

TANRI VE KÖTÜLÜK: KELÂMÎ DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ ÜZERİNE BAZI DEĞERLENDİRMELER

Fethi Kerim KAZANÇ (*)

Özet

Bu çalışma, kelâm ekollerinin kötülük terimine temel yaklaşımlarını incelemeyi ve analiz etmeyi amaçlamaktadır. Klâsik kelâmcılar evrende kötülükleri tabîî ve ahlâkî diye iki kategoriye ayırmaktadırlar. İslâm kelâmında kötülük problemine müstakil bir başlık ayrılmamıştır. Fakat kötülük kavramı ile ilgili çözümlere kelâmî konular arasında dağınık bir biçimde tesadüf edilmektedir. Bütün kelâmcılar, müşterek olarak, bir yandan Allah'ın dış âlemden kötülük fenomenlerine müsaade ettiği kanısındadırlar, öte yandan anılan probleme ilişkin iyimser bir yaklaşım sergilerler.

Mu'tezile'ye göre, Allah'ın, kulları için en uygun olanı yaratması zorunludur. Bu bağlamda Mu'tezile'nin ilgili sorunu daha çok ilâhî adâlet ışığında tartıştığı oldukça dikkat çekicidir. Hatta Mu'tezile kelâmcıları, evrendeki doğal kötülükleri mecâzen kötülük olarak değerlendirmektedirler. Bu öğretiyeye karşılık, Eş'arîler kötülük meselesini mutlak kudret ve hakimiyet doktrini ekseninde ele alıp çözümlemektedirler.

Cebriye ve Eş'arîlerin aksine, Kaderiye, Mu'tezile ve bir ölçüde Mâtürîdîlerin bireysel ve toplumsal yaşamdaki ahlâkî kötülüklere başa çıkma konusunda çok daha gerçekçi ve duyarlı hareket ettikleri görülmektedir.

Sonuç olarak, İslâm kelâmcılarının hem ahlâkî hem de doğal kötülük meselesi ile ilgili görüş ve çözümlerinin, günümüzdeki bilimsel veriler ve gerçekler ışığında yeniden gözden geçirilmesi ve iyileştirilmesi gerektiğini söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Kötülük türleri, hikmet, ilâhî adalet, mutlak kudret, iyimserlik, haklılaştırma, haksızlık ve acı.

God and Evil:

Some Evaluations on the Problem of Evil in Theological Tradition of Thinking

Abstract

This paper is to aim at examining and analysing the main approaches of theological schools to the term evil. The classical theologians separate evils into two categories in universe: natural and ethical. The independent title wasn't devoted to problem of evil in Muslim Theology. But solutions about the concept evil is scatteredly met among theological issues. All Muslim theologians unanimously think that God permitted phenomena of evil in real world one hand, and they set forth an optimistical approach to that problem on the other.

According to Mu'tazilah, it is duty incumbent on God to act optimum (al-aslah) for servants. In this context, it is very interesting that Mu'tazilites had argued this problem in the light of divine justice. Even, Mu'tazilite theologians regard natural evils as metaphorically evils in universe. In contrast with this teaching, Ash'arites deal with and solve question of evil on pivot of doctrine of absolute omnipotence and sovereignty.

Contrary to Jabriyyah and Ash'arites, it is appears that Kaderiyyah, Mu'tazilah, and in part Mâtürîdîtes behaved about coping with ethical evils in life of individual and community very realistically and sensitively.

Consequently, it is possible to say that opinions and solutions about both ethical and natural evils must be revised and improved in the light of contemporaneous data and realities.

Key Words: Kinds of evil, wisdom, divine justice, omnipotence, optimism, justification, wrongdoing, and pain.

*) Yrd. Doç. Dr., O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi
(e-posta: fkazanc@hotmail.com)

Giriş

Düşünce tarihinde, “Kötülük nedir?” sorusuna ortak bir cevap verildiği öne sürülemez. Kimileri kötülüğü yararsız, hoş gitmeyen, yapılmaması gereken davranış olarak tanımlarken; kimileri de acı, bilgisizlik, adaletsizlik, istenmeyen şey olarak tanımlamıştır. Sözgelimi, Sokrates-Eflatun’a göre, kötülük bilgisizlik olduğu halde, Kirena’lı Aristoppos (M.Ö. 435-355)’a göre yegane acıdır.

Kötülük kavramının düşünce tarihindeki farklı tanımlarına bakılırsa, bunun nede-nini, belli bir ahlâk öğretisinin etkisinde aramak gerekir. Bu bakımdan yapılan hiçbir tanım amaçsız değildir. Sözgelimi, “İnsan davranışlarının son amacı nedir?” sorusuna ve-rilen “mutluluktur” cevabı, karşımıza bir *eudaimonizm* çıkarır. Bu öğretiye göre, iyilik mutluluk; kötülük ise mutsuzluk ya da insanı mutsuz kılan şey olarak belirlenmiş olur. Epikuros’un hedonizm anlayışına göre, haz bütün eylemlerimizin ereği olmalıdır. Biricik iyi, mutlak değer, hazdır; biricik mutlak kötü de acıdır. Benzer şekilde utilitarizmin etki-sinde kalarak iyiliğe yarar ya da davranışın pratik başarısı dediğimizde, kötülüğe yararsız olan her şey dememiz kaçınılmaz olur¹. Sonuçta sözünü ettiğimiz üç ahlâk öğretisi dikka-te alındığında, “kötülük mutsuzluktur”, “her kötülük acıdır” ve “her kötülük yararsızdır” yargılarına varmamız gerekir ki, bu yargıların mutlak geçerli oldukları öne sürülemez. Çünkü bazı kötülükler mutsuzluk olmadığı gibi, bazı yararsızlıklar ve acılar da kötülük olarak algılanamaz. Bu arada hemen şunu belirtmeliyiz ki, İslâm kelamında geliştirilen ahlâk öğretilerini her şeyden önce mutluluk ahlâkı çerçevesinde değerlendirmek müm-kündür. Böyle bir ahlâk anlayışında mutluluk ya da en yüksek iyi, öteki dünyaya uza-nacak denli erek olarak konur. Sonuçta metafizik, doğal ve ahlâkî kötülükler arasında geleneksel bir ayırım yapıldığı görülmektedir².

Dinler, insanın çektiği acıyı ve ıstırâbı esâsen evreni açıklama anlayışlarına entegre etmişlerdir. İnsanlık tarihinin en uzak dönemlerinden beri acıyla bütünleşme ve ona ege-men olma, acıya bir tutarlılık ve bir anlam kazandırma çabası olmuştur. Hz. Eyyûb’un sorduğu soruları acı çeken her insan sormuştur ve gelen yanıtlar dinlere ya da kozmolo-jilere ve acılara verdikleri anlamlara göre değişir³. Bir Hristiyan ya da Yahudi, bir Müs-lümana göre, iyi ya da doğru insanın acı çekmesi paradoksuyla daha çok karşı karşıyadır, çünkü onlara göre Tanrı sevgidir, Müslümana göre ise kadir-i mutlaktır. Mümin kendisini Tanrı’ya teslim eder, sabreder ve acı karşısında direnç gösterir. Müslümanlar ve Hristi-yanlar için bu dünya geçicidir, bir geçiş yeridir ve kendi içinde bir amaç değildir. Önemli olan sadece sürdürdüğünüz yaşamın götüreceği gelecekteki cennet yaşamıdır. Kurtuluş dü-şüncesi içinde mutlu ya da mutsuz her olay aynı zamanda bir ahlâk testidir⁴.

1) Bedîa Akarsu, *Ahlâk Öğretileri*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982, s. 21-22, 81-82, 136-141.

2) Bk. Jeffrey Burton Russell, *Şeytan: Antikiteden Hristiyanlığa Kötülük*, çev. Nuri Plümer, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 1999, s. 11, 20; Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, Vadi Yay., Ankara 1997, s. 26-30.

3) David Le Breton, *Acının Antropolojisi*, çev. İsmail Yerguz, Sel Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 73-74.

4) Breton, *Acının Antropolojisi*, s. 88-90.

Tanrı'nın kötülüğe ve bunun neden olduğu acılara izin vermesi, çoğu imanlı insanı şaşırtsa ve ateistlerin eline koz verse de, bazı inançlı teologlar, bu kötülükleri rasyonel-leştirilebilmeye çalışmakta ve kötülüğün iradî savunusunu desteklemektedirler. Çünkü özgür irade olmadığında, iyiyi seçmek imkânı ve fırsatından söz etmek mümkün değildir. "Adalet" ve "kudret", teodisenin çetrefilli klasik ikilemini oluşturur. Bu ikilem çözüme kavuşturulurken, kötülüğün, Tanrı'nın adâleti ve kudretine gölge düşürmeden makul bir biçimde ele alınması gerekir. Çözüm şekli, mutlak kudrete çok fazla oranda ağırlık verdiği takdirde, adâlet sıfatının zarar görecektir olmasına karşın, adâlet üzerine aşırı vurgu yaptığı takdirde, mutlak kudrete bir sınır getirilmiş olacaktır⁵.

Kötülük probleminin tarihinin çok eskilere kadar gittiğini görmekteyiz. Platon, kötülüğü evrendeki düzensiz hareketlere bağlamakta ve ondan Tanrı'yı değil de, kötü ruhları sorumlu tutmaktaydı. Platon, kötülüğün kaynağını maddede görmüyordu⁶. Plotinos, madenin her türlü kötülüğü kaynağı olduğu fikri üzerinde ısrar ediyordu⁷. Onun bu görüşü, daha sonra, genel eğilimleri itibariyle kötümser bir tutum takınan birçok düşünürü etkilemiştir.

Batı felsefesinde teodise tabirini meşhûr eden düşündür Lebniz olmuştur. Çünkü o, Gazzâlî'nin de iddia ettiği gibi, bu âlemin mümkün dünyaların en iyisi olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre, her türlü kötülüğe rağmen, ilâhî adâlet, âlemde tecelli etmiştir ki, teodisenin anlamı da işte budur.

M.Ö. 270 yılında ölen filozof Epikuros'un meşhûr dilemması, XVIII. yüzyılda David Hume tarafından tekrar gündeme getirilir. Bu da bize kötülük probleminin ta ilk çağlardan itibaren insanlığın gündeminden hiç düşmediğini ve daima onları meşgul ettiğini gösterir.

İslâm kelâmında kötülük kavramının, âlemdeki genel düzenlilik, ahenklilik, amaçlılık ve yasallıkla irtibatlandırılarak iyimser ve haklılaştırıcı bir tutumla izah edildiğini görmekteyiz. Dolayısıyla amaç ve tasarım delili kötülük sorununun çözümlenmesinde önemli bir fonksiyona sahiptir. Kur'ân'da, hilkatteki nizam ve âhengi temaşa etmek, dikkatle gözlemek, incelemek insan için bir hidâyet vesilesi olarak görülmüştür⁸. Nitekim birçok âyette insanlar ısrarla göklere, dünyaya ve bunlardaki varlıklara ibret gözüyle bakmaya çağırılır. Çünkü kâinatta kaos ve anarşi değil, nizam ve kanun hakimdir. Bütün İslâm filozofları, bu genel nizamı Allah'ın cömertliğinin (cûd) zorunlu bir sonucu olarak görürler. Gazzâlî, bu bakımdan âlemde bir kusur veya düzensizlik olduğunu öne sürmenin Allah'a cimrilik isnat etmek gibi dince fevkalâde mahzurlu bir sonuç doğuracağını belirtmiştir⁹.

5) Eric Lee Ormsby, *İslâm Düşüncesinde 'İlâhî Adalet Sorunu (Theodise)*, çev. Metin Özdemir, Kitâbiyât, Ankara 2001, s. 15-16.

6) Palton, *Yasalar (I.- XII. Kitaplar)*, Yunanca'dan çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1992, s. 382-85.

7) Zerrin Kurtoğlu, *Plotinos'un Aşk Kuramı*, Gündoğan Yay., Ankara 1992, s. 122-125; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. Vehbi Erarp, Sosyal Yay., İstanbul 1991, s. 115-16.

8) Bk. Rahmân, 55/5-25.

9) Mustafa Çağrırcı, "Âhenk" mad., *DİA*, İstanbul 1988, I, 515, (ss. 515-516).

1. Tanrı

Kötülük problemi ile ilişkisi bakımından İslâm kelâmında öznelci ve nesnelci doğrultuda iki ahlâk kuramına bağlı olarak genellikle iki tür Tanrı tasavvurunun geliştirilmiş olduğunu söylemek mümkündür: Birincisi, bu ilişki mutlak irade ve mutlak kudrete, dolayısıyla Allah'ın mutlak hür bir varlık olduğu öğretilmesine dayandırılırken, ikincisi ise daha çok hikmet, adalet ve aslah öğretisiyle ilişkilendirilerek ortaya konmuştur.

Eş'arîler, Allah'ın sıfatları konusunda tenzîh metodunu kullandıkları halde, fiillerinin anlaşılmasında bu metoda başvurmazlar. Böyle bir şeyin de, mantıksal açıdan ilâhî emirlerin gelişigüzelliği ve Allah'ın insanla ilişkisinde keyfilik anlayışına ileteceği söylenebilir. Eş'arîlerin büyük ekseriyetine göre, Allah'ın fiillerinden hiçbirisi, ne Kendine yönelik, ne de kullara yönelik bir amaç, maksat, maslahat ve sebeplilik taşımaz. Eğer Allah bir sebepten ötürü bir eylemde bulunursa, böyle bir şey O'nun zâtı için bir eksiklik anlamına gelir. Hâlbuki Allah, böyle eksikliklerden uzaktır. O, her yönüyle mutlak ve yetkindir. Amaç, sebep, hikmet, maslahat vb. ise fiilin sonunda ortaya çıkar¹⁰. Genel olarak Eş'arîler adâlet deyince, Allah'ın kendi mülkünde istediği gibi tasarruf etmesini anlarlar¹¹.

Eş'arî, Allah'ın ahlâkî kayıtsızlığını, bir yasaya ve norma tabi olmadığını kanıtlamaya çalışır¹². Adâlet, iyilik ve kötülük kavramlarıyla kudret arasında bir bağ kurar. Bunlar, mutlak kudretten bağımsız ve nesnel kendi başına doğru-istenir değerler değildir¹³.

Gazzâlî'ye göre, Allah, yükümlü tuttuğu kulları kendisine itâat ettikleri zaman, bu itâatlarından ötürü onları sevâplandırması ve mükâfatlandırması zorunlu değildir. Aksine, Allah, dilerse onları sevâplandırır, dilerse cezalandırır. Bütün kâfirleri affetmesi ve bütün mü'minleri de cezalandırması, O'nun için bir şey ifade etmez ve bu normaldir¹⁴.

Eş'arîlere göre, Allah fiillerinde âdildir. Bunun anlamı, Allah mülkünde meşfet sahibidir ve ilmine uygun bir biçimde dilediği gibi tasarruf edip davranır, istediğini yapar, istediğine hükmeder, demektir¹⁵.

Mu'tezile kelâmcıları ile Mâtürîdîler, Allah'ın fiillerinin, özellikle de insana ilişkin fiillerinin hiçbirisi hikmet, maslahat, yarar, sebep ve ileten yoksun ve bağımsız olmadığı

10) el-Kâdî Ebû Bekr Mukammed el-Bâkullânî, *et-Temhîd*, Beyrut 1957, s. 28-30.

11) Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâ'il el-Eş'arî, "Kitâbu'l-Lüma' fi'r-Redd alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'", *The Theology of al-Ash'arî*, nşr. ve İng. trc. R.J. McCarthy, el-Matba'atü'l-Katolikiyye, Beyrut 1952, s. 71, (s. 5-83).

12) el-Eş'arî, *el-İbâne fi Usûli'd-Diyâne*, thk. es-Seyyid Muhammed el-Hadar Hüseyin, Dârü'l-Kâdirî, Beyrut 1412/1991, s. 75, 78-79, 81.

13) el-Eş'arî, "Kitâbu'l-Lüma", s. 71-72; ayrıca bk. İmâmü'l-Harameyn Ebû'l-Ma'âlî el-Cüveynî, *Lüma'ü'l-Edille fi Kavâ'idü'l-Akâ'idü'l-Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd, Kahire 1385/1965, s. 108; Fahrreddîn er-Râzî, *Kelâm'a Giriş: el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002, s. 222-25; Adudüddîn el-İcî, *el-Mevâkıf fi'lmi'l-Kelâm*, Beyrut (tr.), s. 328-31.

14) Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-l'tikâd*, Beyrut, 1403/1983, s. 116.

15) Ebû Hâmid el-Gazzâlî, "Kavâ'idü'l-Akâ'id fi't-Tevhîd", *Mecmû'atü'r-Resâ'il li'l-İmâm el-Gazzâlî*, 1416/1996, s. 162-63, (s. 160-164); Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, nşr. Muhammed Keylânî, Beyrut 1406/1986, I, 101.

noktasında ortak bir kanaate sahiptirler. O'nun fiillerinde amaç, maksat, hikmet, illet, sebep ve maslahatın olması, Allah'ın eksikliğini tamamlamasından değil, O'nun kemâ-linden kaynaklanmaktadır¹⁶. Ne var ki Mu'tezile, Mâtürîdîlik mezhebinden ayrı olarak, beş temel ilkelerinden ahlâki bir vasıf hüviyeti taşıyan adâlet ilkesinin bir gereği olarak, Allah'ın bütün fiillerinin mutlak adâlet içerdiği, kötülük ve zulmün asla Allah'a izafe edilemeyeceği, Allah'ın kulları için en uygun, en elverişli ve en faydalı olanı (aslah) yaratmasının O'nun için zorunlu olduğunu ısrarla savunmaktadırlar¹⁷.

Mu'tezile kelâmcıları, Allah'ın hakîm olduğunu, hakîmin de ancak menfaat için fiil yaptığını öne sürmektedirler. Buna göre, Allah'ın sapıtma fiilini yapması mümkün değildir. O'nun bir kimsenin küfrünü ve isyânını dilemesi câiz olmaz, O'nun için câiz olan kulların ancak aslahına olan şeyi yapmasıdır¹⁸.

Mâtürîdîler de, Allah'ın fiillerinde hikmet ararlar. Ama onlar, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi, her şeyi kulların maslahatına uygun yaratmanın Allah'a vâcib olduğu görüşünü reddederek, onlardan ayrılırlar. Onlara göre, Allah hikmet sahibidir. Hikmet sahibi ise, kendisi ve başkasının yararı için fiil yaratan varlık değildir. Bilakis hakîm, sanatı hikmet dolu olan, yaptığında hikmet olandır¹⁹.

Ehl-i Sünnet'e göre, zulüm, yalan ve va'dinden dönme Allah hakkında muhaldir. Çünkü Allah'ın va'îdinden (cezâ/tehdîd) dönmesi, va'dinden vazgeçmesi demek olmayıp, belki lütuf, kerem, fazldır. Onlara göre, Allah tehdît eder, sonra lütuf, kerem ve fazl olarak affeder²⁰.

Ehl-i Sünnet, Allah'a hiçbir sûrette bir şeyin vâcib olmayacağı, gerekmeyeceği inancını benimser. Kaderiye ve Mu'tezile kelâmcıları, Allah'ın kulları için onların salâhına, faydasına olan şeyi yapması vâcibdir, derler. Çünkü onların bir kısmı kulların aslahına, onların daha çok faydasına olan şeyleri yapması Allah'a vaciptir. Yine onların büyük çoğunluğuna göre, aslah değil de, sâlih olan gereklidir. Ehl-i Sünnet'e göre, Allah'a hiçbir hiç bir şey vâcib değildir. O, dilediğine acı çektirir ve yine dilediğine sevâp vermeksizin sıkıntılarla imtihan eder²¹.

Eş'arîler, adâlet ve hikmeti Allah'ın fiilleri ile ilişkilendirirken, Allah'ın kendi mülkünde istediği gibi tasarrufta bulunması ve hareket etmesi ilkesine sınıksız tutunarak,

16) el-Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 213; Ebû'l-Hüseyn Abdurrahman b. Muhammed el-Hayyât, *el-İntisâr ve'r-Redd 'alâ İbnî'r-Râvendî'l-Mülhid*, thk. M. Hicâzî, Kahire 1988, s. 177-79; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu'r-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, Beyrut 1986, s. 215-21; Ebû'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed en-Neseffî, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Claude Salamé, I, 384-86.

17) el-Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi'r-Tevhîd ve'l-'Adl*, thk. Mustafa es-Sekâ, Kahire 1385/1965, (el-Aslah-İstihkâku'z-Zem-et-Tevbe), XIV, 7, 10, 153.

18) Ebû Yusr Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Şerafeddin Gölçük, Kayıhan Yay., İstanbul 1988, s. 185-86.

19) el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 186.

20) A.g.e., s. 186.

21) A.g.e., s. 179-80.

bunun mahiyetinin beşerî yeteneklerimizle kavranamayacağı hususunun önemle altını çizerekler²². Mu'tezile kelâmcıları, tıpkı Mâtürîdîler gibi, adâlet ve hikmet sıfatlarını Allah'a izâfe ederek, bununla O'nun kesinlikle kötüyü yapmayacağı, onu seçmeyeceğini ve böyle bir şeyi zorunlu olarak yapamayacağını amaçlamaktadırlar²³. Buna karşılık, Mâtürîdîler ile Eş'arî kelâmcılar, böyle bir zorunluluk anlayışını Allah'ın mutlak kudret ve iradesinin sınırlandırılması olarak telakki ederler²⁴.

2. Doğal (Fiziksel) Kötülük

Doğal kötülükler, hastalık, kasırğa, deprem gibi doğal felaketlerin sonucudur. Doğal (fizikî) kötülük ile genel olarak "acı çekme" kastedilir. Hastalık, kıtlık, yoksulluk, ölüm gibi kötü sayılan olayların ve olguların her biri ayrı birer kötülüktür. Fiziksel kötülükler deyince, bazı doğal çevreler, zararlı yaratıklar, doğal âfetler ve bedensel kusurlar şeklinde anlamak mümkündür²⁵.

Gazzâlî'ye göre, bütün dünyayı ve içindekileri Allah yaratmıştır. Her ne yaratmış ise, öyle bir biçimde yaratmıştır ki, ondan daha güzeli ve iyisi mümkün değildir. Eğer bütün akıllıların aklı bir araya gelse ve bütün kainata, yaratıldığı şekilden daha güzel bir şekil düşünseler veya bir şeyi çoğaltmak isteseler, yapamazlar. Bu hususlarda yaratılardan daha iyi ve güzel şekil düşünseler, hata ederler ve sırrından, hikmetinden ve gerçek faydasından gaflet etmiş olurlar²⁶.

Eş'arîlere göre, Allah yarattığı her şeyi tam ve mükemmel yaratmıştır. Eğer bundan daha mükemmel bir şekil mümkün olsaydı ve o şekilde yaratmasaydı, Ona acizlik, noksanlık veya bahillik ve tutkunluk raci olurdu. Bunların ikisi de nispet edilmez. O halde sıkıntı, hastalık, sağlık, selâmet, acizlik ve cahillik gibi, ne yaratmış ise, hiçbirisi zulüm değildir²⁷. Eş'arîler, bütün ilâhî fiillerin hikmet ve adalet ürünü olmakla birlikte, irâde sıfatına göre gerçekleştiğini söylerler. Dolayısıyla bu fiillerde menfaat elde etme veya zararı bertaraf etme anlamında herhangi bir hikmet aramak gereksizdir²⁸.

Eş'arî'ye göre, kul nimet ve sıkıntıdan hali/yoksun değildir. Rahatsızlıklar, hastalıklar, mallar evlatlar vb. türden musibetler gibi kendilerine sabır göstermesi gereken felaketler ile küfür ve diğer masiyetler gibi kendilerine sabır göstermemesi gereken âfetler, belalardan sayılır²⁹.

22) el-Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ fi Şerhi Ma'ânî Esmâ'illâhî'l-Hüsnâ*, thk. Fadlou A. Şehâde, Beyrut 1971, s. 68; Muhammed es-Seyyid el-Cüleynd, *Kadiyyetü'l-Hayr ve's-Şerr*, Kahire 1981, s. 51; Emrullah Yüksel, "İlâhî Fiillerde Hikmet", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, Sayı: 8, A.Ü. Basımevi, Erzurum 1988, s. 45, (s. 43-76).

23) Abdülcebbar, *Şerh*, s. 301.

24) İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli, Umran Yay., Ankara 1981, s. 325; Yüksel, a.g.m., s. 53.

25) Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, Elis Yay., Ankara 2003, s. 18-19.

26) el-Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, çev. Mehmed A. Müftüoğlu, Çile Yayınevi, İstanbul 1981, s. 91; krş. a. mlf., *İhyâ'u Ulûmi'd-Dîn Tercümesi*, çev. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, 1394/1975, IV, 474-75; a. mlf., "Kavâ'idü'l-Akâ'id fi't-Tevhîd", s. 163.

27) el-Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, s. 91.

28) el-Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 148-153; İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, s. 140.

29) Ebû'l-Hasan 'Alî b. İsmâ'il el-Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-Redd 'alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, thk. Richard J. McCarthy, el-Mektebetü'l-Katolikiyye, Beyrut 1953, s. 45 (s. 5-83).

Eş'arîlere göre, Allah'ın, güç yetiremedikleri şeylerle insanları yükümlü tutması câizdir³⁰. Mu'tezile kelâmcıları ise asla böyle bir düşünceyi kabul etmezler. Hâlbuki Eş'arîlere göre, eğer güç yetiremedikleri şeylerle teklif caiz olmasaydı, bu gibi tekliflerin kaldırılmasını istemek boş bir şey olurdu. Eş'arîler göre, geçmiş günahı ve gelecek sevâbı olmadan Allah'ın hiç karşılıksız vermeksizin (ivaz) dilediğine azab etmesi ve elem vermesi câizdir³¹. Oysa Mu'tezile kelâmcıları, karşılıksız cezayı zulüm sayarak, Allah hakkında böyle bir davranışı kabul etmezler. Hâlbuki Eş'arîler göre, O mülkünde tasarruf etmektedir; mülkünde tasarruf etmesinde ise zulüm düşünülemez.

Gazzâlî'ye göre, çiğnenen her karıncayı, ezilen sinek vb. şeyleri diriltip mükâfatlandırmanın Allah'a vâcib olduğunu sanan, akıl ve mantık dışına çıktığı gibi, dinin (şerâtin) de dışına çıkmış olur. Böylece Gazzâlî, kelâmî sistemlerinin bir gereği olarak Allah'a bir ödev yükleyerek O'nun zorunluluk altında olduğunu iddia etmenin akla uygun olmadığı anlayışının altını çizmektedir³².

Ehl-i Sünnet'in çoğunluğuna göre, Allah'ın zâtıyla kaim olan adl sıfatı vardır³³. Gazzâlî, Allah'ın adaletinin ne anlama geldiğini bilmeden onun âdil olduğunu anlamının, fiillerini, yaratıp idare ettiği kainatı tanımadan da adaletini kavramanın mümkün olmadığını söyler ve kâinatın tanınması konusunda çeşitli örnekler verir³⁴.

Allah'ın âdil olduğu noktasında bütün müslümanlar görüş birliği içinde bulunmakla beraber, Mu'tezile kelâmcılarına göre, Allah'ın âdil olması, yalnızca iyi/hasen olan fiilleri seçmek ve işlemek, kötü ve çirkin/kabîh hiçbir fiili işlememesi demektir. Bu yüzden, adâlete riâyet etmek Allah'a vâciptir³⁵.

Eş'arîlere ve Gazzâlî'ye göre, eğer Allah bütün insanları en akıllı ve en bilgili durumda yaratsa ve onlara alabildiğine ilim verse, anlatılamayacak şekilde hikmet akıtsa, sonra da hepsi kadar yeniden onlara akıl, ilim ve hikmet verse, sonra geleceklerini onlara açıklasa, melekûtun sırlarını onlara bildirse, lütfunun ve ukûbetinin inceliklerini onlara açıklasa, hattâ bu sayede hayır ve şerre muttali olsalar, sonra kendilerine verilen ilim ve hikmetle, mülk ve melekût âleminin tedbîrini onlara verse, onların tedbîri Allah'ın tedbîrini sivrisineğin kanadı kadar ne artırabilir, ne de eksiltebilir³⁶. Allah'ın zat ve sıfatından başka her ne varsa, en âdil, en olgun ve en güzel şekilde adâletinin tecellisidir ve O'nun yaratmasıyla sonradan olmuştur. İşlerinde hikmet, hükümlerinde adâlet sahibidir. O'nun

30) İmâmü'l-Harameyn Ebû'l-Ma'âli el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, thk. Es'ad Temîm, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 1405/1985, s. 203-204.

31) el-Cüveynî, a.g.e., s. 244-45.

32) el-Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, neşr. İbrahim Agah Çubukçu ve Hüseyin Atay, A.Ü. Basımevi, Ankara 1962, s. 183-84.

33) el-Bağdâdî, Ebû Mansûr 'Abdülkâhir, *Usûlü'd-Dîn*, İstanbul, 1346/1928, s. 131; İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, neşr. Abdurrahman b. Muhammed, Riyad 1396/1976, VIII, 127.

34) el-Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ fî Şerhi Ma'ânî Esmâ'llahi'l-Hüsnâ*, thk. Fadlou A. Shehadi, Dârü'l-Meşrik Beyrut 1971, s. 105-109.

35) Kâdî Ahmed Abdülcebbâr, *Kitâbü'l-Muğnî fî Ebvâbi'l-Tevhîd ve'l-'Adl*, thk. Mustafâ es-Sekâ, Kahire 1385/1965, XIV, 7 vd.; a. mlf., *el-Muhîr bi'l-Teklîf*, neşr. Ömer es-Seyyid el-Azmî, Kahire 1965, s. 243.

36) el-Gazzâlî, *İhyâ 'Ulûmî'd-Dîn*, IV, 474.

adâleti kulların adâletiyle ölçülemez. Çünkü kulun, başkasının malını kullanmakla zulmetmesi mümkündür. Fakat Allahu Teâlâ hakkında böyle bir şey düşünülemez. Çünkü O'ndan başkası mülk sahibi değildir ki, başkasının mülkünde tasarrufu düşünülebilir³⁷.

Eş'arîlere göre, hayır ve şerr hükmedilmiştir. meşîyyet-i ilâhiyye'nin sebkât ettiği ve ezelde takdîr edilen hayır ve şerr ne ise olacaktır. Onun hükmünü reddedecek, kaza ve kaderini değiştirecek bir kuvvet yoktur³⁸.

Mu'tezile'ye göre, Kadîm Varlığın âdil ve hakîm olmakla nitelendirilmesinden kasıt, O'nun kabîhi işlemeyeceği ya da onu seçmeyeceği, üzerine düşen ödevi çignemeyeceği ve bütün fiillerinin güzel olacağıdır. Mücbire fırkası bu konuda Mu'tezile'ye muhalefet etmiş ve her kabîhi Allah'a izafe etmiştir³⁹. Mu'tezile'ye göre, öldürme ve acı verme, ancak bir illetten ötürü Allah adına güzel olur. Bizim hakkımızda (adımıza) bu illet mevcut değildir. Oysa Allah açısından ibret (itibar) ve lütfu içerir ve Allah onlara bağlı olarak tastamam vereceği karşılıkları onların mukabilinde (sayesinde) telafi eder⁴⁰.

Mu'tezile'ye göre, Allah'ın fiillerinin hepsi sapasağlam yapılmıştır. İtkan, hem ihkamı hem de güzelliği tazammun eder⁴¹. Kur'ân ayetlerinin tümü ya da ekserisi övgü ve yergi, va'd ve va'îd, sevap ve cezayı içeriyor. Eğer bu tasarruflar Allah tarafından kullarda yaratılmış olsaydı, övgü ve yergi, ödül ve ceza [ahlâken] iyi olmazdı⁴². Mu'tezile'ye göre, kesb kavramı ma'kûl değildir. Makûl olmayan şeyin ihtiyaç cihetinin olması mümkün değildir. Çünkü karşı tarafa/hasma göre, kesb sıhhat [istitâ'at] ile birlikte gerekli olur. Sıhhat ile birlikte gerekli olan şeye övgü ve yerginin taalluk etmesi ve buna bağlı olarak o şeyin ödül ve cezayı hak etmesi mümkün değildir⁴³.

Mu'tezile'ye göre, Allah faydalanmak için değil, ancak başka varlığa menfaat sağlamak için eylemde bulunur. Allah son derece hikmetli (gâye) bir varlık olunca, ancak aslah için eylemde bulunur. Allah yaratıklarına nispetle âdildir ve zorunlu olarak (tubâ'an) adli işler ve O'ndan asla zulüm sâdir olmaz⁴⁴.

Bir fiilin, hikmet açısından güzel, görünüş ve görünüm açısından çirkin olduğu gibi, görünüş ve görünüm açısından güzel, hikmet açısından çirkin olması da imkansız değildir. Eğer içimizden biri bir Mecûsî'yi kurtarmak için topalın yürüyüşü gibi yürürse, böyle bir yürüyüş herkes açısından güzel, suret açısından çirkin olur. Bunun aksine, bir Müslümanı zalim sultana koşarak götürmede sağlam (hasene)ca yürürse, hikmet açısından çirkin, görünüş ve görünüm açısından güzel olur⁴⁵.

37) A.g.e., I, 232-33.

38) el-Eş'arî, *el-İbâne fî Usûli'd-Diyâne*, s. 26; el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, IV, 475.

39) Kâdî 'Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 301.

40) A.g.e., s. 312-13; 315-16.

41) A.g.e., s. 358.

42) A.g.e., s. 359.

43) A.g.e., s. 359-360.

44) Kâdî 'Abdülcebbar, *Firak ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Alî Sâmî en-Neşşâr ve İsâmüddîn Muhammed Alî, İskenderiyye 1972, s. 146.

45) Kâdî 'Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 132.

İster Allah tarafından, isterse başka bir varlık tarafından gelsin, bize gelen tüm nimetler Allah'tan kaynaklanır. Allah'ın bizi kendimize ulaşan tüm nimetlere karşılık olarak şükretmekle yükümlü tutması, bu nimetlerin adl kapsamına girmesi [demektir]. Eğer bu nimetler O'nun fiilinden ortaya çıkmasaydı, tüm bunlara karşılık olarak bizi Kendisine şükretmekle yükümlü tutmazdı, çünkü böyle bir şey kabîh olur⁴⁶.

Ebû'l-Hüzeyl'e göre, Allah kulları için yarattığı ortamdan daha uygun olanı (aslahı) yaratmaya muktedir değildir. Nazzâm ise, Allah kulları için yarattığından daha uygun olanı yatabilir ve Allah'ın yapabileceği fiillerin bir nihayeti yoktur⁴⁷.

Basra ekolünün kurucusu Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50)'a göre, Allah'ın kullarına zulmetmeye gücü yetmekle birlikte, bunu fiilen yapması muhaldir; insanlar için faydalı olanı (aslah) terk etmesi caiz değildir. Buna göre, zulümden münezze olan Allah'ın kulların fiillerini yaratması söz konusu değildir⁴⁸.

Aslah (Allah'ın kul için en iyi ve en faydalı olanı yaratması) fikrini reddeden Bişr b. Mu'temir, insanlar hakkında en faydalı ve en iyi olanı yaratmanın Allah için bir ödev değil, O'nun insanlara bir lütfu olduğu kanaatindedir. Ancak, O, Allah'ın kullarına lütfu bulunmasının bir zorunluluk olmadığı görüşünü savunur⁴⁹.

Bağdat Mu'tezilesine bağlı Ca'fer b. Harb'a göre, Allah'ın, küfrün imana aykırı ve çirkin olmasını dilemesinin anlamı küfrün böyle olmasına hükmetmesidir. Allah insanlar için en iyi olanı (aslah) yapmıştır. Ancak insanlar, Allah'ın lütfu olmaksızın iman etmeleri halinde, ilâhî lütfâ mazhar olarak iman etmiş olmaktan daha çok ödüle layık olurlar. Allah'ın insanlar için aslah olanı yapması demek, onların kendilerine yeterli güç verilmiş olarak birtakım buyruk ve yasaklarla mükellef tutulmaları demektir⁵⁰.

Mu'tezile'ye göre iyi fiil fayda gözetilerek yapılan, kötü fiil ise zarar doğuran şeydir. Amaçsız iş yapmak abestir. Bu amaç iyi, doğru veya faydalı olduğuna göre O'nun bütün fiilleri de iyidir. Binaenaleyh Mu'tezile'ye göre, Allah'ın fiillerinde amaç gözetmediğini düşünmek, O'nun abesle iştigal ettiğini ileri sürmekle aynı anlama gelir; aynı şekilde O'nun kulları için iyi, doğru ve faydalı olanı (salah-aslah) gözetmediğini iddia edip fiillerinin kullara zararlı olabileceğini de savunmak, Allah'ı âdil olmamak ve zulümle nitelemek anlamını taşır⁵¹.

İster salâh (iyi) ister aslah (en iyi) kelimesiyle ifade edilmiş olsun, kulların menfaatini gözetip fiillerini buna göre yapmasının Allah'a vâcib olması, Kâdî Abdülcebbar'ın deyişiyle, böyle bir fiilin sadece Allah'a nispet edilebilmesi ve bunun ulûhiyyet kavramından ayrı düşünülememesi demektir⁵².

46) A.g.e., s. 134.

47) el-Eş'arî, Ebû'l-Hasan 'Alî b. İsmâ'il, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve lhtilâfü'l-Musallîn*, neşr. Hellmut Ritter, Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden 1980, s. 576-577; el-Hayyât, *el-Intisâr*, 54-55.

48) el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve lhtilâfü'l-Musallîn*, s. 257.

49) Kâdî Abdülcebbar, *Kitâbü'l-Muğnî fî Ebvâbi'l-Tevhîd ve'l-'Adl*, thk. Ebû'l-'Alâ Afîfî, Kahire 1962, XIII, 200 (el-Lutf).

50) Eş'arî, *Makâlât*, neşr. Ritter, s. 40-41.

51) Kâdî Abdülcebbar, s. 301; Avni İlhan, "Aslah", *D/İA*, İstanbul 1991, III, 495-96.

52) Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhîr*, 230.

Mu'tezile'ye göre Cebriyye, elemelerin güzelliği ve çirkinliğini onların failinin haline bakarak değerlendirir (itibar). Çünkü onların faili Kadîm Varlık olursa, ister zulüm isterse ibret (itibar) olsun O'nun adına iyi olur ve bizden biri onların faili olursa, iyi olmaz. Cebri'ler bunun sebebini, Allah'ın malik oluşuyla açıkladılar. Çünkü mülkünde dilediğini yapmak sadece Allah'a özgü bir davranıştır⁵³. Mu'tezile'ye göre, varlığı ve kereminin genişliği nedeniyle ve bize isabet ettirdiği elemelerin ayrıntılarını ve o elemeler mukabilinde bizim hak ettiğimiz karşılıkların kemiyetini bilmesi nedeniyle, buna rıza göstermemize önem vermeksizin (itibar) bize elem vermesi kadîm varlık açısından güzel olur. Oysa bizden birinin durumu böyle değildir⁵⁴.

Ebû Alî'nin mezhebine göre, karşılığın (ıvad), kendisiyle iyilik etmenin (tefaddül) ve benzeriyle başlamanın (ibtidâ') mümkün olmayacağı bir sığata haiz bulunduğu inandığı için, elem sırf karşılıktan ötürü Allah açısından güzel olur. Ebû Hâşim'e göre, bu konuda başka bir amaç, yani ibret alma (itibâr) kaçınılmazdır. Şu husus bunun doğruluğunu göstermektedir ki, karşılık, ancak kendisiyle iyilik etme ve benzeriyle başlama mümkün olduğu halde, bir sığata ulaşır. Hal böyle olunca ve kadîm varlık, bu elem olmaksızın karşılıkla başlamaya kudretli olunca, o takdirde, elem mahalline elem verme abes ve kabîh olur⁵⁵.

Elemin karşılığında, bu elemin mahalli için seçiminde akıl sahiplerinin durumlarının değişmeyeceği ölçü bulunmadıkça, bizim rızamıza önem vermeksizin (itibâr) bize elem verme Allah açısından iyi olmaz, çünkü bilinmektedir ki, bizden birisi, benzeri elbiseyle ya da yakın bir ziyadeyle bundan daha fazla bir şeyle değiştirmek (mukabele) için üzerindeki elbiseyi yırtmayı seçmez. Dış âlemde bu güzel olmayınca, gâibte de [durum] böyledir⁵⁶.

Hayvanlar için samanlar ve haşhaşlardan hak ettiği şeyleri yaratması imkânsız değildir. Çünkü O'nun kudreti bundan daha geniştir ve bunda bir sorun çıkmaz. Sorun, yer gezegeninde O'na müteallik olan zararlı yırtıcı canavarlar ve arzularının birbirlerini avlamalarına imkân verdiğinin söylenmesidir. Onların şiddetli arzuları O'na hasredilir (maksûre). Bu çirkin bir sözdür. Daha uygun olan ise onu teslim etmememizdir ve şöyle dememizdir: "Karşılığın, onların sevdikleri ve kendileriyle intifaya alıştıkları menfaatler cinsinden olması gerekir, öyleyse Allah'ın onların arzularını bunun dışında başkasının menfaatlerine yönlendirmesi (sarf) imkânsız değildir. Ancak, Allah hayvanları avlama ve onlara eziyet verme ile yırtıcı canavarlar için muhtaç oldukları etleri yaratmaya muktedirdir⁵⁷. Abes, failin onun benzeri karşılıksız yaptığı her fiildir. Sözgelisi, bizden birinin, kolaylıkla bu kadarını elde etmeye muktedir olmakla beraber, dirhem üstüne dirhem kazanmak için kendini korkulara ve tehlikelere atması ve bu konuda kendisinin bir mak-

53) Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 483; el-Bâkullânî, *Kitâbü'l-Temhîd*, neşr. Richard J. McCarthy, Beyrut 1957, s. 342.

54) Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 492.

55) A.g.e., s. 493.

56) A.g.e., s. 494.

57) A.g.e., s. 500.

sadı olmaksızın suyu bir nehirden bir nehre akıtsın diye tam bir ücretle işçi kiralaması gibi⁵⁸.

Mu'tezile'ye göre, Allah kötülük yapmaktan münezzehtir; bu yüzden O, kötülükleri takdir edemez ve yaratamaz. Dolayısıyla O'na hiçbir kötülük izafe edilemez. Buna karşılık Eş'arîler, bu doktrini Allah'ın mutlak kudretine ve egemenliğine sınırlama ve kayıtlama getirdiği gerekçesiyle reddederler. Mu'tezile açısından böyle bir düşünce, Allah hakkında asla kabul edilemez bir durum ya da doktrindir. Çünkü onlara göre, şâhitte (tecrübe âleminde) geçerli olan durum, gâibde (metafizik âlemde) de aynen geçerlidir. Dolayısıyla faili için bir yarı olmaya ya da kendisinden daha büyük bir zararı ortadan kaldırmayan/savuşturmayan, bu nedenle de yergiyi ve kınanmayı hak eden fiiller, dış âlemde (şâhidde) de çirkin sayılmakta olduğu gibi, öteki âlemde (gâibde) de çirkin olur.

Eş'arîler ve Mâtürîdîler açısından, Allah, bir şeyden yararlanmak için iş yapmaz. Ancak O'nun yaptığı hiçbir şey de boş/abes değildir. Zararlı ve yararlı her şeyde ilâhî bir hikmet vardır. Mu'tezile kelâmcıları da onlarla aynı görüşü paylaşırlar. Ancak Mu'tezile açısından kötülüğü yaratmada hiçbir hikmet yoktur; aksi takdirde, bunu aklen kavramamız gerekirdi. Eş'arîler ve Mâtürîdîler ise bu konuda Mu'tezile'nin aşırı gittiği düşüncesindedirler. Bununla beraber, Eş'arîlere ve Mâtürîdîlere göre, iyiliklerin, özelde tikel olarak Allah'a izafe edilmesi mümkünse de, aynı şekilde kötülüklerin tikel olarak O'na izafe edilmesi mümkün değildir. Çünkü kötülükler O'na ancak küllî olarak izafe edilebilir⁵⁹. Öte yandan onlara göre, "Çirkinin yaratan çirkin olur" şeklindeki Mu'tezilî kaygıyı taşımaya da hiç gerek yoktur. Zira kötü olan, fiili çirkin olandır: Küfür Allah'ın fiili değildir ki, O, çirkin olanı yapmış olsun! Bu açıdan, kötü olan bizzat küfrün kendisidir; Allah'ın fiili ise küfrün bizzat kendisi değil, sadece kötü olan küfrü icad etmekten ibarettir⁶⁰.

Epistemolojik açıdan bakıldığında, Eş'arîler açısından çirkinlik ve kötülük, sadece kendisine yasak konulan kimse için geçerlidir ve bu açıdan onun bilinmesi ve tanınması, yasağın bulunmasına ve iletilmesine bağlıdır⁶¹. Buna karşın, Mu'tezile'ye göre, kendi sistemlerinin bir gereği olarak akıl, çirkin olan her şeyin çirkinlik yönünü kavrar ve bilir⁶². Dinsel bildirimler, sadece o akla gizli olan yönleri ortaya çıkarır. Zaten ahlâk felsefesinin en eski ve en önemli bir problemi olan bu meseleye, ilk kez Platon tarafından Euthypron adlı gençlik diyalogunda da dikkat çekilmektedir⁶³.

Kur'an'a göre, Allah'ın çocuklara ve diğer masum varlıklara ıstırap ve acı çekirtmeyi içeren ilâhî bir sistem yaratması dinsel çerçevede boş, abes ve saçma değildir. Bunun temelinde, hür iradeli olarak seçme gücüyle yarattığı insanların, kendi istekleriyle O'na kulluk etmelerinin sağlanması düşüncesi yatar⁶⁴.

58) A.g.e., s. 514.

59) el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 496-497.

60) el-Eş'arî *el-Luma'*, s. 71.

61) el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 228.

62) Kâdî 'Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 327-28.

63) Platon, *Euthyphron*, çev. Pertev Naili Boratov, Maarif Basımevi, İstanbul 1958, s. 12-20.

64) Bk. Bakara, 2/155; Enbiyâ, 21/35; Hûd, 11/7; A'râf, 7/168.

O halde kötülük problemi, sadece varlığa egemen olan ilâhî sistemi bir bütün olarak ele almak ve görmek suretiyle sağlıklı ve tutarlı bir çözüme kavuşturulabilir. Çünkü Allah insanları denemek/sınamak için yaratmış ve evreni de bu denenme/sınama sürecine uygun olarak dizayn etmiştir. İlâhî takdire göre gerçekleşen bu düzende, her şey Allah'ın eşyaya yerleştirdiği belirli doğal yasalara göre işleyip durur. O halde bir bütün olarak doğal yasalar ve düzenli işleyişte bir iyilik ve hikmet vardır. Çünkü dinsel bildirimlere göre, Allah sadece varlığın değil, aynı zamanda değer (düzenin) kaynağı olarak da kabul edilir. Kısaca söylemek gerekirse, ahlâkî düzlemde suçlu olan, ateşi yaratan değil de, bile bile elini ateşe uzatan kimsedir. Ateşin tesadüfen verdiği zararlar ise, gerçekten istisnâî durumlar olarak karşımıza çıkar ve akli başında hiç kimse, sırf bu yüzden, yaşamın devamı için gerekli olan en temel unsurlardan birisinin bütünüyle dış âlemde yok olmasını arzu edemez. O halde bütün bu temel unsurları yerli yerine ölçülü bir biçimde (ki ölçülülük bir erdemdir) kullanmak ve dengeli hareket etmek insanın ödev, sorumluluk, vicdan ve liyakatine kalmış gibi görünmektedir. İşte Kur'an, insanoğluna bu psikolojik davranış kurallarını sıkça olumsuzlukları ve sonuçları itibarıyla hatırlatır ve yer gezegenimizde insanoğlunun ahlâkî bilinçlenmesini sağlar ve onun kendi üzerine düşen yükümlülükler (emanetler)⁶⁵ karşısındaki duyarlılığını artırır ve ilgisizliğini giderir. Böylelikle Kur'an çeşitli kanallarla insanoğlunun ahlâkî ödev ve sorumluluk bilincini ve ilgisini canlı tutmaya çalışır.

İslâm kelâmında kötülük meselesinin izahında hikmet ve maslahat (salah) kavramları önemli bir işlevselliğe sahiptir. Allah'ın fiillerindeki hikmet ve maslahatı aklî bir amaca değil, hür iradesine bağlı bir ikram ve ihsan olarak kabul eden Ehl-i Sünnet, aslah ve salâh kavramları yerine âdetullah ve sünnetullah tabirlerini kullanmış ve vücûb fikrini şiddetle tenkit etmiştir. Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, aslah kavramında gördüğü çelişkileri ve çıkmazları üç kardeş (ihve-i selâse) tartışmasıyla ortaya koymuştur. Ehl-i Sünnet'e göre, salâh ve aslahı yaratmayı Allah için vâcib kabul etmek, naslara aykırı düşünmüş olmanın ötesinde, daha başka itikadî problemler de doğurmaktadır. Bunların başında, Allah'ın mutlak ulûhiyyetini zedelemek, kuluna ikram ve ihsanda bulunabilme vasfını ortadan kaldırmak, kudret ve irâde-i ilâhiyyeyi sınırlandırmak ve istikmal bi'l-ğayr (mükemmelliği başka şeyler sayesinde kazanmak) gibi ulûhiyyetin birliğine nakîse getirici yanılgılar yer almaktadır. Eğer kulu hakkında aslah olanı yaratmak Allah'a vâcib olsaydı, kötülükleri, inkârcıları, şeytanı ve cehennemi yaratmaz, hidayet üzere yaşayan peygamberlerini düşmanlarının eliyle öldürtmez, insanlar da haklarında hayırlı olanları var etmesini Allah'tan dilemezlerdi. Gerçi Mu'tezile kendi düşünce sistemleri mucibince bu eleştirilere ve itirazlara cevap bulmuş, şer problemini kullara günahlarının ve kötü fiillerinin yaratıcısı rolü vermekle çözmeye çalışmış, kâfirlerin imanla mükellef tutulmasını sevap elde etme imkanının kendilerine bahşedilmesiyle açıklamışsa da⁶⁶, bu tür yorumlar tatminkâr görülmemiştir.

İslâm kelâm düşüncesinde mütekellimler kötülük problemini ya da Allah'ın dış doğal dünyada niçin kötülüğe izin verdiğini, hiççi (nihilistik), kötümser (pesimist) ve tanrıta-

65) Bk. Ahzâb, 33/72.

66) Kâdî Abdülcebâr, *Kitâbü'l-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, XIV, 34.

nıma (antiteist) düşüncelere karşı değil de, yoğunluklu olarak sadece tenzîh (arındırma) anlayışı çerçevesinde tartışmışlardır. Hal böyle olunca, kötülüklerin metafizik âlemle ilişkilendirilmesi çabası daha ağır basmış ve fizikî âlemde kötülüklerin azaltılması ve önlenmesi yönünde ciddi adımlar atılmamıştır.

3. Ahlâkî (Manevî) Kötülük

Ahlâkî kötülük, en genel tanımı içinde, insan iradesini kullanması ve karar vermesi sonucu ortaya çıkan hata ya da günah olarak anlaşılmaktadır. Bencillik, kıskançlık, yalan söylemek, zulüm, işkence, öldürmek gibi hatalardan her biri ayrı bir ahlâkî kötülüktür. Ahlâkî kötülük, daha çok din felsefesi literatüründe yer almakla birlikte, çağdaş din felsefecileri söz konusu kavramı, din literatüründe yer alan günah kavramı ile eş anlamda kullanmışlardır⁶⁷. İslâm kelâmında ahlâkî kötülük kavramı, itikâdî yönleri içerecek tarzda birlikte ele alınmıştır.

Yaptığımız tanımdan da anlaşılacağı gibi, ahlâkî kötülük ile irade hürriyeti arasında sıkı bir bağ vardır. Açıkça anlaşılacağı üzere, ahlâkî kötülüklerin neden olduğu itirazlar, günah-irade hürriyeti ilişkisinden kaynaklanmakta, ancak Tanrı'nın "her şeye gücü yeterlik" niteliği dikkate alındığında, bu husus daha karmaşık bir hal almaktadır. Sonuç olarak, insanın iradesini kötüye kullanmasından kaynaklanan ahlâkî kötülükler, genel olarak irade hürriyeti ile Tanrı'nın gücünün bağdaştırılamayacağı esasına dayanan birtakım güçlük ve itirazlara yol açmaktadır.

Ehl-i Hadis mütekellimlerinin cumhuruna göre, kabîh, Allah'ın kendisinden nehyettiği şeydir, Allah üzerinde hiç kimse [otorite]nin bir nehyi yoktur. Allah, yaptığı şeylerde nehyi işleyen, kendisine tayin edilen haddi aşan ve çizilen sınırı çiğneyen bir varlık değildir. Allah yaptığı şeylerde sefîh olmaz ve onun fiili kabîh değildir⁶⁸.

Aliyyü'l-Kâfî'ye göre, güzellik kulun kendi işidir. Dünyada övülmeyi, âhirette ise sevaba nail olmayı gerektir. Çirkin işler de, yine kulun fiili olup, dünyada yerilmeyi, âhirette ise azabı gerektirir. Şu kadar var ki, kötülükler Allah'ın rızası ile meydana gelmez, ancak kazası ve iradesi ile meydana gelir. Çünkü Allah, "Allah kullarının küfrüne razı olmaz"⁶⁹ buyurur. İrade, meşfet ve takdir kulları bütün işlerine taalluk eder. Rıza, mahabbet ve emir ancak güzel işlere taalluk eder; çirkin işlere taalluk etmez⁷⁰.

Ahlâkî alanda, kötülük meselesi açısından insanı en çok ilgilendiren husus, insanın irade hürriyeti sorunudur. İslâm kelâmında beşerî kötülük problemi, öteki âlemle ilintili olarak kişinin amellerine terettüp edecek övgü ya da yergi, ödül ya da ceza ekseninde tartışma gündemine sokulur. Beşerî kötülük ya da irâdî kötülük konusuna, İslâm kelim tarihine öğretileriyle damgasını vurmuş olan Cebriyye, Kaderiyye, Mâturîdiyye, Eş'ariyye ve Mu'tezile mezheplerinin görüşleri çerçevesinde ana hatlarıyla yer verilecek ve gerekli noktalarda eleştirilere ve değerlendirmelere gidilecektir.

67) Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, s. 17-18.

68) Ebû'l-Mu'in en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, II, 249-50.

69) Zümer, 39/7.

70) Aliyyü'l-Kâfî, *Şerhu Kitâbi'l-Fıkhi'l-Ekber*, Beyrut 1404/1984, s. 86.

Tabiîn döneminde Emevî idarecilerinin ve siyasal önderlerinin teşvik ettiği bazı gruplar, beşerî düzlemde insanların yaptıkları günahların, kötülüklerin ve zulümlerin kader ya da ezelde ilâhî belirlenmişlik çerçevesinde Allah'a nispet edilmesi gerektiği görüşünü yaymaya başlamış, Hasan-ı Basrî, Ma'bed el-Cühenî, Vehb b. Münebbih, Amr b. Dînâr, Mekhûl b. eş-Şâmî, Gaylân ed-Dımaşkî gibi bilginler bunu reddederek bu tür fiillerin Allah'a izafe edilemeyeceğini ve bunların sorumluluğunun insanoğluna ait olduğunu ısrarla savunmuşlardır. Hasan-ı Basrî'ye nispet edilen *Risâle fi'l-Kader*'de Allah'ın kullarını buyruklarına karşı gelmeye zorlamadığı, yaratıcı hakkında bu tür inançları beslemenin yanlış olduğu, insanlara eylemde bulunma gücü ve iradesi verdiği, onların manevî (ahlâkî) alanda yapıp-etmelerini seçim güçleriyle meydana getirdikleri ve buna bağlı olarak onların yaptığı amellere ve günahlara mükâfat veya ceza terettüp edeceği temel akîdesi açık yüreklilikle vurgulanmıştır⁷¹. Buna karşılık, kaynaklar genellikle, kullara ait fiillerin Allah tarafından yaratıldığını ve insanlarda eylemde bulunma gücünün bulunmadığını ilk defa öne süren kelâm bilgininin, Cehm b. Safvân olduğunu belirtir ve onu Cebriyye mezhebinin önderi sayarlar. Cehm'e göre, insanların iman-küfür, itaat-ısyân gibi fiillerinin gerçek faili Allah'tır. Allah kişinin rengini, şekil ve bedenini yarattığı gibi, fiillerini de yaratır. Kulun mecazî anlamda bir gücü bulunmakla birlikte, bunun fiilin meydana gelmesinde gerçek anlamda herhangi bir etkisi ve rolü yoktur⁷². Dolayısıyla insanın hür iradeli bir varlık olduğunu kabul etmeyen Cehmiyye mezhebinin, beşerî platformda işlenen kötülük, günah, zulüm ve işkenceleri Allah'a izafe ederek sorumluluğu temellendiremediklerini ve yükümlülüğü sıkıntıya soktuklarını söylemek mümkündür.

Cehmiyye'ye göre, kâinatta yegâne mürîd, kâdir, yaratıcı ve fâil Allah'tır; insan da dahil olmak üzere bütün varlıklarda cereyan eden fiillerin gerçek anlamda yaratıcısı O'dur. Şu halde gerçek anlamda insana özgü kalan bir irade özgürlüğünden söz edilemez. Cansız varlıklarda olduğu gibi, insanın eylemleri de sadece mecâzî manada ona nispet edilebilir. İnsana irade ve istitâat adını taşıyan bir güç verilmişse de, bu, iradesi dışında kendisine verilmiş olan fizyolojik vasıfları gibi zorunluluk yasalarına tabiidir ve insan böyle bir gücünü iradesine bağlı olarak kullanamaz⁷³.

Cebriyye'ye göre, insana gerçek anlamda hiçbir fiil nispet edilemez. Çünkü insanın bütün fiilleri Allah tarafından yaratıldığı, dolayısıyla insan icbâr (zorlama) altında bulunduğu için, onun irade ve kudretinden söz edilemez. İnsan sadece fiile vasıta olduğundan veya fiil kendisi üzerinde gerçekleştiğinden mecâzî anlamda fiil sahibi kabul edilir. Ortaçağ İslâm dünyasında cebr öğretisi ya da ideolojisinin, özellikle Emevîler döneminde sultanların, valilerin ya da kumandanların işledikleri zulümleri, kötülükleri ve cinayetleri örtbas eden bir kılıf olarak kullanıldığını görmekteyiz⁷⁴.

71) Hasan-ı Basrî, "Risâle fi'l-Kader", *Resâ'ili'l-Adl ve't-Tevhîd*, neşr. Muhammed Amâre, Dârü'l-Hilâl, Kahire 1971, I, 84-85 (s. 81-93).

72) eş-Şerîf el-Murtazâ, "İnkâzu'l-Beşer mine'l-Cebr ve'l-Kader", *Resâ'ili'l-Adl ve't-Tevhîd*, neşr. Muhammed Amâre, Dârü'l-Hilâl, Kahire 1971, I, 257-268, 255-315.

73) el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 279; el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdülhamîd, Beyrut 1411/1990, s. 211-12.

74) Muhammed Âbid el-Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi, İstanbul 1997, s. 590-95; İrfân Abdülhamîd, "Cebriyye" mad., *DİA*, İstanbul 1993, VII, 207, s. 205-288.

Mu'tezile kelâmcıları, eylemlerimiz ve tasarruflarımızın bize ihtiyaç gösterdiğini ve vukûa gelmelerinden ötürü bize taalluk ettiğini öne sürerler. Onlar, hasımlarınca geliştirilen kesbin hiç de akla uygun gelmediğini savunurlar. Eğer kesb akla uygun olsaydı, aynı zamanda övgü ve yergi, ödül ve cezaya layık olmada bir cihet olurdu. Çünkü Cebrîlere göre kesb, ona kudretin varlığı anında (kudretle birlikte) gerekli olur⁷⁵. Mu'tezile'ye göre kesb kavramı akla yatkın görünmemektedir⁷⁶. Mu'tezile'ye göre, kesb anlayışı için övgü ve yergiyi hak etmenin tasavvur edilmemesi mümkün olur. Buna bağlı olarak övgü ve yergiyi kesin olarak hak etmenin mümkün olmaması bakımından, zulüm, yalan vb. fiillerin de, tıpkı o boyun uzunluğu ve kısalığı gibi olması lazım gelir. Oysa böyle bir şey, peygamberlerin gönderilmesinin çirkinliğini ve dinlerin katı sûrette geçersizliğini gerektirir⁷⁷. İyilik edenle kötülük eden arasında ayrılık görmeme ve övgü, yergi, ödül ve cezanın ortadan kalkması, insanoğluna peygamberler göndermenin çirkinliği ve Allah'ın çirkinlerin faili oluşu, bu anlayışa sahip olan topluluğa (Cebrîlere) lazım gelir. Çünkü eğer aralarında çirkinlikler de bulunduğu halde, Allah eylemlerin yaratıcısı olursa, sözünü ettiklerimiz lazım gelir. Böyle bir şey ise, onlar için Allah'ın Kitabı'na asla imanın/güvenin gerçekleşmemesini, onlara yalancı bir elçi göndermesinin mümkün oluşunu, onları doğru yoldan saptırmak, onları küfre çağırarak ve onları İslâm'dan döndürmek (sarf) için onun üzerinde mucize ızhâr etmesini gerektirir⁷⁸.

Mu'tezile'ye göre, kulların fiillerinin Allah'tan kaynaklanmakla vasıflandırılması mümkün değildir. Çünkü kulların fiilleri onların cihetinden sâdır olur ve onların dürtüleri ve yönelimleriyle meydana gelir ve bu fiillere bağlı olarak övgü, yergi, ödül ve cezaya hak kazanırlar. Eğer bu fiiller Allah tarafından meydana gelseydi, böyle bir şey mümkün olmazdı. Öyleyse, bu fiillerin Allah'a izafe edilmesi ancak bir tür kuşatma/kapsama ve mecaz yoluyla mümkün olur⁷⁹. Mu'tezile'ye göre, kulların fiilleri kendilerinde yaratılmıştır ve onlar bizzat o fiillerin yaratıcılarıdır. Buna göre, ister gerçekleşmiş, isterse mukadder olmuş olsun, durumların elverişliliği (selâmet) ile birlikte, bu tasarrufların vukuu, yönelimlerimiz ve dürtülerimize göre gerekli olur ve nefret (kerâhet) ve vazgeçişimize (sarif) bağlı olarak ise bu tasarrufların gerçekleşmemesi gerekir. Eğer bu tasarruflar bize muhtaç, bize mütâallik olmasaydı, aksi takdirde, bu tasarruflarda böyle bir şey gerekmezdi⁸⁰.

Mu'tezile'ye göre, Allah'ın kulun fiillerinin yaratıcısı olmamasının bir nedeni de, kulların fiilleri içinde zulüm ve adâletsizliğin de yer almasıdır. Eğer Allah bunları yaratsaydı, zâlim ve adâletsiz olurdu⁸¹. Hâlbuki Allah'ın yaptığı bütün şeyler güzeldir. Kulların fiilleri ise hem haseni hem de kabîhi içerir. Öyleyse bu fiillerin Allah'a izafe edilmesi müm-

75) Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 370-71.

76) A.g.e., s. 343-44

77) A.g.e., s. 334.

78) A.g.e., s. 334.

79) A.g.e., s. 778-79.

80) A.g.e., s. 336.

81) A.g.e., s. 345.

kün değildir⁸². Mu'tezile kelâmcılarına göre, kişi eylemlerini Allah'ın kendisine armağan ettiği bizzat kendi irâde ve gücüyle yapar. Çünkü insanı, fiillerini kendi irade ve gücüyle yapacak şekilde yaratan ve donatan Allah ona herhangi bir müdahalede bulunmaz ve bu konuda insanı serbest bırakmıştır. Mu'tezile, Allah'ın kudret alanı ile insanınkini birbirinden ayırır ve her bir failin kendi etkinlik alanında mutlak kadir bir varlık olduğunu kabul eder⁸³.

Mu'tezile kelâmcılarının çoğunluğuna göre, insanın bizzat kendisi, ihtiyârî fiilleri bulunduğunu ve dilediği fiilleri gerçekleştirebileceğini tecrübe yoluyla bilir. Bundan dolayı, ona ait olan fiillerin kendisi tarafından mı, yoksa Allah tarafından mı yaratıldığını nasslara dayanarak kanıtlamaya çalışmak isabetli değildir. Bununla beraber, kimi âyetlerde fiiller Allah'a değil, insana nispet edilmiş, herkesin yaptığı kötülüklerin kendi aleyhine olacağı, Allah'ın insanlara zulmetmediği, âhirette görecekları ceza ve mükafatın işledikleri fiillerin karşılığı olduğu açıkça belirtilmiştir⁸⁴. Burada Mu'tezile, adâlet ilkelerinin ışığında Allah'ı beşerî alanla ilintili olan kötülükleri ve günahları işlemekten uzak tutmayı (tenzîh) amaçlar. Onlara göre, Allah asla kötülükleri ihtiyar etmez ve yapmaz⁸⁵.

Bişr el-Mu'temir, tevellüd nazariyesiyle insanın sorumluluğunun sınırlarını çizmeye çalışmış ve kötülükleri ve günahı ona atfetmiştir. Ona göre, insanın iradesiyle yapmış olduğu bir fiilden başka birtakım fiiller doğar ki, buna mütevellid denir. Bişr'e göre insan, yaptığı fiilin doğuracağı sonuçları önceden bildiği için sorumlu olmalıdır⁸⁶.

Ca'fer b. Harb (ö. 236/850-851)'a göre, insanın yapma gücü (istitâ'at) fiilden önce vardır ve fiille beraber devam eder. Ayrıca insan bir fiili gerçekleştirirken, bunun sonucunda ortaya çıkan bir başka fiil (tevellüd) de onun kendi kudretiyle meydana gelmiş sayılır. Aksi takdirde bir fiilin kudretsiz de meydana gelebileceğini kabul etmek gerekir ki, bu saçmadır⁸⁷.

Ebü Ya'lâ el-Ferrâ'ya göre, kulların hayır-şerr, iman-küfür, hidâyet-dalâlet türünden bütün fiillerini yaratan Allah'tır. Kur'ân'da insanların, Allah'ın yarattığı şerrden yine Allah'a sığınmaya davet edilmesi bunun açık delilidir⁸⁸. Buna bağlı olarak Allah'ın sapırtması, insanları zorla inkâr ve dalâlete sevk etmesi demek olmayıp, onlarda inkâr ve isyan etme gücünü yaratması demektir⁸⁹.

Eş'arî kelâmcıları, ma'siyetler, günahlar ve kötülükler de dâhil insanın bütün fiillerinin doğrudan doğruya Allah tarafından yaratıldığı görüşünü benimserler. Hal böyle olunca,

82) A.g.e., s. 357.

83) A.g.e., s. 377.

84) Kâdî 'Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, neşr., Adnan Muhammed Zerzûr, Kahire 1969, s. 515, 781-82.

85) Kâdî 'Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 336-37, 372-73.

86) Kâdî Ahmed Abdülcebbar, *Kitâbü'l-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, IX, 12.

87) Cihat Tunç, "Ca'fer b. Harb", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 550 (ss. 549-551).

88) Bk. Felak, 113/2.

89) Ebü Ya'lâ el-Ferrâ', *el-Mu'temed fî Usûli'd-Dîn*, neşr. Vedî' Zeydan Haddâd, Beyrut 1974, s. 82-85, 129-34, 148-49.

insan, fiil ânında kendisinde yaratılan irade ve gücü kullanarak fiilin meydana gelmesine aracılık yapar, ona mahal teşkil eder ve onu iktisâb eder. Böylece fiilinin gerçek fâili değil, ona konu (mahal) olarak o fiilin kâsibi olur. Çünkü Kur'ân'da mutlak manada yaratmanın Allah'a ait olduğu, O'ndan başka yaratıcının bulunmadığı⁹⁰ belirtilmiştir. Eğer insan fiilinin yaratıcısı olsaydı, yaratıcılık sıfatında Allah'a ortak sayılması gerekirdi. Yine insan, fiilinin yaratıcısı olsaydı, birçok fizyolojik ve psikolojik merhalelerden geçmek sûretiyle meydana gelen bütün fiillerinin ayrıntılarını ve inceliklerini bilmesi gerekirdi. Bütün Eş'arî kalamcılarına göre, kâinata vuku bulan her şey gibi, insanın fiilleri ve kötülükleri de ilâhî iradeye uygun olarak gerçekleşir⁹¹. Aynı zamanda insanların fiilleri, ilâhî ilme uygun olarak meydana gelir. Zira iyi ya da kötü bu fiiller de dâhil olmak üzere hiçbir şey ilâhî ilmin dışına çıkamaz⁹². Eş'arîlere göre, dış âlemde hâdis olan her şey, bu arada inkârlar, çirkinlikler, kötülükler ve zulümler Allah'ın yaratmasıyla ve var etmesiyle meydana gelir. Allah işleri meydana getirir ve halleri yeniler. Kâinata Allah'tan başka gerçek yaratıcı ve var edici yoktur⁹³.

Gazzâlî'ye göre, kudretin takdir edilen şeye (makdûra) taallukunun, yalnız icad tarihiyle olması şart değildir. Çünkü âlem, henüz daha yaratılmamış iken ilâhî kudret ezelde âleme taalluk etmiştir. Şeyi icad edeceği zaman, kudret, ilk taalluktan başka bir nevi ile o şeye taalluk eder ve o da olur. Bu ifade ile kudretin taalluku, takdir edilen şeyin (bil-fiil) var olmasına bağlı olmadığı anlaşılmış olur⁹⁴. Böylece Eş'arîlere göre, diğer eşya gibi, kulun fiilleri de önceden takdir edilen şeyler arasında olduğundan, daha başlangıçta Allah'ın kudretinin, bizim açımızdan kötülöklere ve masiyetlere taalluku vardır ve dolayısıyla kötölöklere de birer gerçeklik olarak Allah'ın kudreti dâhilinde bulunur. Dolayısıyla kötölöklere ve günahlara Allah'ın kudret yetiremediğı ve bunların iradesi dışında meydana geldiğı iddiası, O'na eksiklik ve hâlel getirir⁹⁵.

Eş'arîlere göre, hayır, şer, menfaat, mazarrat, iman, küfür, ilim, inkar, kurtuluş, husran, azgınlık, doğruluk, tâat ve isyan, şirk ve iman eylemlerinin hepsi O'ndan kaynaklanır. Hükmünü bozacak, kazasını reddedecek bir kuvvet yoktur. Dilediğini (iradesini fenalığa sarf edenleri) sapıtır; dilediğine (iradesini iyiliğe sarf edenlere) hidayet eder. Yaptığından sorulmaz, diğer varlıklar mes'ûldür⁹⁶.

Gazzâlî'ye göre, Allah hayrı irade ettiğı gibi, şerri de irade eder. Emir ve irade ayrı ayrı şeylerdir. Çünkü Allah, memûr olan kimsenin kendisine uymadığını göstermek için

90) Saffât, 37/96.

91) Mustafa Sabri Efendi, *İnsan ve Kader*, çev. İsa Doğan, Kültür Basın Yayın Birliğı, İstanbul 1989, s. 79.

92) el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 291, 538-39; a. mlf., *el-Lüma' fî'r-Redd 'alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, thk. Richard J. McCarthy, Beyrut 1953, s. 24-31; Fahrreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-'İlmi'l-İlâhî*, neşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Beyrut 1407/1987, IX, 176-78.

93) el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, I, 281-82.

94) A.g.e., I, 282-83.

95) el-Eş'arî, *el-İbâne fî Usûli'd-Diyâne*, s. 74-75.

96) Bk. Nahl 16/93; Ra'd, 13/31; Secde, 32/13.

murad etmediği şeyle de ona emreder. Allah'ın yaratması, yoktan var etmesi ve insanları salâhiyetli kılıp mükellef tutması kendi fazl ve ihsanıdır. Ne teklif, ne de yaratmak O'na vâcibtir. Mu'tezile ise, maslahata riayet için, bunları Allah üzerine vacib görmüşlerdir. Oysa Ehl-i Sünnet'e göre, Mu'tezile'nin böyle bir iddiası muhaldir. Kulların menfaatine riayetin, Allah'a vacib olduğunu iddia eden sav, batıl ve aslında çürüktür. Çünkü kulların hakkında yarayışlı olanı yapmamaktan zarar görmeyeceğine göre, bunun O'nun hakkında vacip olduğunu söylemenin bir manası kalmaz⁹⁷.

el-Cüveynî ve onun gibi düşünen kelâmcılara göre, Allah'ın insanlara ait fiilleri yaratırken, onları vasıta (konu) kıldığını ve fiillerini dolaylı olarak meydana getirdiğini söylemek mümkündür. Onlar, bu telakkileriyle bir yandan sorumluluğu mantıksal bir zemine oturtmak istemişler, öte yandan da insana dilediği fiilleri seçip yapma gücü verdiği için, Allah'a ait yaratıcılık/halk sıfatının hakkını vermeye çalışmışlardır⁹⁸. Sünnî kelâmcıların, seçime dayalı (ihtiyârî) fiillerin oluş anında Allah tarafından doğrudan vasıtasız bir şekilde yaratıldığını kabul etmeleri kâinattaki nesne ve olaylar arasında neden-sonuç ilişkisini düzenleyen ve yürüten sünnetullah'ın yorumuyla yakından ilgilidir. Fazlur Rahmân'ın da belirttiği gibi, kalplerin mühürlenmesi, gözlerin körleşmesi, dalâlete sürüklenme vb. insana ait fiiller psikolojik (davranış) kurallarına göre gerçekleşirler ve bu suretle mükellefler sorumlulukları hak ederler⁹⁹.

Ebû Hanîfe'ye göre, kâinatta meydana gelen her şey ilâhî takdîr ve kazâya göre cereyan eder. Zira Kur'ân'da ve hadislerde¹⁰⁰ her şeyin yaratılmadan önce yazıldığı ve meydana gelen şeylerin bu yazıya göre gerçekleştiği açıkça belirtilmiştir. Allah kâinatta hayır ve şerr, itâat ve masiyet dahil vuku bulacak her şeyi ezeli ilmiyle bilmiş ve ilmine göre öylece vasıflandırarak (vasfen) genel olarak lev-i mahfûza yazmıştır¹⁰¹. Bununla beraber, müminleri imana, kâfirleri de küfre zorlamamış, herkese fiillerini iradeleriyle gerçekleştirmek imkânı tanımış, her insana dilerse iman, dilerse inkâr etmesini sağlayacak irade ve güç (istitâ'a) vermiştir. İnsana verilen irade ve güç inkâr etmeye de iman etmeye de elverişlidir. İman etmek için ayrı, inkâr etmek için de ayrı bir irade ve güç bulunmasından söz edilemez. Çünkü Allah herkesin kaderini, kendi iradeleriyle gerçekleştirecekleri şekilde yazmıştır¹⁰². Kulların fiillerini yaratan Allah'tır; kul ise fiil yapmayı diler ve onu icra eder/yapar. Eğer kul fiillerinin yaratıcısı olsaydı, onları dilediği şekilde yapabilmesi ve her dilediğini gerçekleştirebilmesi gerekirdi. Fiillerini yapma gücü fiilden önce değil, fiil anında kullara verilmiştir. Kulda istitâat yaratmakla, Allah kulun fiilinin hâlikı, kul ise istitâatı hayır ve şerr yönünde kullanmakla fiilin kâsibidir¹⁰³.

97) el-Gazzâlî, a.g.e., I, 285-86.

98) el-Cüveynî, Ebû'l-Ma'âlf, *Kitâbü'l-İrşâd*, thk. Es'ad Temîm, Beyrut 1405/1985, s. 174, 184.

99) Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara 2005, s. 46, 54-55.

100) Bk. Kamer, 54/49, 52-53; Yûnus, 10/34, 99; el-Muvatta', "Kader", 14; Tirmizî, "İmân", 4.

101) Kemâleddîn Ahmed el-Beyâzî, *İşârâtü'l-Merâm min 'İbârâtü'l-İmâm*, neşr. Yûsuf Abdürrezzâk, Şeriketi, Mektebeti ve Matba'atı Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdih, Kahire 1368 / 1949, s. 266-279.

102) el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, neşr. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, Ankara 1423, s. 225-34.

103) Yusuf Şevki Yavuz, "Ebû Hanîfe'nin Kelâmî Görüşleri ve Sünnî Kelâmın Oluşumuna Etkileri", *İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri]*, Kurav Yay., Bursa 2005, s. 146-47.

Mâtürîdî kelamcılara göre, insanlara ait fiillerin aslı Allah'ın kudretiyle, iman-küfür, itaat-isyan, hayır-şerr gibi vasıfları ise insanın kudretiyle meydana gelir. Bu nedenledir ki, fiili yaratan Allah, kesbeden ve yapan ise insandır. Mâtürîdiyye akımının temel görüşlerine öncülük yapan Ebû Hanîfe, insanın her şeyi ile yaratılmış olmasını, fiillerinin de yaratılmış olduğunun bir delili olarak kabul etmiştir. Yani bir fiilin faili yaratılmış olunca, fiilin kendisi de yaratılmış demektir¹⁰⁴.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî de, konuyu ele alırken, insanın sorumluluğu yanında, ilâhî irade ve kudreti de dikkate alan bir yöntem izlemiştir. Onca, Allah kullarına buyruklarına uymayı emretmiş, uyanlara mükâfat, uymayanlara ceza vereceğini bildirmiş ve aynı zamanda Kur'ân'da insanların fiil işlediklerini ve kötü eylemlerde bulunduklarını beyan etmiştir. Fiiller sadece Allah'a nispet edildiği takdirde ilâhî buyrukların bir anlamı kalmayacağı gibi, bunların muhatabının da Allah olması gerekir ki, bunun yanlışlığı ortadadır. Bir fiilin oluşmasında biri yaratmak, diğeri yapmak (kesb) olmak üzere iki yön vardır: Buna göre, fiil yaratılış yönünden Allah'a, kesbediliş yönünden de insana nispet edilir. İşin meydana gelmesinde asıl etkili olan bu kudret, Allah tarafından insana tam fiil anında verilir (yaratılır). Ancak bu kudretin yaratılması insanda mevcut diye de ma'dûm diye de nitelendirilemeyen bir manaya, yani iradeye bağlıdır ve insan bu sebeple mesul olur¹⁰⁵. Daha sonraki Mâtürîdiyye kelâmcıları, bu konuya açıklık getirerek insanda küllî ve cüz'î olmak üzere iki tür irâde bulunduğunu, küllî iradenin hadis olduğunu, buna karşılık cüz'î iradenin Allah tarafından yaratılmadığını ve bunun bir çeşit hal olarak nitelendirilebileceğini belirtmişlerdir¹⁰⁶.

Kelâmî düşünce geleneğinde seçime dayalı (ihtiyarî) fiillerle ilgili tartışmalar daha çok teorik bir önem taşır. Pratik hayatta hemen hemen bütün insanlar, kendi kudretleri dâhilindeki fiillerde hür ve serbest olduklarını kabul etmekte ve davranışlarını bu duygu ile gerçekleştirmektedirler ve fiillerinin sonuçlarına katlanmaktadırlar. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebâr gibi kelam bilginlerinin de dikkat çektikleri bu husus günümüzdeki psikoloji araştırmalarıyla da teyit edilmektedir¹⁰⁷. Bir kısım düşünürler, irade hürriyetini temellendirirken, insanın her şeyden önce hür bir varlık olduğuna inancının olması ve buna göre hareket edilmesi gerektiği hususunun altını önemle çizmektedirler¹⁰⁸.

104) Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ebsat, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, neşr., M. Zâhid el-Kevserî, çev. Mustafa Öz, İstanbul 1992, s. 47-48; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 252.

105) Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 225-34, 254-62; en-Nesefî, *Tabsîratü'l-Edille*, thk., Claude Salame, Dımaşk 1993, II, 541-45, 596-13.

106) Kemâleddin İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, Bulak 1889, s. 111.

107) Saim Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, Şamil Yayınevi, İstanbul 1980, s. 329.

108) H. Vehbi Eralp, "Determinizm ve Hürriyet Üzerine Düşünceler", *Felsefe Arkivi*, c. V, Sayı: 1, İstanbul 1960, s. 1, 4, 6; Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988, s. 129-39.

Sonuç ve Değerlendirme

Dinler açısından, kötülüğün insan doğası ve madde ile yakın bir ilişkisi vardır. İnsan doğası, ontolojik olarak iyi hasletler kadar reziletleri (erdemsizlikleri) de gerçekleştirecek bir yaratılıştadır ve yatkınlıkta bulunmaktadır. Hal böyle olunca, dış âlemde yer alan mevcut nesneler ve kötülüklerin gerçekliği ile insanoğlunun anlığı (zihni) arasında bir koşutluk ve paralellik kurulmaktadır. Dil ve kültür bağlamında ahlâkî kavramların ve bu arada kötülük mefhumunun gelişiminde, deneyim süreci ve entelektüel birikimler kadar, dinsel metinlerin insanoğlunun sağduyusunu işlevsel hale getirmeye yönelik hatırlatmaları ve geçmiş milletleri konu alan ibret verici öyküler ve örnekler de önemli bir yer tutar.

Ahlâkî ya da manevî kötülükler, insanoğlunun seçim ve tercihlerine bağlı olarak elinde ve yükümlülük sınırları içinde yer alır. Çünkü bu kötülükleri ortadan kaldırma, önleme ve azaltma ya da en aza indirme konusunda insanoğlunun gücü ve imkânları nispetinde tercihleri, yapabilecekleri ve sorumlulukları vardır.

Madde söz konusu olduğunda, ona insanın aşırı bağlanması ve tamamen dünyaya mey-letmesi, böylelikle ölçüyü geçmesi ya da kaçırması da kötülüklerin artmasına ve yaygınlaşmasına sebebiyet verebilir. Onun için, dinsel metinlerde insanın bozgunculuk yapmaması, ölçülü hareket etmesi ve haddi aşmaması (ıhlâs) sıklıkla vurgulanır. Çünkü insan kutsal kitapların bildirileriyle saptanan bu sınırlar dâhilinde dengeli ve ölçülü davranabilir. Bu sınırların çiğnenmesi kötülüklerin ortaya çıkışı, yaygınlaşması ve zararlarına yol açar.

İslâm kelamında müstakil bir başlık altında kötülük problemine yer verilmeyip, çeşitli konular içinde serpiştirilmiş bir şekilde dağınık olarak ele alınıp işlenir. Bazı önemli teolojik konulara temas edilirken, ilâhî (subûfî) sıfatlar ve fiiller, husûn ve kubuh, adalet ve zulüm, hikmet ve sefeh, salâh ve aslah, kaza ve kader, insanın fiilleri, iman-amel ilişkisi, hidâyet ve dalâlet bağlamlarında kötülük kavramının ve acı çekme (verme) olgusunun itikâdî açıdan tartışılmaya ve değerlendirilmeye tabi tutulduğunu görmekteyiz. Elbette bu noktada, bir yandan kudret doktrinleri ağır basarken, öte yandan adalet anlayışları ön plana çıkmaktadır. Bazen de her iki tutumun uzlaştırılması ve yumuşatılması çabalarına tesadüf edilmektedir. Bu bağlamda Mâturîdîlerin, mutlak kudret doktrinini teolojik sistemlerinin bel kemiğini oluşturan hikmet anlayışlarıyla yumuşatmaya çaba gösterdiklerine tanık olmaktadır. Mâturîdîler göre, yaratılışın altında yatan ilâhî hikmet, tam anlamıyla olmasa bile, insanoğlu tarafından kendi güç ve imkânları ölçüsünde kısmen kavranabilmektedir.

Mutlak kudret yanlısı Eş'arî perspektif, insanların, Tanrı'nın dış âlemde (şâhid) kötülüğe müsaade etmesini anlamalarına olanak verecek bilişsel yetiye sahip olmadıkları hususunu vurgular (İlâhî öznellik öğretisi). Onun içindir ki, bize isabet eden kötülüklerle ve uğradığımız zararlara, nedenlerini soruşturmadan koşulsuz teslimiyet ve tevekkül gerekmektedir.

İslâm kelâmında diğer sorunlar kadar kötülük sorunu da, Tanrı-âlem ilişkisinin daha sağlam ve daha tutarlı bir biçimde anlaşılması ve çözümlenmesinde önemli bir işlevi

yerine getirmektedir. Çünkü dinsel inanış evrende kötülük fenomenini birlik, ahenklilik düzenlilik, tasarım, güzellik ve amaçsallık çerçevesinde değerlendirmeye tabi tutar; dış doğal dünyada yerleşik umûmî güzellik, ahenk ve uyumun önemli bir parçası ve enstrümanı olarak görür.

Kötülük probleminin, geçmişte olduğu gibi, günümüzde de insanlığın en temel sorunlarından birisi olarak karşımızda durduğunu ve bu olumsuzlukları önlemek ve onlarla mücadele ve baş etmek için umutla etkin bir biçimde çaba sarf etmemizin bireysel ve toplumsal düzlemde bizim elimizde olduğu, tercihlerimizin önemli bir rol oynadığı ve bu doğrultuda bilinçlenme, eğitim ve donanımın vazgeçilmez bir koşul olduğu ortadadır. Dolayısıyla teolojik düşünce sistemlerinin çözümlerinin de, daha çok bu yöne kanallize edilmesi ve günümüzdeki kötülüklerle, felaketlerle ve acılarla mücadele ve başa çıkma yöntemlerinden azamî ölçüde istifade edilmesi büyük bir önem arz etmektedir.

İslâm kelmacıları, dış âlemde olup-biten şeyler arasında kötülüğün nesnel varlığı karşısında savunmacı, meşrulaştırıcı ve iyimser bir tavır takındıkları gözlemlenmektedir. Yani, İslâm kelmacıları, dış âlemde kötülüğü Tanrı'nın varlığını inkâr etmede haklı bir gerekçe ve neden olarak telakki etmezler. Dinsel bildirimler ve onları kendilerine ilke edinen kelmacılar, daha çok, insan denen varlığa çeşitli örnekler ve ibret verici öykülerle kötülüğün doğasını, biçimlerini ve görünümelerini tanıtarak ve acının yaşamın bir parçası olduğu gerçeğini anımsatarak insanoğluna hayat serüveninde yardımcı ve yol gösterici olmak isterler.

Kötülüklerin ortadan kaldırılması, önlenmesi ve azaltılması noktasında Cebriyye'nin ve Eş'arîlerin görüşleri ve çözümleri, günümüzde kötülük sorununun çözümüne yönelik çabaların önünü açabilecek ve ateistler ve kötümserler kanadından gelen ciddi eleştirileri savuşturabilecek yeterlikte görünmemektedir. Dolayısıyla o dönemin sosyo-kültürel ve siyasal koşullarına bağlı olarak üretilen bu çözümlerin yeniden gözden geçirilmesi ve çağımızın bilimsel yöntemleri ve gelişmeleri dikkate alınarak daha gerçekçi ve daha tutarlı bir yapıya kavuşturulması elzem görünmektedir.

İslâm kelmasında kötülük tartışmaları ve tahlilleri, bütün teolojik kesimlerde daha çok savunma ve meşrulaştırma amaçlıdır. Çünkü klâsik kelmacılar, Tanrı-âlem ilişkisi çerçevesinde kötülük gerçeğini açıklayabilme ve anlamlandırmaya büyük bir ehemmiyet gösterirler. Onlara göre, ilâhî ilim, irade ve kudret kapsamında evrende olup biten her şey anlamlıdır, boşuna/abes değildir ve belli bir işlevi yerine getirirler. Buna göre, hem Mu'tezile hem de Ehl-i Sünnet doğal kötülükleri Allah'a izafe ederler; ancak Mu'tezile doğal kötülükleri mecâzî kötülük olarak telakki edip, hikmet ve imtihan kapsamında değerlendirir. Ahlâkî kötülüklerin önlenmesi konusunda Cebriyye ve Eş'arîlerin aksine, Kaderiyye, Mu'tezile ve bir ölçüde Mâturîdîlerin daha duyarlı davrandıkları ve daha tutarlı bir çözüm önerisi getirir gibi göründüklerini söylemek mümkündür. Şu kadar var ki, İslâm dünyasında Emevîler döneminden itibaren, cebr öğretisinin etkisiyle ahlâkî kötülüklerin, zulümlerin, işkencelerin ve şiddet eylemlerinin İslâm dünyasında yaygınlaştığını ve meşrulaştırıldığını müşahade etmekteyiz.

Sonuç olarak, kötülük sorununa, o dönemin gerçekleri, koşulları ve gereksinimleri altında, bilgi birikimi ve bilim yapma geleneği çerçevesinde daha çok Allah-âlem ilişkisi, bu arada özellikle Allah-insan ilişkisi bağlamında temas edilmiş, ama insan-evren ile insan-toplum ilişkisi boyutu gözden kaçırılmış ve kişiyi eyleme iten güdüler, rahmânî ve şeytânî olmak üzere, iki güdüyle izah edilmeye çalışılmıştır. Ama bugünkü anladığımız manada insanın eylemlerinde özgürlük sorunu psikolojik ve sosyolojik etmenlere bağlı olarak tartışma konusu edilmemiş ve dolayısıyla da felsefî antropoloji ışığında insanın önceden tasarlayan, belirleyen, isteyen, özgürlüğe sahip olan ve sorumlu bir varlık olarak yeterince etkin bir konumda düşünülmediğini söylemek mümkündür. Şu halde, İslâm kelamcılarının ahlâkî ve doğal kötülüklerin her iki türüyle de ilgili görüşlerinin, günümüzdeki bilimsel bilgiler ve gerçekler ışığında yeniden gözden geçirilmesi, işe yaramaz düşüncelerin ayıklanması ve daha gerçekçi bir yapıya büründürülmesi elzem görünmektedir. Antony Giddens'in de önemle vurguladığı gibi, maalesef insanoğlu, biyolojik silahlar, nükleer çalışmalar, çevre kirliliği ve felaketlerle kendi ontolojik varlığını riske sokmaktadır. Çünkü eskiden insanlar, doğal felaketlerden daha çok ürkerken ve bunlar karşısında çaresiz kalırken, günümüzde kendi elleriyle sebebiyet verdikleri ve imal ettikleri çevre felaketleri ve belirsizliklerden daha çok korkar hale gelmişlerdir. Dolayısıyla kelâmın kötülük öğretilerinin, özellikle kötülük teolojisinin, doğa ve insan bilimlerinin verileri ve sonuçlarından azami ölçüde istifade ederek, günümüzdeki mevcut kötülükleri azaltabilecek, çözebilecek ve insanoğlunu psikolojik olarak tatmin edebilecek ve umutlandıracak yeterlikte ve güncellikte bir biçimde geliştirilmesine her zamankinden daha çok şiddetle ihtiyaç bulunmaktadır.