak problemidir. Filozoflar ve teologlar bu konuda kendi din anlayışlarına, paradigmalarına ve metodolojilerine uygun bir teodise/ilahi adalet savunusu geliştirmişlerdir. Onlar dünyadaki kötülük olgusunu kendi yaratılış teorilerine uygun olarak izah etmeye ve anlamlandırmaya çalışmışlardır. Bu nedenle her iki taraf da hem metafizik hem de ahlaki kötülük konusunda ciddi ayrılıklar göstermektedirler. Söz konusu ayrılık noktalarını ve onların rasyonel temellerini görebilmek için, bu makalemizde konuyu ana hatlarıyla mukayeseli bir şekilde sunmaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Felsefe; teoloji; kötülük problemi; mukayeseli

ABSTRACT The problem of evil is the common problem of both philosophy and theology. Philosophers and theologians have developed a theodicy/defence of divine justice that is in keeping with their understanding of religion, paradigms and methodologies. They have tried to explain and make sense of the evil in the world in accordance with their theories of creation. For this reason, both sides show serious differences in both metaphysical and moral evil. In order to be able to see their point of departure and rational basis in this subject, we have tried to present this article in a comparative manner with the main lines.

Key Words: Philosophy; theology; the problem of evil; comparative

Journal of Islamic Research 2016;27(3):235-50

iyilik ve kötülük, fiillerin bir niteliğidir. Fiillerin bizatihi kendilerinden dolayı mı yoksa faillerinin gayelerine ve doğurdukları sonuçlara göre mi iyi ya da kötü niteliğini kazandıkları tartışmalı bir konudur. Görece olarak faillerine bir yarar getiren fiiller iyi, zarar getirenler ise kötü olarak nitelenir. İnsan, doğası gereği kendisi için yararlı olanı seçer, zararlı olandan da kaçınır. Dolayısıyla o, kendisi için seçtiklerini iyi/hayır, kaçındıklarını ise kötü/şer olarak nitelendirir. Ancak fiillerle ilgili verilen bu hükümler, onların gerçekte de iyi ya da kötü değerini taşıdıkları anlamına gelmez. Bazı durumlarda iyi olarak nitelenen fiiller kötü, kötü olarak nitelenenler de iyi olabilir. Bu durum iyi ve kötünün objektif olarak tanımlanması sorununu karşımıza çıkarır.

1. İYİ VE KÖTÜNÜN TANIMI

a. Felsefî Açıdan İyi ve Kötü

Filozofların iyi ve kötü tanımları, onların varlık anlayışlarıyla yakından ilgilidir. İslam filozoflarına göre, varlık hiyerarşisinin en tepe noktasında Zorunlu Varlık/Vâcibu'l-vücut vardır. Onun varlığı kendiliğindedir. Dolayısıyla O, varlığında hiçbir şeye muhtaç değildir. Diğer varlıkların var oluş nedeni ise, Onun kendi zatını bilmesidir. O kendi zatını bildiği için, tüm varlıklar en tam ve mükemmel bir düzen içerisinde kendisinden nasıl çıkacağını/sudur edeceğini bilmiş ve âlem Onun bu bilgisinin zorunlu bir sonucu olarak var olmuştur.¹ İbn Sina ontolojisinde, Zorunlu Varlık'tan belli bir tertip ve düzen üzere çıkan varlıkların en yüksek mertebeden en düşük mertebeye kadar sıralanışları çok sistematik bir şekilde anlatılır.² Ancak biz burada sadece konunun kötülüğün tanımıyla ilgili olan kısma temas etmekle yetinmek durumundayız.

Varoluşun nedeni, Zorunlu Varlık'ın kendi zatını, dolayısıyla da tüm var olanların kendisinden en tam ve mükemmel tertip ve düzen içerisindeki çıkışını bilmesi olunca, var oluştan ilk kastın bu tamlığın ve mükemmelliğin tezahür etmesi olduğu açıkça görülür. Bu takdirde kötülük olarak görülen hususlar, bu tamlık ve mükemmelliği sağlayan unsurlar arasında görülmelidir. Çünkü bu felsefeye göre, Allah'ın bilgisi en tam ve mükemmel olanı kuşattığı için eşyanın bundan daha mükemmel bir tarzı ve tertibi düşünülemez. İşte bu bakış açısı kötülüğün varlık kavramı üzerinden tanımlanmasını gerekli kılmıştır. Bu yüzden filozoflar açısından kötülük, bizatihi ve arazi olmak üzere iki kısma ayrılır: Bizatihi kötülük, eşyanın tabiatında var olan sabit

yetkinliklerden birinin yokluğundan ibarettir. Arazi kötülük ise, eşyanın yetkinleşmesini engelleyen harici bir sebebe bağlı olarak ortaya çıkan kötülüktür. Dolayısıyla onlara göre var olan ya da var olması mümkün olan bir yetkinliğin yokluğu olarak görmek gerekir. Bu itibarla onlar açısından, salt yokluk hiçbir şey ifade etmez.³

Bu çerçeveden hareketle söyleyecek olursak, örneğin, zayıflık, yetkinlik olan kuvvetin, özüllük ise, bir başka yetkinlik olan sağlığın yokluğundan kaynaklanır. Bu yüzden her ikisi de kötülük olarak nitelenir. Görüldüğü üzere burada ontolojik anlamda, kuvvet ve sağlık gibi sabit olan bir varlıktan değil, yokluktan söz etmekteyiz. İşte felsefî açıdan kötülüğün, ontolojik anlamda bir yokluktan ibaret sayılmasının anlamı budur.

b. Kelâmî Açıdan İyi ve Kötü

Mutezilî âlimler, iyiliğin ve kötülüğün göreceli olarak tanımlanmasından kaynaklanan sakıncaları ortadan kaldırabilmek için, hayır ve şer kavramlarıyla güzel ve çirkin kavramlarını birbirinden ayırmışlar, iyi ve kötüyü, güzel ve çirkin kavramlarıyla birlikte tanımlamışlardır. Onlar, bir fiilin kendi özünde güzel olmakla birlikte failine bir yarar getirmeyebileceğini, bilakis ona zarar verebileceğini fark etmişlerdir. Bu yüzden onlar, hayır ve şerrin tanımında, fiilin sonucuna ve failin onu işlemekteki gayesine dikkat etmekle birlikte, güzel ve çirkinin tanımında bizzat fiilin kendisini esas almışlardır.⁴ Bu itibarla Kadı Abdülcebbar (ö. 415/1025), iyi ve kötüyü şu şekilde tanımlamıştır: “İyi, güzel olan faydadır, Allahü Teâlâ'nın teklif yurdundaki tüm fiillerinin durumu budur; kötü ise çirkin olan zarardır. Allah çirkin olan kötüyü işlemekten münezzehtir.”⁵

Bu tanımlarda dikkat çeken husus, iyinin tanımında yer alan faydanın, güzel, kötünün tanı-

¹ İbn Sina, *İlâhiyat-ı Şifâ* (Metafizik), Çeviri: E. Demirli, Ö. Türker, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, İstanbul 2011, s. 348; Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf* (Meâkif Şerhi), çeviri: Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015, III/308; Tahânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtı'l-fünûn*, Beyrut, ts., III/1235.

² İbn Sina, *İlâhiyat-ı Şifâ* (Metafizik), s. 307 vd.

³ İbn Sina, *İlâhiyat-ı Şifâ* (Metafizik), s. 349-356.

⁴ Muhammed es-Seyyid el-Cüleynid, *Kaziyyetü'l-hayr ve's-şer fi'l-fikri'l-İslamiyy*, ikinci baskı, Cidde, 1981, s. 28.

⁵ *el-Muhtasar fi usuli'd-din*, (Rasâilu'l-adl ve't-tevhid içinde, I-II) tahkik: Muhammed Ammara, Kâhire 1971, I/211.

mında yer alan zararın ise çirkin olarak nitelenmesidir. Bu nitelendirmelerle Kadı Abdülcebbar, iyi ve kötünün tam özsel tanımını vermiş olmaktadır. Mantık ilminde, tam özsel tanım, bir şeyin yakın cinsi ile yakın ayrımından hareketle yapılan tanımdır. “İnsan konuşan hayvandır” tanımı gibi. Bu tanımda, hayvan, insanın yakın cinsi, insan, tanımlanan tür, konuşan ise insanın yakın ayrımıdır.⁶ Kadı Abdülcebbar'ın kötüyü tanımında ise, kötü, tanımlanan tür, zarar, kötünün yakın cinsi, çirkin ise yakın ayrımıdır.⁷ Mutezililere göre, güzellik ve çirkinlik, iyi ve kötü gibi fiile, fayda ve zarar gibi dış faktörlere bağlı olarak yüklenen bir nitelik değil, bizzat fiilin kendi özünde bulunan niteliklerdir. Yani onlar açısından, herhangi bir fiil, bizzat kendisinde bulunan birtakım özellikleri nedeniyle güzel ya da çirkin olarak nitelenir. Örneğin, haksız yere adam öldürme fiilini ele alalım. Bu fiilin ontolojik anlamda bir başka sebeple adam öldürmekten bir farkı yoktur. Çünkü her iki fiilde de nihai anlamda bir başkasının hayatına son verme söz konusudur. Ancak haksız yere adam öldürme fiilinin çirkin, vatan savunmasında düşmanı öldürme fiilinin iyi olmasını gerekli kılan, her iki fiilin ontolojik gerçeklikleri üzerine eklenen niteliklerdir. Bu nitelikleri taşıyan her fiil, doğal olarak aynı hükmü alacaktır. Haksız yere adam öldürme fiilinin kötü/kubh olarak nitelendirilmesini gerektiren husus, onun zulüm olmasıdır. Mutezililer bu durumu, fiili çirkin/kötü kılan yön/vechu'l-kubh olarak adlandırmaktadırlar. Onlara göre bu yönün bilinebilmesi için ayrıca bir düşünme ve araştırmaya ihtiyacı vardır.⁸

Yukarıda anlattıklarımızı dikkate aldığımızda, Mutezile'ye göre bir fiilin çirkin/kötü olduğunun bilinebilmesi için iki temel şartın bulunduğunu görürüz. Birincisi, fiili çirkin kılan yönün

bilinmesidir. Örneğin, haksız yere adam öldürme fiilinde bu yön, onda zulüm niteliğinin bulunmasıdır. İkincisi ise gerçekten bu yönün fiilde bulunup bulunmadığının tespiti için ek bir düşünce ve araştırma faaliyetinde bulunulmasıdır. Yine haksız yere adam öldürme fiilinden hareket edecek olursak, bu bağlamda onun haksız yere gerçekleştirildiğinin ve bunun da zulüm olduğunun tespiti önemlidir. Mutezileye göre akıl bu süreçlerin hepsinde yetkin olduğundan, vahiyden bağımsız olarak yalnızca iyi ve kötüyü tespit etmekle kalmaz, aynı zamanda iyinin yapılmasını ve kötünden kaçınılmasını gerekli kılabılır. Aslında İslam düşünce tarihi içerisinde bu konuyu ilk defa Cehmiyye'nin kurucusu, Cehm b. Safvan (öl. 128/745) dile getirmiş⁹, daha sonra, Mutezile onun bu düşüncesini geliştirmiştir.

Mâtürîdîler, iyi ve kötünün bilinmesi ve tespiti konularında Mutezileye katılmakla birlikte, aklın iyi olanı emredip kötü olanı yasaklama yetkisi bulunduğu konularında onlardan ayrılırlar.¹⁰ Eş'arîler ise bu konuda her ikisinden de tamamen farklı düşünür. Onlar görece ve estetik anlamdaki iyi ve kötünün tanımları konusunda diğerleriyle hemfikir olmakla birlikte¹¹, dini ve ahlaki anlamdaki iyi ve kötü konusunda tamamen onlardan ayrılırlar. Eş'arîlere göre, iyi ve kötü yalnızca ilahi irade tarafından belirlenir. Onlar açısından iyi ve kötünün, ilahi irade dışında başka bir ölçüt tarafından belirlenmesi, ilahi iradenin bu ölçütle sınırlandırılması anlamına gelir. Hâlbuki ilahi irade mutlaktır. Mutlak olan ise başka hiçbir şeyle sınırlandırılmaz.¹² Bu itibarla Eş'arîler açısından iyi ve kötünün tanımı şu şekilde yapılmaktadır: “Dünyada övgüyü, ahirette sevabı gerektiren iyi, dünyada yergiyi, ahirette cezayı gerektiren ise kötüdür.”¹³

⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, tahkik: Muhammed Seyyid Geylânî, Beyrut, ts., I/88.

¹⁰ Mâtürîdî, *Kitûbü't-tevhid tercemesi*, tercüme: Bekir Topaloğlu, Ankara, 2002, s. 1127-128.

¹¹ Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III/312.

¹² et-Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, tahkik: Abdurrahman Umeyre, Beyrut 1989. III/288.

¹³ Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III/312.

⁶ İbrahim Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, İstanbul 1999, s. 92-93.

⁷ Muhammed es-Seyyid el-Cüleynî, a.g.e., s. 28.

⁸ Kadı Abdülcebbar, *el-Muhît bi't-teklîf*, tahkik: Seyyid Azmi, Mısır, ts., s. 235; Semih Duğaym, *Felsefetü'l-kuder fi fikri'l-Mu'tezile*, Beyrut 1985, s. 282. Daha ayrıntılı bilgi için bkz., Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötlük Problemi*, İkinci Baskı, İstanbul 2014, s. 311 vd.

Sonuç olarak söylemek gerekirse, kelamcılar, iyi ve kötünün tanımında, genel olarak iki farklı görüşe sahiptirler. Mutezileye ve Mâtüridîlere göre iyi ve kötü, akıl aracılığıyla objektif kriterlerden hareketle tespiti mümkün olan niteliklerdir. Bu itibarla onlara göre, güzel olan fayda, iyi, çirkin olan zarar ise kötüdür. Onlar açısından övgü ve yergi ancak bu tür fiiller için söz konusudur. Eş'arîler ise bu konuda ilahi iradeye uygunluğu esas alırlar. Bu yüzden onlara göre, Allah'ın sözünden önce aklın bir hükmü söz konusu değildir. Çünkü onlar açısından bu tür konularda akla herhangi bir rol vermek, ilahi iradenin aklın ölçütleriyle sınırlandırılması anlamına gelir. Onların tenzih anlayışına göre Allah'ın sıfatlarında eksiklik ima eden hiçbir şey kabul edilemez. Eş'arîlerin bu konudaki açmazı, tenzih anlayışlarında hikmete yer vermeyişlerinden kaynaklanmaktadır. Hiç kuşkusuz akıl ve tecrübe bize iyi ve kötünün Allah'ın açıklamasından önce bilindiğini açıkça göstermektedir.

FELSEFFİ AÇIDAN KÖTÜLÜĞÜN İLAHİ TAKDİR İÇERİSİNDE YER ALMASININ NEDENİ VE HİKMETİ

Bu başlık altında öncelikle yaratılıştaki eksiklik ve kusurdan kaynaklanan metafiziksel ve tabii kötülüklerin nedenleri ve hikmetleri üzerinde durmaya, ardında da ahlaki kötülöklere niçin izin verildiği meselesini değerlendirmeye çalışacağız.

1. TABİİ KÖTÜLÜKLERİN İLAHİ TAKDİR İÇERİSİNDE YER ALMASININ NEDENİ VE HİKMETİ

Bu bağlamda sorulan temel soru şudur: “Tüm kemal sıfatlarına sahip olan ve her şeye gücü yeten Allah, niçin tüm kötülöklere engel olmak suretiyle iyiliğin bütün varlığa egemen olmasını murat etmemiştir?”

Bu sorunun felsefi cevaplarının detaylarına geçmeden önce, Müslüman filozofların ilahi takdir anlayışlarını ana hatlarıyla sunmamız yararlı olacaktır: Bu konuda Farabi şöyle demektedir:

“Allah'ın inayeti bütün varlıkları kuşatmış ve herkese ulaşmıştır. Her olup biten Allah'ın kaza ve kaderiyedir. Kötülöklükler de O'nun kaza ve kaderiyedir. Çünkü eşyada bulunması gereken kötülöklükler, izafidir; kötülöklükler değişen (süflî) âlemlle ilgilidir. Bunların arızı olarak yararları vardır, çünkü kötülöklükler olmasaydı, iyilikler çok ve süreklî olmazdı. Şayet gerekli olan azıcık kötülöklükten sakınılarak büyük bir iyilikten vazgeçilirse, bu durum kötülöğün çoğalmasına yol açar.”¹⁴ İlahi takdire yüklenen bu anlamın diğer İslam filozofları için de büyük ölçüde geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin, İbn Sina'nın kötülöğün nedeni ve hikmeti üzerine söylediklerine batığımızda, yaklaşık aynı ifadelerin tekrar edildiğini görürüz.¹⁵

Yukarıdaki sorunun cevabına dönersek, her şeyden önce bu meselenin, kötülöğün felsefi tanımını yaparken de ifade ettiğimiz gibi doğrudan filozofların ilahi inayet anlayışlarıyla ilgili olduğunu söylememiz gerekir. Basit bir şekilde ifade edecek olursak, varlık hiyerarşisinin tepesinde Zorunlu Varlık olan Allah vardır. Dolayısıyla O, varlığında hiçbir şeye muhtaç değildir. Bu durum, Onun tüm kemal sıfatlarına sahip olduğunu gösterir. Öyleyse, Onun zatında en ufak bir eksiklik tahayyül edemeyiz. Onun tüm sıfatları mutlak ve sınırsızdır.¹⁶ Bu itibarla yaratılıştaki herhangi bir kusuru doğrudan mutlak ve kusursuz olan bu Zorunlu Varlık'a atfetmek felsefi açıdan mümkün değildir. Öyleyse kötülöklük nereden kaynaklanmaktadır?

Tüm mümkünlerin var oluş nedeni, Zorunlu Varlık'ın, her şeyin mümkün olan en mükemmel düzenine ilişkin bilgisini kuşatan zatını bilmesidir. Bu bilgi sebebiyle O, tüm hayrın ve iyilik düzeninin kendisinden mümkün olan en tam şekilde taşmasına razı olmuştur. Böylece her şey, Ondandır rızasına uygun olarak mümkün olan en

¹⁴ Mahmut Kaya, *Felsefe Metinleri*, (Farabi, Felsefenin Temel Meseleleri [Uyûnü'l-mesâil], İstanbul 2003, s. 128.

¹⁵ İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ* (Metafizik), s. 348 vd.

¹⁶ İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ* (Metafizik), s. 291, 348.

tam nizam ve tertip üzere taşmıştır. İşte müslüman filozoflara göre inayetin anlamı budur.¹⁷

Bu taşmanın ontolojik anlamdaki hiyerarşik düzenini izlediğimizde, ilk önce küllî akıl, küllî nefis ve diğer semavî varlıkların ortaya çıktığını görürüz. İşte âlemin bu kısmında hiçbir kötülük yoktur. Dolayısıyla bu âleme salt iyilik egemendir. Kötülük bu âleme sızmak için bir yol bulmamıştır. Çünkü bu âlem doğası gereği kötülüğü kabul etmez. Ancak ay altı âleme gelindiğinde durum farklıdır. Kötülük bu âlemde boy gösterme imkânı bulmuştur. Bunun nedeni, bu âlemin sureti ve yokluğu kabul eden maddeden oluşmasıdır. Bu bağlamdaki temel nokta şudur: Suret ve yokluğu kabul etmeden maddenin görevini yerine getirebilecek ve maddeye ihtiyaç bırakmayan bir maddenin varlığı imkânsızdır. Bu bakımdan ateşin yakma özelliği olmaksızın yaratılması mümkün değildir. Çünkü bu takdirde ateşten değil, başka bir şeyden söz etmemiz gerekecektir. O halde ateşin varlığındaki kemalin gerçekleşmesi için yanan-ısıyan ve yakan-ısıtan arasında bir ilişkinin kurulması gerekir. Bu ilişkiler ağında, yaratılıştaki ilk amaç, çeşitli varlıkların ihtiyaç duyduğu bir takım faydaların temin edilmesidir. Örneğin, bu durumda ateş, ısınmaya ve yanmaya ihtiyaç duyan varlıkların ısınmasını ve yanmalarını sağlayacaktır. Ancak bu arada masum bir kimsenin bir organının yanması gibi birtakım felaketler de olabilir. Fakat ateşin yakıcılık özelliğinden kaynaklanan bu tür aksilikler, ondan temin edilen faydaya nispetle çok azdırlar.¹⁸ Bu açıdan tabiata bakıldığında, çoğunlukla egemen olan durumun, amaçlanan iyiliğin gerçekleşmesi olduğu görülür. Öyleyse, amaçlanan faydanın yanında bir takım zararların ortaya çıkmasından hareketle türün fertlerinin tamamının tehlike altında olduğunu söyleyemeyiz. Yine ateş örneğinden hareket edecek olursak, hayvan cinsinin bir

türü olan insan fertlerinin çoğunluğu, onun yakıcılık ve ısıtma özelliğinden büyük faydalar temin etmektedir. Bu arada elbette onun bazı fertleri zarar görebilir. Bu zararın bütünüyle önlenememesi, yakıcılık ve ısıtma özelliğinden amaçlanan çok sayıdaki hayrın ve iyiliğin varlığını gerektiren ateşin hiç var edilmemesine bağlıdır. Bu durumda ise, az bir kötülükten dolayı çok sayıda hayrın gerçekleşmesi engellenmiş olacaktır.¹⁹ İşte İbn Sina gibi filozofların inayet anlayışı içerisinde, bu tür yaklaşımlar, ilahi hikmete aykırı bulunmuştur. Çünkü ilahi hikmet, mümkün olan hayrın ve iyiliğin gerçekleşmesini gerektirir. Ay altı âlemde, kötülüğün varlığı, yukarıda sayılan nedenlerden dolayı, mümkün olan hayrın ve iyiliğin gerçekleşebilmesi açısından zorunludur. Bu zorunluluk, hayrı ve iyiliği gerektiren ilahi inayetle bir kusurdan değil, tam aksine onun içerisinde yer alan ilişkiler ağındaki etkileşimlerden kaynaklanmaktadır.²⁰

Bu durumu bir başka örnekle şöyle açıklayabiliriz: Öfke gücü bizde üstün gelme arzusunu uyarır. Böylece ona sahip olan insan, bu arzusunu gerçekleştirmek suretiyle mutlu olur. Ancak bu güç, insanda bazen zulüm yapmasına sebep olabilir. Bu takdirde o, mazluma nispetle kötü olur. Ayrıca insan, akıl gücüyle öfke gücünün olumsuz etkisi olan üstün gelme arzusuna engel olmak suretiyle yetkinleşebilir. Bu takdirde, öfke gücünden kaynaklanan üstün gelme arzusu, engel olan bu fiile nispetle de kötü olur. Buradan çıkan sonuç şudur: Gerçekte kötü olarak nitelenen her fiil, fail sebebine kıyasla birer yetkinliktir. Örneğin üstün gelme arzusu, onun fail sebebi olan öfke gücüne nispetle bir yetkinliktir. Dolayısıyla bu tür fiiller, etkide buldukları muhataplara ya da kendisini engelleyen daha iyi bir fiile nispetle kötü sayılırlar.²¹

Maddeye ilişen kötülükler, bazen canlı varlıkların meydana gelişinde bozukluğun ortaya

¹⁷ İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ* (Metafizik), s. 351-355.

²⁰ İbn Sînâ, *Risâleler* (er-Risâletü'l-Arşıyye), çeviri: A. Açıkgenç, H. Kırbaçoğlu, Ankara 2004, s. 61.

²¹ İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ* (Metafizik), s.352-353.

¹⁷ İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ* (Metafizik), s. 348.

¹⁸ İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ* (Metafizik), s. 350-351.

çıkması durumunda olduğu gibi harici sebeplerden kaynaklanabilir. Örneğin, insan ya da atın meydana gelmesinde etkin olan madde (sperma), harici bir sebepten dolayı yetkinliğini tam olarak gerçekleştirmediğinde, doğum esnasında birtakım kusurlar ve bozukluklar oluşabilir. Bu durum spermaya yetkinliğini veren fail sebepten değil, edilgin/münfail durumda olan maddenin, harici bir faktörden dolayı söz konusu yetkinliği kabul edemeyişinden kaynaklanır. Spermanın yetkinliğini engelleyen bu harici faktörler, tıpkı ateş örneğinde olduğu gibi bir açıdan zararlı olmakla birlikte diğer pek çok açıdan ise yararlıdır. O halde bu harici faktörlerin hiç bulunmamasını arzulamayız. Çünkü bazen bir zarar ortaya çıkacak diye, her zaman ortaya çıkan pek çok yarının engellenmesi hikmete uygun değildir.²²

Bu noktadan hareket eden Farabi ve İbn Sina gibi filozoflar, kötülüğün iyiliğe nispetle daha fazla olduğu şeklindeki karamsar yaklaşıma katılmazlar. Onlara göre bu hem tecrübeye hem de var oluşun kaynağı olan ilahi inayete aykırıdır. Bu nedenle müslüman filozoflar açısından, az bir şer/kötülük olacak diye çok hayrın/iyiliğin gerçekleşmesini engellemek en büyük kötülüktür.²³

İbn Sina bu durumu şöyle izah eder: “[İyilik-kötülük ilişkisi açısından] olgu ve olaylarda şu [beş] durum söz konusudur: Var olduğunu tasarladığın şeyler ya mutlak kötü olanlar veya kötü ve eksik olması imkânsız olanlar yahut gerçekleştiğinde iyiliğin baskın geleceği, başka türlü olması kendi tabiatına aykırı olanlar; ya da kötülüğün hâkim olduğu şeyler veya her iki durumun eşit düzeyde olduğu varlıklar. Kötülüğün olmadığı varlık, tabiatında bulunmamaktadır. Hepsisi kötü olan veya kötülüğün hâkim ya da iyilikle kötülüğün eşit düzeyde olduğu varlık türü de yoktur.

²² İbn Sina, *İlâhiyât-ı Şifâ* (Metafizik), s. 350; Mahmut Kaya, *Felsefe Metinleri* (İbn Sina, İnyet ve Kötülüğün İlâhî Kazâya Girişinin Açıklanmasına Dair), s. 300.

²³ İbn Sina, *Risaleler* (er-Risâletü'l-Arşîyye), s. 61-62; *İlâhiyât-ı Şifâ* (Metafizik), s. 352.

Varlığında iyiliğin baskın olduğu şeyin ise, iyiliğin hâkim olması durumunda var olması gerekmektedir.”²⁴

Kısacası yukarıda ana hatlarını sunduğumuz felsefi bakış açısına göre kötülükler, genel bir iyilik ve hayrın kaynağı olan ilahi inayetin gerçekleşmesine katkı sağlayan fail ve münfailin/etkin ve edilgin olanın etkileşiminde rol oynayan zıt unsurların karşılaşmasından kaynaklanmaktadır. Biri yanıcı diğeri yakıcı tabiata sahip olan iki zıt unsurun karşılaşmasında bazen zarar ortaya çıksa da bunların var edilmelerindeki birincil kasıt, amaçlanan genel iyilikler ve hayırlardır. Bu itibarla ortaya çıkan zararlar birincil kasta değil, onun amaç ve hedeflerinin gerçekleşmesi için var edilen yetkinliklerin zorunlu sonuçları olarak ikincil bir kasta bağlıdır. Bu ikincil kasıt, bizzat hedeflenen ve amaçlanan bir şey olmayıp, aksine birincil kastın gerçekleşmesi için kaçınılmaz olarak ortaya çıkan dolaylı bir sonuçtur.

2. AHLÂKÎ KÖTÜLÜKLERİN İLAHİ TAKDİR İÇERİSİNDE YER ALMASININ NEDENİ VE HİKMETİ

Filozoflar ahlak üzerinde dururken, kelimacılar farklı olarak ahlak ile psikoloji arasındaki ilişkiyi de dikkate almışlardır. Bununla birlikte ahlak bağlamında onlar açısından da en önemli sorun, insanın özgürlüğü ve ahlaki değerlerin tespiti meselesidir. Bu yüzden biz bu başlık altında konumuzla doğrudan ilgisi bakımından bu son iki nokta üzerinde kısaca duracağız.

a. İyi ve Kötünün Tespiti

Filozoflar iyi ve kötü olanları belirlemeye çalışırken insanın mutluluğunu esas almışlardır. Örneğin Farabi'ye göre, mutluluk salt iyidir. Onun mutluluğu salt iyi olarak görmesinin nedeni, onu insanın ulaşabileceği en son yetkinlik olarak görmesidir. İnsan mutluluğa ulaştıkça, maddi ba-

²⁴ Mahmut Kaya, *Felsefe Metinleri* (İbn Sina, İnyet ve Kötülüğün İlâhî Kazâya Girişinin Açıklanmasına Dair), s. 304.

ğımlılıktan kurtulur ve nihai huzura erer.²⁵ Bu yüzden Farabi, halkının mutluluğun ne olduğunu bilmediği ve akıllarından bile geçirmediği şehri, *Cehalet Şehri* olarak nitelendirir.²⁶ Dolayısıyla onun açısından, salt iyi olan mutluluğa götüren tüm araçlar da iyi, ona ulaşmaya engel olan her unsur ise kötüdür. Ancak bu araç ve unsurların iyilik ve kötülükleri kendi özlerinden dolayı değil, aksine mutluluğa vesile ya da ona engel olmalarından dolayıdır.²⁷

Farabi, insanın mutluluğa ulaşma sürecinde kendisine yardımcı olabilecek ya da bu esnada ona engel çıkartabilecek tüm unsurları düşünme gücüyle kavrayabileceği kanaatinde. Ona göre nesnelere, bir gaye ve maksadı elde etmek için faydalı olabileceği ölçüde düşünme kuvveti tarafından keşfedilirler. Bu keşfi yapan kimse, önce gayeyi göz önüne almalıdır. Sonra bu gaye ve maksada ulaşmada kullanılacak araçları araştırır. Farabi, insanın tüm melekelerinin bir en kemal noktasının bulunduğuna inanır. Ona göre düşünme gücünün en kemal noktası, gayelere ulaşmak için en faydalı olan aracı keşfettiği andır. Elbette gayeler gerçekten iyi olabilecekleri gibi kötü de olabilirler. Veya onların sadece iyi olabileceklerine inanılır. İşte bu nokta iyi ve kötünün ayırt edilebileceği kırmızı çizgiyi oluşturur. Eğer keşfedilen araçlar faziletli bir gaye için en faydalı iseler, onlar iyi ve güzeldir. Gayeler kötü ise, düşünme gücü ile keşfedilen araçlar da kötü, adi ve fenadır. Eğer, gayelerin iyi olduğuna inanılıyorsa, onları elde etmek ve kazanmak için faydalı vasıtaların da iyi olduğuna inanılır.²⁸

b. Ahlakî Kötülüğün Teorik Zemini

Müslüman filozoflar, ahlaki erdeme ilişkin teorilerinde daha çok Platoncu geleneği izlemişlerdir. Onların ahlaki erdem teorileri, nefsin melekele-

rinin dengeli ve ölçülü kullanılması esasına dayanır. Dolayısıyla onlara göre ahlaki kötülüğün asıl kaynağı, söz konusu melekelerin ölçsüz ve dengesiz kullanılmasıdır.

İbn Miskeveyh'e göre nefsin, düşünme yahut melek gücü, şehvî ya da hayvani güç, öfke yahut aslan gücü olmak üzere üç melekesi vardır. Bunlardan düşünme melekesi, beyinde, hayvani güç, karaciğerde, öfke gücü ise kalpte bulunur. Bunların her birinin hem fazileti hem de rezileti söz konusudur. Ahlaki erdem ortaya çıkması, bunların her üçünün de ölçülü ve dengeli kullanılmasına bağlıdır. Ancak bu üç meleke içerisinde, akıl ve düşünme gücü, reis konumundadır. Dolayısıyla diğer iki melekenin ölçülü ve dengeli olması, ölçülü ve dengeli olan aklın yönlendirmelerine tabi olmalarına bağlıdır. Düşünme gücü ölçülü olup gerçek hedefi olan hakikatin bilgisine ulaşmaya çalıştığında, onun fazileti olan ilim ya da hikmet ortaya çıkar. Bu itibarla düşünme gücündeki ölçsüzlük ve dengesizlik, ilim ve hikmetin zıttı olan cehaleti doğurur. Şehvet gücü, aklın yönlendirmeleri doğrultusunda ölçülü ve dengeli olduğunda, onun fazileti olan iffet ve cömertlik ortaya çıkar. Aksi durumda ise, iffetsizlik, yani kendini utanç verici kötülüklerden uzaklaştırılmama söz konusu olur. Son olarak öfke gücü, aklın yönlendirmesine tabi olduğunda, onun fazileti olan kendini tutma ve şecaat/yiğitlik gerçekleşir. Aklın kontrolünden çıkmış bir öfke gücü ise korkaklığa ya da zulme neden olur. Bu üç faziletin birbirlerine bağlı olarak ölçülü ve dengeli bir şekilde kullanılmasından adalet fazileti meydana gelir.²⁹

Yukarıda çerçevesini çizdiğimiz teorik zeminden hareket eden müslüman filozoflar, en önemli faziletler olarak hikmeti, iffeti, yiğitliği ve adaleti saymışlardır. Dolayısıyla bunların zıttı olan, cehalet, kendine hâkim olamama, korkaklık

²⁵ *Farabî'nin Üç Eseri* (Mutluluğu Kazanma/Tahşîlü's-sa'ade), çeviren: Hüseyin Atay, Ankara 1974, s. 45.

²⁶ Farabi, *el-Medinetü'l-fâzıla*, çeviren: Nafiz Danişman, MEB Yayınları, Ankara 201, s. 98.

²⁷ Farabi, *el-Medinetü'l-fâzıla*, s. 60, 70.

²⁸ *Farabî'nin Üç Eseri* (Mutluluğu Kazanma/Tahşîlü's-sa'ade), s. 27-28.

²⁹ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlak*, tahkik: İbnü'l-Hatib, 1. Baskı, Kahire, 1398h, s. 23-37; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul 1987, s. 151-152; M.M. Şerif, *İslam Düşüncesi*, Tarihi, İstanbul 1990, II/95.

ve zulüm ise en büyük reziletler ve kötülükler olarak ortaya çıkar. Nefsin diğer tüm faziletleri ise bu dört faziletin kapsamı içerisinde yer alırlar. Örneğin, keskin anlayış ve öğrenme kabiliyeti vb. hikmetin; utanma, sabır, uysallık ve iyi huy gibi erdemler iffetin; alicenaplık, cesaret ve asalet gibi erdemler yiğitliğin; hakkaniyet, dostluk, ülfet ve dindarlık gibi erdemler de adaletin kapsamı içerisinde yer alırlar...³⁰

İbn Miskeveyh'e göre nefsin fazileti, doğası gereği, ilme ve irfana iltifat etmesi, bedene özgü fiillerden ise kaçmasıdır. Ancak nefsin kendi doğasına uygun hareket edebilmesi için, insanın onun bu faziletini istemesi gerekir. İnsanın fazileti, nefsin faziletini istemesi ve arzulanması ölçüsündedir. Yani insan, elinden geldiği ölçüde nefsin faziletine uygun hareket etmeye ve buna engel olacak eylemlerden kaçınmaya ne kadar özen gösterirse o nispette erdemli ve faziletli olur. Bu bağlamda insanın yapması gereken ilk iş, nefsinin, onun faziletine zıt olan reziletlerden arındırmasıdır. İbn Miskeveyh bu reziletleri genel olarak düşük bedensel şehvetler ve çirkin hayvansal arzular olarak nitelendirir. O, bu noktada Mutezileye yakınlaşarak kişinin bu reziletleri bildiği ve tanıdığı takdirde onları yapmaktan ve onlarla anılmaktan uzak durmaya çalışacağını, onları fazilet zannetmesi durumunda ise onlardan vazgeçmeyeceğini, dolayısıyla onları adet haline getireceğini söyler. Bu itibarla insan, fazilet zannettiği bu reziletlere bulaşması ve nefsinin onlarla kirletmesi nispetinde faziletlerden uzaklaşmış olur.³¹

İhvan-ı Safa risalelerinde ise konuya farklı bir açıdan yaklaşılır. Bu risaleleri oluşturan düşünürler, insanların ahlaki tutum ve davranışlar bakımından farklı oluşlarını biyolojik unsurlara indirgeme eğilimindedirler. Onlara göre "sıcak (mahrut) tabiatlı insanlar, özellikle de kalp yapısı böyle olanlar, genellikle cesur kalpli, gönülleri cömert, korkulu işlerde düşüncesiz hareket eden,

kararlılığı ve dikkati az, aceleci davranan, çabuk öfkelenen, ama öfkesi de çabuk geçen, kin gütmeyen, akıllı ve keskin zekâlı, tasavvur yeteneği güçlü kimselerdir.

Soğuk (mebrûd) tabiatlı olanlar, genellikle aptal, kaba tabiatlı, itici bir karaktere sahip ve ahlâken olgunlaşmamış kimselerdir.

Nemli-sakin (mertûb) tabiatlı olanlar da genellikle zeki olmayan, işinde sebat etmeyen, yumuşak huylu, müsamahakâr, güzel ahlâklı, doğal konularda oldukça tedbirsiz ve sorumsuz davranmakla beraber, çabuk ikna olan ve çabuk unutan kimselerdir.

Kuru/sert (yâbis) tabiatlı olanlar ise, genellikle işlerinde sabırlı, sabit fikirli, zor ikna olan kimselerdir. Bunlarda sabır, kin, cimrilik, tutuculuk ve koruma duyguları ağır basar."³²

İhvân-ı Safâ, ahlaki olgunluğa ulaşmanın yolunu ise İsrailoğullarının kitaplarından birinde yer aldığını iddia ettikleri bir metinden hareketle şöyle sunar: "Eğer kuruluk insanı alıp aşırılığa sürüklerse, insanın azmi sertliğe ve kabalığa; nemlilik alıp yönlendirirse, yumuşaklığı yılgınlığa ve mihnete; sıcaklık yönlendirirse, öfke ve hiddeti tutarsızlık ve terbiyesizliğe; soğukluk yönlendirirse, sabır ve tahammülü, oyalanma ve ahmaklığa dönüşür. Eğer bunlar dengeli ve eşit düzeyde olursa, onun ahlâki dengeli, işi de istikamet üzere olur..."³³

İhvân-ı Safâ, söz konusu karışımlardaki dengenin, dolayısıyla onlara bağlı olan huyların coğrafi özelliklere ve çocukluktan itibaren alınan eğitimlere ve sahip olunan inançlara bağlı olarak değişebileceği kanaatindedir.³⁴

Görüldüğü üzere, ahlaki fazilet ya da reziletler, İhvân-ı Safâ'ya göre, insanın tabiatında bulunan biyolojik karışımlardaki aşırılıktan ya da dengeden kaynaklanırken, müslüman filozoflara göre, psikolojik faktörlerin dengeli ve ölçülü kul-

³⁰ İbn Miskeveyh, a.g.y; Macit Fahri, a.g.e., s. 152.

³¹ İbn Miskeveyh, a.g.e., s. 18.

³² İhvân-ı Safâ Risâleleri, editör: Abdullah Kahraman, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012, I/205.

³³ A.g.e., I/206.

³⁴ A.g.e., I/207-212.

lanılıp kullanılmamasına bağlı olarak ortaya çıkmaktadır.

Kısaca ifade etmek gerekirse, müslüman filozoflara göre ahlaki erdemin temelinde, aklın ölçülü kullanılmasıyla doğacak olan ilme ve hikmete göre hareket etmek vardır. Çünkü insan ancak bu yolla elde edilebilen bir ilim ve hikmetle, nefsin diğer melekelerini dengeli ve ölçülü bir şekilde kullanarak onun tüm faziletlerini gerçekleştirme imkânı bulur. Bunun için insanın, nefsinin faziletlerden uzak tutan reziletlerden arındırmaya büyük özen göstermesi ve buna çok istekli ve arzulu olması gerekir. Dolayısıyla onlara göre ahlaki kötülüğün kaynağı, nefsin faziletlerine engel olan reziletlerden uzak durmaya istekli ve arzulu olmamaktır.

KELAMÎ/TEOLOJİK AÇIDAN KÖTÜLÜĞÜN İLAHİ TAKDİR İÇERİSİNDE YER ALMASININ NEDENİ VE HİKMETİ

Filozoflar ile kelamcılar ahlaki kötülük konusunda birbirlerine yaklaşımlarına rağmen, tabii kötülük konusunda, Allah-alem ilişkisine dair farklı bakış açılarına sahip olmaları dolayısıyla oldukça ayrı düşünülmüşlerdir. Filozoflar, kötülük problemini, yaratılış nazariyelerine uygun bir çerçevede ele alırken, kelamcılar, konuya alemin yaratılış amacı ve hikmeti açısından yaklaşmışlardır. Şimdi de bir mukayese yapabilmeye imkânı açısından kelamcılarının tabii ve ahlaki kötülüğe ilişkin nazariyelerini ana hatlarıyla sunmaya çalışacağız.

1. TABİİ KÖTÜLÜKLERİN İLAHİ TAKDİR İÇERİSİNDE YER ALMASININ NEDENİ VE HİKMETİ

Bu konu, doğrudan kelamcılarının kaza ve kader anlayışlarıyla ilgilidir. *Kaza*, sözlükte, “*hüküm*” anlamına gelir. Terim olarak ise “evrenin objeleri” hakkında (*a'yânu'l-mevcûdât*), ezelden ebede mevcut durumlarının mahiyetine uygun olarak verilen küllî ilahî hükümden ibarettir.”³⁵

Kader ise, “ilahî iradenin, eşyanın kendilerine has vakitleriyle olan ilişkisidir. Buna göre kader; objelerin niteliklerinden her birisinin belli bir zaman ve belli bir sebebe bağlanmasıdır. Bir başka deyişle, o, mümkün varlıkların peyderpey kazaya uygun olarak yokluktan varlık alanına gelmesidir. O halde kaza ezelden, kader ise devam eden zaman Mahfûz'daki toplamından, kaderin ise bunların objeler alemindeki şartları oluştuğu ayrı ayrı varoluşlarından ibaret olmasıdır.”³⁶ Mâtürîdîler, Eş'arîlerin kaza dediklerine kader, kader dediklerine de kaza demiş olsalar bile anlamsal içerikte onlarla aynı görüşü paylaşmışlardır.³⁷

Bu tanımlar esas itibarıyla kelamcılarının, Allah'ın ilim sıfatına dair temel anlayışlarından kaynaklanmaktadır. Allah'ın bilgisinin ezelden ebede her şeyi kuşattığına inanan kelamcılar, kaza ve kaderin bu ilme göre gerçekleştiği üzerinde ittifak etmek mecburiyetinde kalmışlardır. Bununla birlikte detaylarda bazı önemli ayrılıklar söz konusudur. İlahi ilim konusunda Ehl-i sünnet ile aynı görüşü paylaşan Mutezile³⁸, insanın özgürlüğü sorununu çözmek için fiillerin yaratılması konusunda tamamen onlardan farklı düşünmüştür. Bu konunun detaylarına aşağıda ahlaki kötülük problemini ele alırken değineceğiz.

Kelamcılarının, kaza ve kadere ilişkin tanımlarına baktığımızda, onların evrende meydana gelen her şeyi ilahi takdir içerisinde gördükleri anlaşılmaktadır. Bu çerçevede asıl sorun, çeşitli felaketler, musibetler ve afetler gibi beşer olarak bizlerin kötü gördüğümüz hadiselerin ilahi fiiller bağlamında da kötü görülüp görülemeyeceğidir. Çünkü tabii kötülük olgusu, Allah'ın ilim, irade ve kudret sıfatlarıyla doğrudan ilgili bir konu olduğu için, ilahi fiiller kapsamında değerlendirilmesi gereken bir meseledir. İlahi fiilleri Mutezile,

³⁶ Seyyid Şerif Cürçânî, a.g.e., s. 196; *Şerhu'l-mevâkıf*, III/308; Tahânevî, *Keşşâfu Istilâhâtî'l-fünûn*, III/134.

³⁷ Metin Özdemir, a.g.e., s. 145-146.

³⁸ Kâdi Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûlü'l'hamse*, çeviri: İlyas Çelebi, İstanbul 2013, I/258.

³⁵ Seyyid Şerif Cürçânî, *et-Ta'rifât*, tahkik: Abdulmun'im el- Hafnî, Dâru'r-Rüşd, 1991, s. 200; Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, s. 145.

Allah'ın adaleti, Eş'arîler, iradesi, Mâtürîdîler ise hikmeti çerçevesinde ele almıştır. Mutezileye göre Allah, sadece adil ve iyi olanı, Eş'arîlere göre, dilediğini, Mâtürîdîlere göre ise yalnızca hikmetli olanı yapar.

Gerçekte bütün müslümanlar, yaratılıştaki bir düzensizliğin, dengesizliğin ve kusurun bulunmadığı konusunda ittifak etmişlerdir. Bu onların Allah'ın tüm fiillerinin iyi, güzel ve hayır olduğu yönündeki genel kabullerinin doğal bir sonucudur. İhtilaf konusu olan konular, Allah'ın kötülüğü yaratıp yaratmadığı ve insanları eyleme zorlayıp zorlamadığı gibi konular üzerindedir.

Her şeyden önce bütün kelimacılar, kötülüğün bir gerçeklik olduğunun farkındadırlar. Onlar açısından, bir şeyin duyu organlarıyla algılanması ve tecrübe edilmesi durumunda, onun varlığı ve gerçekliğiyle ilgili başka bir delil aramaya gerek yoktur.³⁹

Mutezile açısından bakıldığında, ilahi fiilleri nitelendirirken onların sonuçları itibarıyla zulüm ya da saçma olup olmadıkları göz önünde bulundurulmalıdır. Allah hiçbir fiilini zulüm ve saçma olsun diye gerçekleştirmez. Bu yüzden Onun tüm fiilleri iyi ve güzeldir.⁴⁰ Çünkü O, tüm fiillerini sadece bir faydayı temin etmek veya bir zararı ortadan kaldırmak için ya da hak edilmiş bir ceza olarak yapar.⁴¹ Ancak bu tür bir yaklaşımın sorunu kökünden çözdüğü söylenemez. Nitekim henüz, “çocukların, hayvanların ve masum insanların ıstırap ve elem duymasında ne tür bir fayda vardır, bu durum hangi zararı ortadan kaldırmaktadır ya da onların hangi suçlarına karşılık gelmektedir” sorusu tatmin edici bir şekilde cevaplanmış değildir. Mutezile bu sorunu, Ahirette herkese bu dünyada çektiği sıkıntı ve ıstırapların bedellerinin eksiksiz olarak ödeneceği inancından hareketle çözmeye çalışır. Bu tür durumlar,

bizim, çocuklarımızı faydalanmaları için öğrenime zorlamamıza ya da bir işçinin kendisini belli bir ücretten dolayı çalışmakla yükümlü tutmasına benzer. Kısacası, bu tür durumların sonunda elde edilen kazanç, çekilen sıkıntı ve ıstırapların varlığını haklı kılmış olur.⁴²

Aslında Mutezilîler, tabii kötülükler konusunda, Allah'ın hiçbir surette kötü ve çirkin olanı yaratmayacağı, aksine Onun daima iyi ve güzel olanı yarattığı⁴³ şeklindeki adalet anlayışlarına uygun bir çözüm üretme yoluna gitmişler, ıstırap ve elem gibi görünürde çirkin ve kötü olarak kabul edilen hususların hepsine makul bir gerekçe bulmaya çalışmışlardır. Bu gerekçeyi oluştururken ise başvurdukları temel kavram ilahî hikmettir. Bizim açımızdan çirkin olarak görülen her şey, sonuçta ilahî hikmete göre var olan birer iyiliktir. Nitekim Mutezile, “eğer Allah dileseydi sizi tek bir ümmet yapardı”⁴⁴ şeklindeki Kur'an ayetine atıfta bulunarak, Allah'ın dilediği takdirde tüm insanları hidayete erdirtip tek bir ümmet haline getirebileceğini, ancak eksiksiz olan (ilahî) hikmetin böyle bir şeyi gerektirmediğini⁴⁵ söylerler. Yani onlara göre sıkıntı ve ıstırapların varlığı gibi Allah'ın erişilmez hikmetinin gerektirdiği şeyler karşısında insanın itiraz edebilecek hiçbir gerekçesi yoktur.⁴⁶

Zeydiyye imamlarından Yahya b. Hamza (ö. 749/1348), ilahî hikmet kavramı doğrultusunda geliştirilen bu Mutezilî anlayışı şöyle özetler: “Allah çirkin olanı işlemez ve vacip olanı ihlal etmez; Onun fiillerinin hepsi güzeldir. Bu anlamda Allah'ın hakîm oluşuyla adil oluşu aynı şeyi ifade eder. Keza, O, yaratıklarını, sanatlarını sağlam ve düzenli bir şekilde her türlü yarara uygun olarak yaratmasında hikmet sahibidir. Ve yine, O, eşyayı bilmekte, onun bütün hakikatlerini ve ayrıntılarını ilmiyle kuşatmaktadır. İşte her yönden

³⁹ Mâtürîdî, *Kitübü't-tevhid tercemesi*, s. 10; Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, tahkik: Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Mısır 1962, XIII, (Lütf), s. 229-230.

⁴⁰ Kadı Abdülcebbar, a.g.e., XIII, (Lütf), s. 278.

⁴¹ A.g.e., XIII, (Lütf), s. 218, 335, 369.

⁴² A.g.e., XIII, (Lütf), s. 388.

⁴³ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûlü'l-hamse*, 8.

⁴⁴ el-Maide, 5/48.

⁴⁵ Kadı Abdülcebbar, *el-Muhît bi't-teklîf*, s. 273-283

⁴⁶ Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, s. 114.

mutlak anlamda, sadece Allah hakkında kullanılan hakîm sözcüğü, bu üç anlamı birlikte ifade eder.”⁴⁷

Sonuç olarak, Mutezile açısından ilahî adalet, ilahî fiillerin kulların menfaatlerini gözetmesini, yani onun daima daha iyi olanı/aslahı⁴⁸ tercih etmesini ve tümüyle güzel olmasını gerektirir. İlahî fiillerdeki bu güzelliği gerektiren şey ise kulların menfaatleri/maslahatlarıdır.⁴⁹

Eş’arîler bu sorunu çözerken beşerî düzlemde bir makuliyet aramazlar. Aksine onlar, kendilerine özgü tenzih anlayışından hareket ederek ilahî iradeye vurguda bulunurlar. Onlara göre Allah dilediğini yapar. İlahî irade hiçbir makul gerekçeyle sınırlandırılmaz. Bu yüzden onlar, ilahî adaleti, “Allah’ın mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunması”⁵⁰ olarak tanımlamışlardır. Dolayısıyla onlar açısından, Allah’ın insanlara sıkıntı ve ıstırap çektirmesi zulüm değil, Onun adına tam anlamıyla bir adalettir. Çünkü her şey Allah’ın mülküdür. Onun mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunması ise salt adalettir.

Mâtürîdîlere gelince, onlar bu konuda makul ve tutarlı bir yol izlemeye özen göstermişlerdir. Bu yüzden tenzih anlayışlarının merkezine hikmet kavramını yerleştirmişlerdir. İmam Maturîdî’ye göre hikmet, “yerini bulma (isabet), her şeyi kendisine ait olan yere koyma”⁵¹ demektir. Bu aynı zamanda adaletin de tanımıdır. Onlara göre Allah’ın tüm fiilleri, Onun ezeli hikmetine göre olduğu için evrendeki her şey yerli yerindedir ve kusursuzdur. Büyük felâketlerle sonuçlanan tabiat olaylarını da bu kategoride görmek gerekir. Mâtürîdî, bu konuyu *Kitabü’t-tevhîd* adlı eserinde, “*Zararlı Nesnelere Yaratmanın Hikmeti*” başlığı altında ele almıştır.⁵² Orada

Mâtürîdî, hikmet kavramının içerisini genel olarak şöyle doldurur: Allah, varlıkların zararları ve faydaları açısından farklı olmalarını, onların her şeyi bir hikmete göre yapan ve her şeyi bilen planlayıcısı (müdebbiri) olduğuna, tek bir nesne gibi uyum içerisinde bulunmalarını da birliğine delil yaptı.⁵³

Bunların, inanç boyutuyla ilgili olan bu tür hikmetlerinin dışında, birtakım ahlâkî ve dünyevî hikmetleri de vardır: Allah bunları, despotları ve kralları küçük düşürmek ve zayıfları yükseltmek için yarattı. Böylece onlar, adamlarının ve ordularının çokluğuyla gurura kapılmazlar ve sultanlardan dilediğini dilediğine musallat kılmadaki kudretini görmeleri sebebiyle Allah’ın koyduğu sınırları aşmazlar. Yine, varlığın faydalı ve zararlı nesnelere oluştuğunun düşünülmesiyle, Allah’ın ihtiyaçlardan uzak oluşu ve yüceliği anlaşılır; çünkü ancak bu niteliklere sahip olan bir varlığın fiilleri faydalı olacak ve zararlı olmayacak tarzda gerçekleşir. Ayrıca, zararlı nesnelere, insanların özünü kavrayamadıkları faydalar da vardır. Mesela, ateşin yakıcılığının yanında, gıdaları ıslah etme gibi bir faydası da vardır. Keza, suyla her canlının yaşaması da yok olması da mümkündür. Acı veya zehirli olan nesnelere de böyledir. Onlarda da çetin hastalıklar için bir şifa vardır. Bu nedenle düşünen herkes, şeylerin mutlak manada iyiliği ve kötülüğünden söz etmenin hatalı ve yanlış olduğunu, bilakis her nesnenin zararının da faydasının da bulunduğunu bilir.⁵⁴

Yukarıda, ana hatlarını çizmiş olduğumuz çerçeveden hareket eden Mâtürîdî, Mutezilenin aslah görüşünü şiddetle eleştirir. Çünkü bu durum, ona göre yaşanan olgulara aykırıdır.⁵⁵ Dolayısıyla aslah kavramını, ilahî hikmet kavramıyla örtüştürmek mümkün değildir. Nitekim Günde-

⁴⁷ Ahmed Mahmud Subhi, *el-İmâmu'l-Müctehid Yahya b. Hamza ve Ârahu'l-Kelâmiyye*, Menşürâtu'l-Asri'l-Hadîs, 1990, s. 96.

⁴⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî* (Aslah), XIV/35.

⁴⁹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-Akdâm*, Mektebetü's-Sekâfe ed-Dîniyye, ts., s. 400.

⁵⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I/42.

⁵¹ Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd tercemesi*, s. 51, 124.

⁵² Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd tercemesi*, s. 137.

⁵³ Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd tercemesi*, s. 138.

⁵⁴ Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd tercemesi*, s.138-139.

⁵⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât'ül-Kur'ân*, Tahkik: Ahmet Vanhoğlu, tashih: B. Topaloğlu, İstanbul 2005, XII/90. Ayrıca bkz., a.g.e., V/43-45; VI/25-26, 30-31, 112-113; IX/104-105; XIII/135-136.

lik hayata baktığımızda, nice fakir ve zengin kimselerin, Allah'a kulluk bağlamında tabi tutuldukları imtihanı kazanacak davranışlarda bulunmadıklarına tanık oluruz. Mâtürîdî'ye göre bu durum, Allah'ın daima kulları için aslah/daha iyi olanı tercih etmediğinin açık bir göstergesidir. O halde ona göre bu tür durumlar, aslah kavramıyla değil, yalnızca hikmet kavramıyla açıklanabilir. İnsanların farklı şartlarda imtihan edilmesini gerektiren, onların maslahatları değil, olayların iç yüzünü bilen ilahi hikmettir. Herkesin aynı şartlarda denenmesi hem tüm ahlaki olgunlukların gerçekleşmesinin hem de dünyadaki kurulu düzenin devam etmesinin önünde büyük bir engeldir. Düşünsenize, herkesin zengin olduğu bir dünyada sabır, yardımlaşma, dayanışma ve tevekkül gibi ahlaki ve dini erdemler nasıl gerçekleşecek ve hayatın idamesi için gerekli olan temel ihtiyaçların karşılanmasını sağlamada istihdam edilecek insanları bulmak nasıl mümkün olacaktır?⁵⁶

İlahi hikmet kavramı, aslah kavramına nispetle daha açık ve anlaşılabilir olsa da sonuçta o da bazı yönlerden kapalı bir kavramdır. Çünkü akıl, ilahi fiillerin tüm hikmetlerini ihata edebilecek bir imkana sahip değildir. Bu yüzden tabii kötülük problemi, aslah ve hikmet gibi kavramlara yaslanarak değil, ancak evrende işleyen yasaların, Allah'ın insanoğlunu denemesinin ve ahiret inancının birlikte değerlendirilmesiyle çözülebilir bir nitelik arz etmektedir. Evrende işleyen yasalar, bizi bağlar. İmtihan gereği herkese farklı imkanlar verilmiştir. Bu imkanları iyi değerlendirip değerlendirememek insanın sorumluluğuna bırakılmıştır. Ahirette, bu dünyada, imtihan ediliyor olmamızın kaçınılmaz bir sonucu olarak ortaya çıkan bütün eşitsizlikler ve dengesizlikler telafi edilecek, tüm haksızlıkların bedelleri sorumlularına ödetilecektir.

2. AHLÂKÎ KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Cebriyye'nin kurucusu kabul edilen Cehm b. Safvan da (ö. 128/745) dahil olmak üzere bütün kelamcılar, insanın fiillerinden sorumlu olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Cehm, hiçbir yerde insanın fiillerinden sorumlu olmadığını söylememiştir. Onun, rüzgârın önünde sürüklenen bir yaprak misali olduğu şeklindeki sözü, insanın sorumluluğu bağlamında değil, tam aksine, Mücessime ve Müşebbihe'ye karşı, sıfatlar cihetinden insanla Allah arasında hiçbir benzeşmenin bulunmadığı tezini savunmak amacıyla dile getirilmiştir.⁵⁷

Bununla birlikte kelamcılar, ahlaki kötülük problemi bağlamında üç temel sorunla karşılaşmışlardır. Bunlardan birincisi, fiillerin yaratılması sorunu, ikincisi, Allah'ın doğru yola ulaştırması ve saptırmasının ne anlama geldiği sorunu, üçüncü ise, iyi ve kötünün tespitinde temel ölçütün ne olduğu sorundur. Dolayısıyla biz bu başlık altında ahlaki kötülük bağlamındaki bu üç temel soruna kısaca değinmekle yetineceğiz.

a. Fiillerin Yaratılması Sorunu

Kelamcılar bu konuyu insani bir sorun olarak gören filozofların aksine, tabii kötülüklerle benzer bir şekilde metafiziksel bir sorun olarak ele almışlardır. Çünkü onlar açısından, tabii kötülük probleminde olduğu gibi ahlaki kötülük probleminde de belirleyici olan temel unsur, tenzih anlayışıdır.

Ehl-i sünnete göre her şeyin tek yaratıcısı Allah olduğu için, insan fiillerini de o yaratmaktadır. Onlara göre yaratıcının tek olması, tevhit ilkesinin zorunlu bir sonucudur. Bu yüzden Allah'ın dışındaki hiç kimseye yaratıcı niteliği verilemez.⁵⁸ Buna karşılık beş temel prensipleri içerisinde, tevhit ilkesini birinci sırada ele alan Mutezile, hiç tereddüt etmeden insanın kendi fiilleri-

⁵⁶ Metin Özdemir, "Mâtürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı", Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası, Ed. Şaban Ali Düzgün, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2011, s. 407-408.

⁵⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/86.

⁵⁸ Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III/244.

nin yaratıcısı olduğunu iddia etmiştir.⁵⁹ Onlara göre, insan fiillerinin Allah tarafından yaratılması durumunda, insanın sorumluluğu ortadan kalkar, dahası Allah kötülüğün yaratıcısı olarak nitelendirilmiş olur. Halbuki yukarıda da ifade edildiği üzere onların adalet prensibi, Allah'ın kötülüklerin yaratıcısı olarak nitelendirilemeyeceğini zorunlu kılar. Mutezilenin, fiilin Allah tarafından yaratılması durumunda, insanın sorumluluğunun ortadan kalkacağı iddiaları ise, onların, fiilin gerçek failini onun yaratıcısı olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır.⁶⁰ Hâlbuki Ehl-i sünnete göre, fiilin gerçek failini belirleyen ölçüt, özgür iradenin ona yönelmesidir.⁶¹

Ancak bu özgür irade meselesi, Eş'arîler ile Mâtürîdîler arasında ihtilafı bir konudur. Eş'arîlere göre, insanın fiilinden sorumlu olmasının gerçek nedeni, fiilin onun tarafından kesbedilmesidir. Eş'arîlere göre *kesb*, fiilin insanın hadis kudreti ile gerçekleştirilmesidir. Ancak bu kudret, fiilden önce değil, fiil ile eş zamanlı olarak ortaya çıkar. Yani onlara göre her fiile ilişkin ayrı bir kudret yaratılır ve insan, fiilini bu yaratılmış kudret ile gerçekleştirir. Dolayısıyla Eş'arîlere göre, aslında kesbi de yaratan Allah'tır.⁶² Bu durumda, onlar açısından, "fiilin gerçekleştirilmesi sürecinde insana ait olan nedir" sorusunun cevabı yoktur. Bu yüzden Eş'arîler, hasımları tarafından Cebr-i Mütevassıt/Orta Ölçekli Cebiryye olarak nitelendirilmişlerdir.⁶³

Bu konuda Mâtürîdîler ise Eş'arîlere nispetle daha tutarlı bir yol izlemişlerdir. Onlara göre insanda küllî bir irade bulunmaktadır. Bu irade Allah tarafından yaratılmıştır. İnsan bu iradesini, özgür bir şekilde tikel bir nesneye yönettiğinde, o cüzî irade adını almaktadır. İşte bu cüzî irade tü-

müyle insana aittir. Onlar, her şeyin yaratıcısının Allah olduğu ilkesi bağlamında, bu cüzî iradenin yaratıcısının kim olduğu sorununu ise, onun bir emr-i itibari olduğu teziyle aşmaya çalışmışlardır. Yani onlara göre cüzî iradenin hakiki bir varlığı yoktur. Dolayısıyla o, hakiki değil itibari bir durumdur. Diğer bir ifadeyle o, yaratılmış bir nesne değil, aksine insana nispet edilen bir tür psikolojik ya da manevi bir haldir. Nitekim Mâtürîdî, insanın sorumluluğunun rasyonel temellerini oluşturmaya çalışırken, onun özgürlük bilincine sahip olduğuna vurgu yapar.⁶⁴

Ehl-i sünnet açısından, fiillerin Allah tarafından yaratılması, Mutezilenin aksine, onun kötülüğün faili olarak nitelendirilmesini gerektirmez. Çünkü onlara göre, Allah, fiilin niteliğini değil, kendisini yaratır. Fiil iyi ya da kötü vasfını, Allah'ın yaratmasından dolayı değil, kulun kesbinden ya da cüzî iradenin ona yönelmesi nedeniyle alır. Her hâlükârda fiilin gerçek faili, insandır. Zira Allah, onun fiilini kendi kesbine ya da cüzî iradesine göre yaratır. Kısacası, fiilin Allah tarafından yaratılması sürecini başlatan, insanın kesbi ya da cüzî iradesidir.

Bu bağlamda Ehl-i sünnet ile Mutezile arasındaki çekişme, her iki tarafından birbirlerini doğru anlayamamasından kaynaklanmaktadır. Mutezile iki tür yaratmadan söz eder: Birincisi yoktan yaratmadır. Bu tamamen Allah'a aittir. İkincisi ise insanın kendisinde bulunan hâdis bir kudret ile fiilini gerçekleştirmesinden ibarettir. Bu kudret, onlara göre, Ehl-i sünnetin aksine fiilden önce bulunur. Onlar, Allah'ın, Kur'an'da geçen, "Yaratanların en güzeli olan Allah'ın şânı ne yücedir!"⁶⁵ sözünü bu görüşlerinin bir kanıtı olarak takdim ederler. Ehl-i sünnet, bu ayetteki yaratma sözcüğüne, *takdir*⁶⁶ anlamını verir. Mutezile ise onu, *insanın, kendisinde bulunan hâdis bir*

⁵⁹ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî* (el-Mahluk), VIII/3.

⁶⁰ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî* (et-Ta'dil ve't-Tecvir), VI/115 vd.

⁶¹ İbn Hümmam, *Müsâyer*, Mısır 1317H, I/110-111.

⁶² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, tahkik: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire 1969, I/339.

⁶³ Kadı Abdülcebbar, *Muğnî* (el-Mahluk), VIII/164-165.

⁶⁴ İbn Hümmam, *Müsâyer*, Bulak, Mısır 1317H., I/110-111.

⁶⁵ Mü'minün, 23/14.

⁶⁶ Bakıllânî, *el-İnsâf*, tahkik: İmâdüddin Ahmed Haydar, Beyrut 1987, s. 208.

*kudret ile fiilini gerçekleştirmesi*⁶⁷ anlamında kullanır.

Sonuç itibariyle hem Mutezile hem de Ehl-i sünnet bu meseleyi metafizik kaygılardan hareketle çözmeye çalışır. Mutezilenin endişesi ilahi adaletin zedelenmesi, Ehl-i sünnetin endişesi ise tevhit ilkesinin ihlal edilmesidir. Halbuki Mutezilenin yaratma kavramına yüklediği anlamlar dikkate alındığında, onun tevhit ilkesine zarar verdiğini iddia etmek mümkün değildir. Buna karşılık filozoflar ise bu sorunu, yukarıda ifade edildiği üzere daha tutarlı ve doğru bir biçimde salt ahlaki bir mesele olarak ele almış, dolayısıyla insanın olgunlaşmasını sağlayacak olan ahlaki ilkeler üzerinde durarak daha faydalı ve etkileyici sonuçlara ulaşmış gözükmektedirler.

b. Allah'ın Doğru Yola Ulaştırması ve Saptırmasının Anlamı

Kur'an'da, "Allah'ın dilediğini saptırıp dilediğini doğru yola ulaştırdığı" ile ilgili bir dizi ayet mevcuttur. Bu ayetlerin bir kısmı, "Allah dileyenini doğru yola ulaştırır, dileyeni de saptırır" şeklinde tercüme edilmeye izin verse de "İşte bu Kur'an Allah'ın hidayet rehberidir. Onunla dilediğini doğru yola iletir. Allah, kimi saptırırsa artık onun için hiçbir yol gösterici yoktur"⁶⁸ ayetinde olduğu gibi, kimi durumlarda bu mümkün değildir.

Kelamcılar bu tür ayetleri de kendi tenzih anlayışları doğrultusunda anlamlandırma yoluna gitmişlerdir. Ehl-i sünnete göre bu tür ifadeler, Allah'ın, kulun kesbine ve cüzi iradesine bağlı olarak hidayeti ya da dalaleti onun kalbinde yaratması anlamına gelmektedir.⁶⁹ Mutezile ise her zaman olduğu gibi adalet prensibini dikkate alarak bu tür ayetlere, Allah'ın, kulunu işlediği

amellere bağlı olarak ya doğru yolu bulan veya sapık olarak isimlendirmesi yahut da onu bir ceza olarak sapıklık içerisinde bırakması veya akıl ve vahiy aracılığıyla ona rehberlikte bulunması gibi anlamlara gelir.

Sonuç itibariyle kelamcılar bu sorunu da metafiziksel bir çerçevede ele almışlardır. Filozoflar açısından⁷⁰ ise bu mesele, metafiziksel bir sorun değil, salt ahlaki bir mesele olup doğrudan insan iradesine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır.

c. İyi ve Kötünün Tespitinde Temel Ölçütün Ne Olduğu Sorunu

Filozoflar, bu konuyu salt aklı bir mesele olarak ele alırken⁷¹, kelamcılar yine tenzih anlayışlarına bağlı olarak onun üzerinde derin ihtilaflara düşmüşlerdir.

Mutezile, bu meselede de adalet prensibine uygun çıkarımlarda bulunur. Onlara göre akıl, din gelmeden önce, iyi ve kötüyü tespit etme imkânına sahiptir. Din bu konuda onu teyit eder ve ibadetler gibi onun alanı dışında kalan konularda ona yardımcı olur. Çünkü onlara göre iyilik ve kötülük, şeylere dışarıdan eklenen nitelikler değil, bizzat onların içinde var olan zati özelliklerdir. Örneğin haksız yere adam öldürmenin kötülüğü, onda bulunan haksızlık ve zulüm niteliğinden kaynaklanmaktadır. Bu nitelik, söz konusu fiilin bizzat kendisinde mevcuttur. Dolayısıyla dışarıdan ona eklenmiş değildir. Bu itibarla akıl bu nitelikleri tespit ettiğinde, rahatlıkla tek başına onlara sahip olan fiillerin kötülüğüne hükmedebilir. Bu yüzden onlara göre aklın, iyiyi emredip kötüyü yasaklama yetkinliği ve salahiyeti vardır. Bu çerçeveden hareketle Mutezile, övülen fiilleri iyi yerilen fiilleri ise kötü olarak kabul etmiştir.⁷²

Buna karşılık Eş'ariler, insana sorumluluk yükleyen fiillerde iyi ve kötünün tespiti bütü-

⁶⁷ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğni*, VIII/163.

⁶⁸ Zümer Suresi, 39/23.

⁶⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, VI/116; Ebu'l-Mu'in en-Neseî, *Kitabü't-temhîd*, tahkik: Cibullah Hasan Ahmed, Mısır 1986, s. 337; Bâkîllânî, *Kitâbü't-temhîd*, tahkik: İmadüddin Ahmed Haydar, Beyrut 1987, s. 377-378.

⁷⁰ *Farabî'nin Üç Eseri* (Aristo'nun Felsefesi), s. 100-101.

⁷¹ *Farabî'nin Üç Eseri* (Mutluluğu Kazanma/Tahsilü's-sa'âde), s. 21 vd.

⁷² Kadı Abdülcebbar, *el-Muğni*, s. 252-253.

nüyle doğrudan ilahi iradeye aittir. Bu bakımdan Allah, aklın iyi gördüğü bir şeyi kötü, kötü gördüğü bir şeyi ise iyi olarak nitelendirebilir. Onlar açısından Allah'ın iyi ve kötüyü akla göre belirlenmesi, Onun iradesinin aklın ölçüleriyle kayıtlanması anlamına gelir. Halbuki onlar açısından ilahi irade mutlaklıdır, dolayısıyla onun hiçbir şekilde sınırlandırılması mümkün değildir. O halde hem iyi ve kötüyü tespit etme hem de onları emredip yasaklama yetkisi tamamen Allah'a aittir.⁷³

Mâtürîdîler ise iyi ve kötünün tespiti konusunda Mutezileye katılmakla birlikte, vacip ve haram kılma konusunda Eş'arîler ile aynı görüşü paylaşmışlardır.⁷⁴ Bununla birlikte her üç ekol de estetik anlamda iyi ve kötünün tespiti konusunda hemfikirdirler.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Genel olarak bakıldığında, kötülük olgusu, teist filozoflar ve teologlar/kelamcılar tarafından Tanrı-âlem ilişkisi açısından ele alınan bir konudur. Buna karşılık inkârcı gruplar, bu konuyu, bir inanç problemi olarak ele almayı tercih etmişlerdir. Çünkü onlara göre, en yüksek sıfatlara sahip olan bir Tanrı inancıyla kötülüğün varlığı çelişiktir.

İnkârcıların açmazı, kötülük olgusunu yalnızca Tanrı'ya atfedilen yüksek sıfatlar bağlamında ele almalarından kaynaklanmaktadır. Halbuki bu konu özellikle teologlar açısından, Tanrı'nın sıfatlarıyla alakalı olduğu kadar, Onun yaratıştaki gayesi ve amacıyla da alakalıdır. Teologlara göre Allah, insanı denemek için yaratmış, dolayısıyla bu alemleri onun deneme sürecine uygun bir tarzda dizayn etmiştir. Bu nedenle O, alemin düzen ve tertibinde, iyiliğin yanında kötülüğün de bulunmasına izin vermiştir. Elbette Allah isteseydi, hiçbir kötülüğün bulunmadığı bir dünya yaratabilirdi. Ancak bu, kendini gerçekleştirme, kabili-

yet ve hünerlerini sergileme imkanına sahip olan özgür varlıkların yaşadığı bir dünya değil, melekler gibi iradesiz ve yaratıcılık vasfından yoksun varlıkların yaşadığı bir yer olurdu. Meleklerin dünyasında kötülük yoktur. Ancak orada yaratıcılık ve üretkenlik gibi insana özgü vasıflar ve imkânlar da yoktur. Eğer Allah sadece meleklerin dünyasını yaratmakla yetinseydi, yaratıştaki kemal ve zenginlik gerçekleşmiş olmazdı. Diğer taraftan yoktan var etme imkânı sadece Tanrı'nın kudretinde bulunduğu için, bu konuda karar verme yetkisi de sadece Ona aittir. Bu durumda bize düşen, Onun kararına ve tercihinin saygı duyularak, yaratıcılık ve üretkenlik gibi özgün niteliklerimizi ve bu bağlamda sahip olduğumuz tüm imkanlarımızı, yeryüzünü ıslah ve imar etme sorumluluğumuzu yerine getirebilmek için kullanmalıyız.

Teist filozof ve teologların teodise/ilahi adalet savunusu çabaları genel olarak bu çerçeveye oturmakla birlikte, detaylara inildiğinde, aralarında büyük farklılıklar göze çarpmaktadır. Varoluşu temellendirme konusunda sudur teorisini benimseyen müslüman filozoflara göre, tabii kötülükler, Allah'ın birincil maksadı değildir. Onlar, sudurdan kaynaklanan ontolojik hiyerarşinin doğal sonucu olarak, ay altı âleme inildiğinde, eşyanın doğasında oluşan eksiklik ve kusurlardan kaynaklanmaktadır. Ontolojik hiyerarşinin en yüksek mertebelerinde, Allah'ın kendi zatını bilmesinin zorunlu bir neticesi olarak Ondaki ilk sudur eden İlk Akıl'da olduğu gibi kemal ve yetkinlik en mükemmel düzeydedir. Ancak aşağıya doğru inildikçe bu kemal ve yetkinlikte bir azalma görülür ve nihayet Ay altı alemde belirgin bir şekilde karşımıza çıkar. Dolayısıyla tabii kötülükler, ilk kaynaktan uzaklaşmaya bağlı olarak ortaya çıkan arızı ve görece bir durumdur. Nitekim kötülükler, iyiliklere nispetle çok azdırlar. Onların hiç bulunmamasını arzulamak, çok sayıdaki iyiliklerin de olmamasını arzulamak anlamına gelir. Çünkü Ay altı alemde hiçbir kötülük bulun-

⁷³ Şehristânî, *Nihâyetü'l-Akdâm*, s. 371-372.

⁷⁴ İbn Hümam, *Müsâyer*, I/154, 158.

madan iyiliklere ulaşmak, yukarıda sözünü ettiğimiz ontolojik hiyerarşiden dolayı mümkün değildir. Kısacası, belirgin bir şekilde sadece Ay altı alemde görülen kötülükler, çok sayıdaki iyiliğin kaçınılmaz refakatçileridir. Sonuç itibarıyla çok sayıdaki iyiliğe rağmen az sayıdaki kötülüğün hiç bulunmamasına ilişkin arzu, iyiliklerin de bütünüyle yokluğunu gerektirecek olmasından dolayı makul değildir.

Buna karşılık kelimciler ve teologlar, yoktan yaratma ilkesini benimsemişlerdir. Onlara göre, Allah, hür iradeli bir yaratıcıdır. Âlem onun doğrudan zatının değil, mutlak iradesinin ve sonsuz kudretinin bir sonucudur. Bu bakımdan tabii kötülüklerin âlemdeki yerini, Onun yaratıştaki gayesi bağlamında aramak gerekir. Bu da yukarıda işaret edildiği üzere özgür bir varlık olan insanın denenmesidir. Âlem bu denenme sürecine uygun olarak yaratılmıştır. Bununla birlikte kelimciler, Allah-âlem ilişkisi bağlamında tek bir görüş üzerinde birleşmemişlerdir. Kimisi, Mutezile ve bazı Ehl-i sünnet alimlerinin durumunda olduğu gibi âlemin nedensellik yasalarına bağlı olarak işlediğini kabul ederken, kimisi, Eş'arîlerin durumunda olduğu gibi, âlemin sürekliğini, Allah'ın her an gerçekleştirdiği doğrudan yaratma eylemine bağlamışlardır. Bu yaratmanın teorik zemini, onların cevher ve araz düalizmine dayalı âlem tasavvurlarından hareketle oluşturulmuştur.

Ahlaki kötülükler konusuna gelince, filozoflar onu, salt bir ahlaki mesele olarak ele almışlardır. Bu bağlamda onlar, insanın olgunlaşma süre-

cinde sahip olduğu imkanlar üzerine odaklanmışlar ve böylece konuyu metafiziksel bir sorun olmaktan çıkarmayı başarmışlardır. Buna karşılık kelimciler, tenzih anlayışlarının doğal bir sonucu olarak bu meseleyi de tabii kötülükler konusunda olduğu gibi metafiziksel bir sorun olarak görmeye devam etmişlerdir. Ancak Mutezile, diğer kelimcilerin aksine iyi ve kötünün tespiti ve buna bağlı olarak vacip ve haram kılmada yetkin ve salahiyetli oluşu konusunda filozoflara yakın bir çizgiyi takip etmiş, dolayısıyla insan aklının kapasitesinin sınırları çerçevesinde doğal ve fitrî bir ahlâk anlayışı geliştirmeyi başarmışlardır. Mâtürîdîler, iyi ve kötünün tespiti konusunda onlara katılmakla birlikte, vacip ve haram kılma yetkinliği ve salahiyeti noktasında onlardan ayrılmışlardır.

Kısaca ifade etmek gerekirse, filozoflar, özellikle tabii kötülükleri, sudur nazariyesine bağlı olarak izah etmeye çalıştıklarından, kendi içinde tutarlı ve sistematik olmakla birlikte, tamamen varsayımlara dayalı bir kurgudan hareket ederek rasyonellikten uzaklaşmışlar, ancak ahlaki kötülükler konusunda son derece rasyonel bir yol izlemişlerdir. Buna karşılık kelimciler ve teologlar ise genel olarak bakıldığında hem tabii hem de ahlaki kötülük meselesini metafiziksel bir sorun haline dönüştürmekten kurtulamamışlardır. Hakikat şu ki bu sorun, evrende işleyen yasalar, imtihan süreci ve ahiret inancı ile birlikte değerlendirildiğinde daha makul bir şekilde çözümlenme imkanına sahip gözükmektedir.