

# Şer Meselesi

Dr. S. Ali Ekber Hüseyinî Kal'abehmen

**D**ünya, sahip olduğu bütün o güzellik ve şirinliklere rağmen bazen insanın karşısına buruşmuş bir suratla çıkar ve insanı, pek de hoşlanmıyacağı ve karşılaşmayı istemeyeceği sıkıntılar ve güçlüklerle yüzyüze getirir. Bu güçlükler (şerler) her ne kadar ilk bakışta göze acı ve sıkıntılı gözükse de, gerçekçi bir bakışla bu durumların da, en iyi nizam olan dünya düzeni içinde uygun bir yeri bulunduğu, hatta oldukça şirin ve güzel sonuçlar doğurduğu anlaşılacaktır.

Bu makalede, önce dünyadaki sıkıntılar ve şerrin mahiyetine ilişkin net bir açıklama gösterilmeye çalışılacak; devamında da dünyanın bu gibi durumlarını izah etme yönündeki çabalar ve çeşitli yorumlar ele alınarak şerrin varlığının sırrını açıklamaya; sonuç itibarıyla de hayrı isteyen kudret ve hikmet sahibi Allah'ın yarattığı âlemdeki bu durumların neden varolduğunun esrarı üzerindeki perdenin kalkmasına zemin hazırlanacaktır.

## Şerrin<sup>1</sup> Mahiyeti ve Ne Olduğu

Şerrin mahiyeti ve ne olduğunu açıklarken, sonunda mevzuyla ilişkin gerçek bir

<sup>1</sup> Evil.

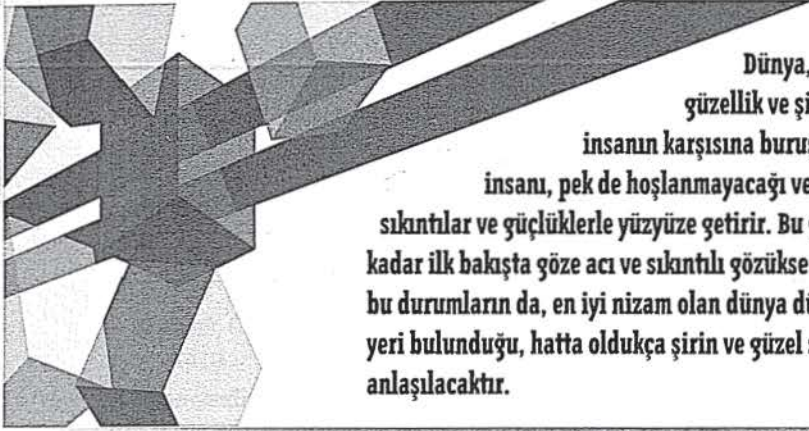
tasvire ulaşabilmemiz için kendine has bir süreç katetmemiz zorunludur.

*Dâiretulmeârif-i Felsefe-i Routledge'* da "şer" makalesinin yazarı şerri şöyle tanımlar: "Şer, şuur sahibi varlıkların başına gelen açıklanamaz ciddi zarardır."<sup>2</sup> Aynı yazar şöyle devam eder:

"Şer kelimesi, ahlakî kelimeler sözlüğümüzde en ağır mahkumiyet yükünü taşımaktadır. Katletme, işkence, kölelik, aşağılık kompleksi, kendini haddiden fazla ve uzun süreli aşağılama şerrin bazı örnekleridir. Şer zarar içermelidir ve bu zarar, olağan işleri yerine getirmede kurbanlık kabiliyetini sakatlamaya yolaçacak boyutta olmalıdır. Buna ilaveten, zarar, açıklanamaz telakki edilmelidir. Çünkü her ciddi zarar, bizatihi ve zorunlu olarak şer değildir. Çünkü bu ciddi zarar, belki suçluluk eylemlerini irtikap etmenin cezalandırılması sebebiyledir veya bu zarar, daha büyük ve daha ciddi bir zararı önlemenin tek yolu görülüyor olabilir. Ama hangi zararın makul görüldüğü, ahlakta ve ahlak felsefesinde üzerinde durulmuş bir meseledir."<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Kekes, "Evil", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*.

<sup>3</sup> A.g.e.



**Dünya, sahip olduğu bütün o güzellik ve şirinliklere rağmen bazen insanın karşısına buruşmuş bir suratla çıkar ve insanı, pek de hoşlanmayacağı ve karşılaşmayı istemeyeceği sıkıntılar ve güçlüklerle yüzyüze getirir. Bu güçlükler (şerler) her ne kadar ilk bakışta göze acı ve sıkıntılı gözükse de, gerçekçi bir bakışla bu durumların da, en iyi nizam olan dünya düzeni içinde uygun bir yeri bulunduğu, hatta oldukça şirin ve güzel sonuçlar doğurduğu anlaşılacaktır.**

Fakat şerrin mahiyeti ve ne olduğunu açıklarken yapılan bu tanım acaba yeterli midir? Acaba tüm şerler ve dünyanın sıkıntılarını bahsi geçen konulara mı özgüdür? İztirap ve kaygı gibi durumlar, kişiyi mahvetmeyen ve görünüşte ciddi zarar da sayılmayan doğal ve doğa ötesi hadiselerdendir. Fakat şahsın düşüncesine hasar vererek huzurunu kaçırır ve onda fikrî endişeye yolar. Şimdi bu durumların yüklediği ödev nedir? Acaba onları şerrin alanından çıkarmak mümkün müdür? Başka bir ifadeyle, bu durumların zararı, bireyin bilinçli veya farkında olmaksızın olağan ve gündelik faaliyetlerini yerine getirmesini engelleyecek kadar somut ve açık değildir. Ama bununla birlikte kaygı ve kafa karışıklığı yaratarak huzurunu bozabilir ve acı çekebilir. Bu mevzu yukarıdaki tanımı yetersiz hale getirmekte ve bu mecrada daha fazla çaba göstermeyi gerektirmektedir.

Her halükarda şerrin mahiyeti bahsinde çeşitli görüşler ortaya atılmıştır. Bu makalede, konunun devamında bizim için önemli olacak net tanım ehemmiyeti bakımından bunlardan bir kısmına değineceğiz. Tabii ki

başta, “şer”ri genellikle “hayr”ın karşıtı olarak konumlandığıımıza ve hayrın ıstılahî tarifinden şerrin ıstılahî tarifini çıkardığıımıza işaret etmeliyiz.

#### Lugatta Hayır ve Şer

Dehhoda, şerri hayrın zıddı kabul eder<sup>4</sup> ve hayrın tanımını şöyle yapar: “Güzellik, iyilik, şerrin karşıtı... herkesin rağbet ettiği şey, akıl ve adalet;... nimet, cömertlik, büyüklük, feyz, ihsan, iyilik...”<sup>5</sup> Bu tariflerin benzerini diğer lugatlarda da görmekteyiz. Yirmi ciltlik Oxford sözlüğünde de aynı anlama yer verilmiştir: “Şer, her anlamda hayrın zıddıdır.”<sup>6</sup> Yine bu sözlük, şerri, hoş gitmeyen ahlakî davranış, çirkin ve kriminal hal şeklinde ifade etmekte; başkasına zarar verme, acı ve rahatsızlık vermeyi de bu babta sözkonusu etmektedir. Hulasa şer, hayrın zıddıdır ve onda bir tür beğenilmeyen ve zarar verici davranış müşahede edilmektedir.<sup>7</sup> Ferheng-i Lugat-i Webster

<sup>4</sup> Bkz: *Logatnâme-i Dehhoda*, “şer” maddesi.

<sup>5</sup> A.g.e., “hayr” maddesi.

<sup>6</sup> “Evil”, *The Oxford English Dictionary*, s. 348.

<sup>7</sup> Bkz: A.g.e.

da kelimenin tanımında hemen hemen benzer meseleleri zikretmiştir.<sup>8</sup>

### Şerrin Istilah Manası

Eğer dünyadaki bir fenomen, dünyadaki varlıklardan bir varlıkla ölçülebilsede bu ölçümde ve bir genel sonuçta o fenomen, ya o varlığın istediği şeydir, yani onun varlığıyla bağdaşmakta ve hatta varlığının kemalini icap ettirmektedir; ya onun nefret ettiği şeydir, yani o varlığın varlığıyla veya o varlığın kemalâtından bir kemalle bağdaşmamaktadır, ya da nötrdür, yani ne istenen, ne de nefret edilen bir şeydir. Birinci durumda sözkonusu fenomenin o varlık için hayırlı olduğu söylenebilir. İkinci durumda şer olur ve üçüncü durumda hayır ve şerrin eşit olduğuna hükmedilir. Öyleyse şer, bir fenomenin varlıkla veya bir varlığın kemaliyle uyuşmaması demektir. Şimdi bu anlama ulaşmak için bu içeriğinin daha detaylı incelemesine gireceğiz.

Bu mevzuyu ele almadan önce şu noktayı hatırlatmak gerekir ki, şerrin kavramsal anlamını açıklarken iki metod ve bağlamdan söz edilebilir: Birincisi, bu kavramı analiz eder ve örneklerini ortaya koyarken varlığa izahlar getirmedeki güçlük sebebiyle şerrin manasını tanımlama aşamasını gözardı edecek ve yalnızca bazı bariz örneklerine değinerek sorunu çözeceğiz. İkincisi anlam analizindeki zorluk karşısında canımızı dişimize takacak ve onun detaylı açıklamasını ortaya koyacağız. Diğer bir ifadeyle, şerrin mahiyetini tarif ve tayin etmek için hem şerrin kanıt ve örneklerine işaret edebilir ve adeta örnekli tarif gösterebiliriz, hem de onun mefhum tarifini yapabiliriz.

<sup>8</sup> Bkz: "Evil", *Webster's Third New International Dictionary*, c. 1, s. 789.

Her durumda bu kısımda, her iki yöntemle mevzuyu inceleyeceğiz.

### 1. Örneğe Dayalı Tarif

Sadrülmüteellihin (Molla Sadra), *Şerh-i Usûl-i Kâfi*'de şer için dört örnek vermiştir:

Fakirlik ve ölüm gibi yoksunluk durumları,

Acı, sıkıntı ve eğitimli cehalet gibi idrak şerri,

Öldürme ve zina gibi çirkin ve yakışsız fiiller, ahlakî şer,

Şehvet, gazap, cimrilik ve hilekarlık gibi rezil melekelerden oluşan ahlakî şerlerin temeli.<sup>9</sup>

*Akl ve İtikad-i Dinî* kitabının yazarı da bu konuda şöyle yazar:

Şerrin tarifindeki görüş farklılıklarına rağmen insanların çoğu, şer telakki edilen durumlar konusunda fikir birliği içindedir. Filozoflar da şer kelimesinin misdaki (yani bu kelimenin uygulanabileceği durumlar) hakkında aşağı yukarı ittifak halindedir. Ama bu kelimenin manası üzerine görüş ayrılığı çok fazladır. Açık biçimde şerrin misdaki olan bazı durumlar şunlardır: Takati aşan acı, günahsız insanların çilesi, bedensel engeller, psikolojik bozukluklar, kişilik bozuklukları, adaletsizlik ve doğal belalar.<sup>10</sup>

John Hick de *Felsefe-i Din* kitabında aşağı yukarı benzer görüşü savunmuştur.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Şirâzî, *Şerh-i Usûl-i Kâfi*, s. 414, tab-i kadim, s. 70.

<sup>10</sup> Peterson, *Akl ve İtikad-i Dinî*, s. 177.

<sup>11</sup> Hick, *Felsefe-i Din*, s. 95.

Amâ şerre ilişkin net bir tanıma ulaşmak yine de mümkün gözükmemektedir. Bir sonraki başlıkta bu konuyu ele alacağız.

## 2. Şerrin Kavramsal Tanımı

Şer kelimesi, her birinin belli bir mahiyeti açıkladığı düşünülebilecek çeşitli kavramsal kullanımlara sahiptir. Burada bu değişik kullanımlara girecek ve onlardan tam olarak ne kastedildiğini göstereceğiz.

Şerrin ilk tabirinde kadim hakimler ve filozoflar, varlık ve yokluğu hayır ve şerrin muadili olarak kullanmışlardır. Varolanın hayır, yok olan ve var olmayanın ise şer sayılması gerektiğini düşünürlerdi. Yahut varlıktan nasibi olacak ölçüde varlıktan tat taşıyan şey hayır sahibi demektir. Varlıktan veya varlığın kemalinden yoksun olduğu miktarda da şerre dışar olacaktır.

Bu değerlendirmede şer, yokluk durumu telakki edilmektedir. Çünkü aslında "ademu'l-vücut" a rücu etmektedir. Üstad Murtaza Mutahharî, bu analizi kabul ederken onun uzun bir geçmişe sahip olduğunu belirtir ve şöyle der:

Basit bir tahlil, şerrin mahiyetinin yokluk olduğunu gösterecektir. Yani kötülüklerin tamamı yokluk ve adem türündendir. Bu meselenin uzun bir geçmişi vardır. Bu düşüncenin kökeni kadim Yunan'dır. Felsefe kitaplarında bu fikir kadim Yunan'a, özellikle de

Eflatun'a nispet edilmektedir. Fakat sonrakiler onu daha fazla ve daha iyi analiz edip çözümlenmişlerdir.<sup>12</sup>

Bu açıklamaya göre ilk adımda, sınırlı varlık sahibi varlıkların tamamı şerre maruz kabul edilmektedir. Şer, yalnızca, varlığının sonsuzluğu ve sınırsızlığı nedeniyle Bâri-i Teala'nın zâtını kapsayamamıştır, çünkü o mutlak hayırdır. Bunun izahı şudur ki, âlemde, yokluğun hiçbir şekilde yol bulamayacağı, mutlak kemal ve sırf nur olan sadece bir tek kâmil varlık muhakkaktır. O da Bâri-i Teala ve Vâcib-i Teala'nın zâtıdır. Onun dışındaki bütün mevcudat ise onun sonucudur. Diğer bir ifadeyle mümkünü'l-vücuddur. Varlıkları noksandır ve varlıklarındaki onları kuşatan eksiklik ve yoksunluk vasıtasıyla şerre dışar olurlar.

Aynı şekilde, birinci yorumun devamında, şerden, bir şeyin "yokluk"u ve "yoksunluk"u veya o şeyin kemalâtından bir kemalin bulunmaması olarak bahsedilebilir. Bu bakışta bir şey esas itibarıyla varlıktan yoksun olduğunda veya bulunması gereken kemali taşımadığında şerre maruz kalmış sayılmaktadır. Çünkü bir şeyin yokluğu, kemalin yokluğu demektir.<sup>13</sup> Öyleyse her iki yoruma göre de bir şeyin varlığından yoksun olunması veya onda kemalin yokluğu şerdir. Yoksunluk ve yokluk sözkonusu olduğundan, şer, varolmayan durum

“**Basit bir tahlil, şerrin mahiyetinin yokluk olduğunu gösterecektir. Yani kötülüklerin tamamı yokluk ve adem türündendir. Bu meselenin uzun bir geçmişi vardır. Bu düşüncenin kökeni kadim Yunan'dır. Felsefe kitaplarında bu fikir kadim Yunan'a, özellikle de Eflatun'a nispet edilmektedir. Fakat sonrakiler onu daha fazla ve daha iyi analiz edip çözümlenmişlerdir.**”

<sup>12</sup> Mutahharî, *Adl-i İlahî*, s. 126.

<sup>13</sup> Bkz: Şirâzî, *el-Esfâru'l-Erbaa*, c. 7, s. 58.

telakki edilmektedir. Tabii ki bu tahlille, varlıktaki kusur ve dünyada mahlukatın sonsuz olmaması nedeniyle şerrin yalnızca maddi âlemle ilgili olmadığı, aksine soyut alanda da bahis konusu olduğu aşikardır.

Molla Sadra *Esfâr*'da şöyle der:

Bilcümle, varlık âleminde varlık mutlak hayırdır ve yokluk mutlak şer. Âlemin mevcudatı, her biri varlık mertebeleri itibariyle hayır ve şerlerde farklıdır. Varlık mertebesi bakımından daha güçlü olanın hayrı daha çok, şerri daha azdır ve aksi de doğrudur. Eşya bu açıdan dört kısma ayrılır:

- a) Mutlak hayır olan şeyler,
- b) Mutlak şer olan şeyler,
- c) Hayır şerre galip gelen şeyler,
- d) Şerri hayra galip gelen şeyler.

İlahî zât olan basit halis mutlak varlık olmadıkça mutlak hayır yoktur. Bu da varlığın aslı ve hakikatlerin hakikatidir. Mutlak şer ise mutlak yokluktur. Mutlak şer olan durumların tahakkuk ve kararı yurdunda varlık bulunmaz. Çünkü varlığı olan şey, varlığın hazzı miktarınca hayır ve hayrın menşei-dir. Hatta ilk ve kuvvetli heyula ve istidatlar bile zayıf varlık biçimine sahiptir ve zayıftırlar. Hayırları şerlerine galebe çalanlar, yokluk şaibelerinden, karanlıklardan, kuvvet ve istidatlardan uzak varlıklardır. Çünkü mücerrettirler ve bir yönden mutlak hayır olarak adlandırılırlar. Varlık mertebeleri açısından daha kuvvetli ve kavi olan mevcudatın tamamının hayırları, şerlerine galebe çalar. Değişime maruz kalan mevcut, fâsit ve helak olmuş varlıklar ise şerrin galip geldikleridir. Yine de varlıkların her tabaka ve grubu arasında mertebelilik kuralı caridir. Tıpkı ehadiyyetin zâtı olan, terkîp ve mahiyetlerden uzak, yokluklar, maddeler, kuvvetler, istidatlar ve imkanlardan beri ilk hayra ve

hayırların hayırına ulaşabilmek için varlığın kendisinde mertebeler bulunması gibi.<sup>14</sup>

Öyleyse varlık âleminde sonsuz olmak bakımından sadece bir tane varlık bulunmaktadır. O da Bâri-i Teala olan mutlak hayırdır. Kesin olan şu ki, diğer mevcudat, varlığın etrafında kemalden ne kadar çok ve ne kadar yüksek yoğunlukta nasiplenirse hayır olmaları da o kadar üstün olacaktır.

Üçüncü tabirde bir grup hakim, hayrın varlık ve şerrin yokluk olarak tanımlanmasına devam etmekle birlikte bir miktar farklı bir bakış ortaya koymuştur. Onlar hayrı, insanın dilek ve temennisi ve arzulan varlık şeklinde tanımlamış ve şöyle demiştir: Hayır, **birincisi**, varolan bir şeydir. **İkincisi**, bu varolan şey, aynı zamanda insanın arzuladığı ve temenni ettiği şeydir. Bu ifade biçimine göre eğer şerri hayrın karşısında tarif edersek, **birincisi**, şer yokluk durumudur. **İkincisi**, insanın arzuladığı şey de olmamaktadır. Bu görüşün destekçileri, varlığın kendisini -onun insanın talebiyle ve faydasına olmasına bakmaksızın- hayır kabul etmez. Aksine onların inancına göre taleple kayıt altına alınmış varlık hayırdır. Yani varlığın zâtını başka bir şeyle birlikte hesaba katmayan birinci teorinin tersini hayır görüyorlardı.

Aristo, hayırla ilgili böyle bir görüşe sahip hakimlerden biriydi. *Nikomahas Ahlak* kitabında şöyle yazar:

“Doğru söyleyerek dediler ki, hayır, kendisine eğilim duyulan herşeydir.”

İbn Sina da hayır ve şerrin bu tarifini benimseyerek şöyle der:

“Hayır, herşeyin kendi çapında şevk ve eğilim duyduğu, onunla varlığını kemale

<sup>14</sup> A.g.e., c. 1, s. 84-104.

erdirdiği şeydir. Ama şerrin zâtı ve tahakkuku yoktur. Bilakis ya şeyin kendisinin tahakkuk yoksunluğudur, ya da o şey için kemal yokluğu ve yoksunluğu Dolayısıyla, **birincisi**, varlığın aslı hayırdır. **İkincisi**, varlığın aslı için varlığın kemali hayırdır. Buna göre, ister kendisi, ister kemalâtı olsun, yokluğun erişemeyeceği, hatta varlığı daima fiiliyatta olan varlık, mutlak varlıktır. Bu açıklamaya uygun olarak mümkünü'l-vücut, zâtı itibariyle mutlak hayır değildir. Çünkü varlığı bizatihi vacip değildir ve zâtı itibariyle yokluğu taşımaktadır. Bir yönüyle ve bir biçimde yokluğu taşıyan bir şey, şerden, kusur ve noksandan uzak olamaz. Bu noktalar gözönünde bulundurulduğunda mutlak hayır, bizzat vacibu'l-vücuda münhasırdır ve diğer varlıklar da şerri kendisinde taşımaktadır.”<sup>15</sup>

Molla Sadra da *Esfâr*'da benzer bir tanım yaparak şöyle der:

Hayır, herşeyin kendisine şevk ve eğilim duyduğu ve onunla mümkün kemalden bir hissenin gerçekleştiği şeydir. Bunun karşısında şer de bir şeyin varlığındaki noksan, varlığındaki yoksunluk ya da o şeyin kendisinin yokluğudur.”<sup>16</sup>

Thomas Aquinas da hayrı tarif ederken hemen hemen aynı noktayı dikkate alır. *İlahiyyat-i Câmî*' kitabında şöyle der:

“Her varlık, varlık olması bakımından hayırdır. Çünkü varlıkların tamamı, varolmaları nedeniyle fiiliyata sahiptir ve bir tür kâmil telakki edilirler. Zira her tahakkuk bulma durumu tekalümün bir çeşidini gerektirir ve tekamül de arzu edilmeyi ve hayırlı olmayı icap ettirir. Dolayısıyla her

bir varlık bu bakımdan hayırdır.”<sup>17</sup> Yine başka bir yerde de şerri, hayırdan mahrumiyet olarak nitelendirir ve böylece şerri yokluk manasında alır.<sup>18</sup>

Şimdi bu kısımda hayır ve şerrin ne olduğunu analiz edip incelemek üzere aşağıdaki noktalara işaret edebiliriz:

a) Eğer şerri kemal yoksunluğu kabul edersek hayır ve şer arasındaki ilişki yokluk ve meleke olur.<sup>19</sup> Şu anlamda: Bir şey belli bir mertebeye ulaşabiliyorsa ya da fiiliyata sahip olacak kabiliyetteyse o mertebeye ulaşamazsa ve o fiiliyatı elde edemezse bu, onun için şerdir. Bu tahlile göre soyut şeyler, hiçbir beklenti halinde olmadıklarından ve varlıkları bir tek yerde fiiliyata geçtiğinden mutlak hayır sayılmaktadır. Elbette ki bu varlıklar varlıklarında noksan olmaları nedeniyle bir tür şerre düçar telakki edilirler.

b) Hayır ve şer kavramları, felsefenin ikincil kategorisi ve kavramlarındandır. Yani hariçte örnek oluşturan, hayır ya da şerrin karşılığı olan, kendisine işaret edilebilecek ve filan şeyin hayrın kendisi veya şerrin kendisi olduğu söylenebilecek bir şey mevcut değildir. Fakat bununla birlikte gerçeklik taşımaktan o kadar da uzak değildir. Çünkü hayır ve şerrin soyut kaynağının varlığı aracılığıyla hariçte nesnel tahakkuku vardır ve dış dünyadaki bazı fenomenlerin gözlemlenmesiyle soyutlanırlar. Üstad Misbah Yezdî bu meseleye izah ederken şöyle der:

“Hayır ve şer, felsefenin ikincil kategorisindedir. Mahiyeti sebep ve sonuçtan oluşmayan nesnel hiçbir varlık bulunmadığı

<sup>15</sup> Bu-Ali Sina, *İlahiyyât min Kitabi'ş-Şifa*, s. 381.

<sup>16</sup> Şirâzî, *el-Esfârü'l-Erbaa*, c. 7, s. 58.

<sup>17</sup> Aquinas, *Summa Theologica*, 1.5.4.

<sup>18</sup> A.g.e., 1.14.10.

<sup>19</sup> Bkz: Misbah Yezdî, *Âmuzeş-i Felsefe*, c. 2, s. 427.

gibi, mahiyeti hayır ve şerden oluşmayan nesnel hiçbir varlık da yoktur.”<sup>20</sup>

c) Mukayese ve ölçüm yaparken bir varlığın dünyadaki bir fenomenle ilişkisini gözlemleriz. Eğer sözkonusu fenomen, birinci adımda eğilim ve rağbetiyle, sonraki adımda ise varlığıyla uyuma içindeyse; şevkini, Molla Sadra gibi Müslüman hakimlerin ifadesiyle, o şeyin çekimine motive ediyorsa ve o şey, yorumun iştihak konusu ve arzusu olduysa denebilir ki, bahsi geçen fenomen ile varlığın kendisi arasında arzulama ilişkisi kurulmuş ve fenomenin hayır olmasının manası o varlık için soyutlanmış demektir. Bu sayede o şey, o varlık için hayır olacaktır. Karşı tarafta ise o şey, nefretin ve onun varlığıyla uyumsuzluğun konusu olarak görüldüğünde -varoluş, ondan kurtuluş ve uzaklaşmanın ardından gelir- nefret duyma hali ortaya çıkarak şer kavramı soyutlanmış olacaktır. Şu halde bir şeyin hayır olması, yani o şeyin bir varlık için arzulaması, onun varlığının varoluş ve kemalinde mevcut olumlu etki bakımından; şer olması, yani farzedilen bir varlık için o şeyden nefret duyulması ise zikredilen varlığın varoluşu veya kemalinde mevcut olumsuz tesir bakımındandır. Kesin olan şu ki, hayır ve şer, aslında bir varlıkla bir fenomen arasındaki olumlu ve olumsuz bağıdır, onların yanısıra nesnel bir varlık değil.

Şu noktanın hatırlatılması yerinde olacaktır: Arzulama ve nefret duyma, varlıkta bir tür şuur ve idrak farzeden tabirlerdir. Ama mevcudatın şuur ve idrakten yoksun olduğu durumlarda, eğer varlıklar şuur ve idrak sahibi olsaydı ve arzulama ile nefret duymayı kavrayabilseydi kesin olarak o durumların arzulama ve nefret duyma görüleceğine ilişkin bir miktar müsamaha gösterilmelidir. Başka

bir ifadeyle, bir varlığın diğer bir varlık için hayır veya şer olmasında temelli önem arzeden şey, o varlığın bir diğerine olumlu veya olumsuz tesiridir. Bu sebeple eğer varlıklar, idrak tarafından bile bilfiil gözönünde bulundurulmasalar da hayır ve şer olma onlar için anlam taşıyacaktır. Hiç tereddütsüz, kök kurdu piri için şerdir. Mahsülün yokolmasına sebep olduğundan veya elmanın zarar görmesine yol açtığından bu meyvenin yetişmesine ve fiiliyet kazanmasına engel olmaktadır. Bu nedenle eğer elma şuur sahibi olsaydı çıkardığı bu engel nedeniyle ondan nefret edecekti.

Ahlak alanında da aynı mevzu dikkat konusu olmaktadır. Eğer iradeye dayalı bir fiil veya vasıf insanın varlığıyla bağdaşıyorsa ve ahlakın hedefine ulaşmada ona yardımcı oluyorsa orada iyi kavramı soyutlanır ve eğer olumsuz ilişki için içindeyse kötü kavramı veya ahlakî şer üretilmiş olur.<sup>21</sup>

Buraya kadar anlatılanlar hesaba katılarak şimdi hayır ve şerri şöyle tanımlayabiliriz: Eğer dünyadaki bir fenomen, dünyanın varlıklarından bir varlıkla ölçülürse bu ölçümde, genel sonuç itibarıyla o fenomen ya varlıkla ya da o varlığın varoluşsal kemaliyle uyur veya uyumaz ya da nötrdür. Birinci durumda, zikredilen fenomen sözkonusu varlıkla ilgili olarak hayırdır. O varlık şuurlu olduğu takdirde yukarıda bahsi geçen fenomen, o varlığın arzuladığı şey olacaktır. Aynı şekilde bağdaşmazlık hakim olduğu takdirde o fenomen, anılan varlıkla ilgili olarak şerdir. Eğer o varlık şuur sahibi olsaydı sözkonusu fenomenen nefret edecekti. Üçüncü varsayımda nötr durum konu edilmekte, arzulama veya nefret ortaya çıkmamaktadır. Öyleyse hayır, bir fenomenin varoluşla veya başka bir varlık

<sup>20</sup> Misbah Yezdi, *Âmuzeş-i Felsefe*, c. 2, s. 457.

<sup>21</sup> Mutahhari, *Nakdi ber Marksizm*, s. 208.

ğın kemaliyle uyuşması ve şer de uyuşması demektir.

Şerrin, bazen, aslında varlığın yokluğu veya bir varlıkta varoluş kemalinin bulunmaması olan yokluk durumları olduğu, bazen de yokluk ve noksanlığı gerektiren varlık durumları olduğu gayet açıktır. Tıpkı vürüt ve hastalık mikrobu ve bu benzeri durumlar gibi.

Şimdi bu şer, dikkate aldığımız varlık üzerinde bedensel bir zarara yolaçabilir ve onu manevî ve varoluşsal kemalâtan bir kemalden mahrum edebilir. Bundan dolayı hem katletme, vurma ve yaralama insan için şerdir, hem de manevî kemali elinden alacak çirkin bir eylemi irtikap için onu aldatma ve kandırma. Bu, her ne kadar onu bedensel olarak iş görmez hale getirmeyecek olsa veya hatta aksine onu daha da güçlendirecekse bile. Dolayısıyla şerrin tarif çerçevesi, konunun başında *Dâiretulmeârif-i Felsefe-i Routledge*'dan aktarılan surf açıklanamayan zarardan daha genişdir.

Yine önemli olan, şerlerin göreceli olabileceğidir. Yani bir varlık için şer olan ve ona zarar veren şey, kendisi veya başka bir varlık için hayır olabilir, varlığını ve kemalini koruma yolunda etkili görülebilir:

Kendisi yokluk olan şer; cehalet, acizlik ve fakirlik gibi hakiki (nisbî olmayan) ama yokluk olan sıfatlar taşır. Fakat varlığı bulunan ve bu yüzden yokluk durumlarının menşei olduğu bilinen şerler görecelidirler; sel, deprem, sokma, parçalama, hastalık mikrobu gibi. Bu tür durumlardan kötü olanlar, belli şey veya şeylere nispetle kötüdür. Yılanın zehri yılan için kötü değildir, ama ondan zarar görecektir insan ve diğer varlıklar için kötüdür.<sup>22</sup>

<sup>22</sup> Bkz: Mutahharî, *Adl-i İlahî*, s. 133.

## Şerrin Türleri

Leibniz<sup>23</sup> *Teodise*'de<sup>24</sup> şerri üç gruba ayırır:<sup>25</sup>

**1. Metafizik şer:** Bu grup şer, ister maddi, ister soyut olsun mümkünü'l-vücut varlıklarının başına gelir. Bunun sırrı da varoluşsal noksanlıklar ve varlıklarındaki kısıtlılıktır. Bu izaha göre sadece Vacip Teala'nın zâtı yokluktan uzaktır ve varlığında hiçbir sınırlılık müşahede edilmez. Metafizik şer, hakikatte kâmil varlığın yokluğu ve yoksunluğuna rücu eder.

**2. Doğal şer:** Bu şer; deprem, yanardağ, acı ve sıkıntı gibi dünyanın doğal şerleriyle ilgilidir. Diğer bir ifadeyle, doğal etkenlerden kaynaklanan ve irade sahibi insanın ortaya çıkışlarında herhangi bir müdahalesi bulunmayan acılar ve sıkıntılar doğal şerler zümresindedir. Bu acı ve sıkıntılar bedensel olabilir ve ruhsal elem de telakki edilebilir. Bem depremi, 2005'te güneydoğu Asya'daki tsunami, birinci yüzyılda Pompei şehrindeki yanardağ patlaması vs. hepsi bu şer kategorisinde yer alır.

**3. Ahlakî şer:** İrade sahibi insanın kendi tercih ettiği eylemlerle ve hiçbir zorlama, mecburiyet ve dayatma olmaksızın özgürce icra ettiği, birinci aşamada kendisine ve ona yakışır kemale zarar veren, sonraki mertebede ise başka bireyleri de elem ve acılara düşürmesi mümkün hoş gitmeyen işler ve vasıflardır. Katletme, tecavüz, hırsızlık, sadakat yoksunluğu, hırs ve açgözlülük, başkalarına iftira vs. bu şerrin örneklerindedir.

Önem taşıyan nokta şudur ki, bazı şerler bir taraftan doğal, diğer taraftan da ahlakîdirler.

<sup>23</sup> Gottfried Wilhelm von Leibniz.

<sup>24</sup> *Theodicy*.

<sup>25</sup> Bkz: Leibniz, *Teodise*, bölüm 2, paragraf 21; Riyâzî, "Didgâh-i Şehid Mutahharî ve Leibniz der Adl", *Keyhan-i Endişe*, sayı 51.



Diğer bir ifadeyle, bazı şerler bileşiklerdir. Mesela AIDS hastalığı doğal bir şerdir ve etkeni de bir bedenden diğerine geçebilen ve insanın hastalanmasına yolaçan H.I.V virüsüdür. Ama bazen de bir şahıs kasden bu hastalığı bir başkasına bulaştırır ve o kişiye acı ve sıkıntı verir. Yahut bir binayı çürük malzemeye inşa edip deprem gibi en küçük bir olayda yıkılmasına ve insanların hayatını kaybetmesine yolaçar. Burada da doğal etken insanın canını tehlikeye sokmuştur ama irade sahibi insanın eylemi bu işin kolaylaşmasına neden olmuştur.<sup>26</sup>

Şerrin mahiyetine ilişkin bir analizle diyebiliriz ki, biz insanlar veya şuur sahibi varlıkların varlığı veya varoluşsal kemaliyle karşı karşıya ya da çatışma halindeki durumlar olan şer, ya doğal etkindir, ya insanî etkindir, yahut her ikisidir. Yani bir yandan doğaldırlar, diğer yandan da insanî.

Aynı şekilde genel bir şer, tüm mümkün varlıklarla birlikte; varlıklarındaki eksiklikler ve mutlak kemalde olmayışlarıdır. Bu yüzden mümkün varlıklar daima bu şerre maruzdur ve bu tür şer onların ayrılmaz parçasıdır.

### Şer: Teizmin Karşı Karşıya Olduğu Sorun

Dünyadaki şerler, mutlak iyiliksever ve kadir-i mutlak Allah'ın varlığından sözedilmedikçe pek o kadar dikkat çekmeyecektir. Ama dünya ve içindeki varlıkların tamamı Bâri Celle Celaluhun zâtının ve böyle bir Allah'ın mahluku olarak tasavvur edildiğinde birden, neden böyle bir Tanrının dünyadaki şerlerin varlığını onaylayıp varetmediği mevzusu öne çıkarak göze batar. Bu konu, düşüncülerini bile tepki vermeye sevk etmiştir

<sup>26</sup> Daha fazla bilgi için bkz: Taliaferro, *Felsefe-i Din der Karn-i Bistom*, s. 494.

ve bazen bunun sonucunda hiç de akılcı olmayan sözler sarfedebilmişlerdir.

Maurice Maeterlinck bu konuda şöyle yazar:

“Ne zaman düşünsem, cömert, adil ve âkil bir Tanrının bu dünyada, engelli doğan canlılara veya bedbaht yaratmaya bilgelikle rıza göstermesini kabul edemiyorum. Çünkü Tanrı, varlıktır ve yarattığı herşeye bu varlık içinde yer vermiştir. Dünyadaki varlıklara, mesela ben, siz, taş ve ağaca varlık dışında bir mekan vermemiz muhaldir. Dolayısıyla nasıl olur da âkil, adil ve zeki bir Tanrı, benim ve sizin, yani varlığın, daha doğru bir ifadeyle kendisinin bedbaht olmasına rıza gösterebilir?”

Hayır. Gördüğümüz hakikat bundan başkasıdır. İbadet ettiğimiz Tanrının cahil ve deli olması saçmadır. Mevzu kesinlikle hiç anlamadığımız ve belki sonsuza dek de anlamayacağımız başka bir yerdedir.”<sup>27</sup>

Frederick Copleston şöyle der:

“Hıristiyan teolojiye yönelik eleştirilerden biri olan dünyada şerrin varlığı, bu teori kabul edilip edilmemesi bir yana, kompleks ve inkar edilemez bir gerçeklik olarak yerinde durmaktadır.”

İkbal Lahorî, *İhya-yi Fikr-i Dinî* kitabında şöyle yazar:

“Allah'ın mutlak kudreti ve iyilik ile onun yaratıklarında varolan devasa hacimdeki kötülükleri nasıl bağdaştırabiliriz? Bu can yakıcı mesele dindarlıkta gerçek bir muammadır.”<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Maeterlinck, *Cihan-i Bozorg ve İnsan*, s. 56 ve 57.

<sup>28</sup> İkbal Lahorî, *İhya-yi Fikr-i Dinî der İslam*, s. 95.

Hristiyanlığın ilk savunucularından Lactantius, sorunu Epikür'den şöyle nakleder:

Ya Tanrı şerleri yoketmek istiyor ama yapamıyor, ya bunu istemiyor, ya ne istiyor, ne de yapabiliyor, ya da hem istiyor, hem de yapabiliyor. Eğer istiyor ama yapamıyorsa aciz demektir. Fakat bu Tanrının vasıflarına uygun değildir. Eğer yapabiliyor ama istemiyorsa cimridir, ama bu da Tanrıyla bağdaşmaz... Tanrıyla uyuşan tek varsayım olarak hem istiyor, hem de yapabiliyorsa, bu durumda şerler hangi kaynaktan geliyor ve o, neden onları ortadan kaldırmıyor?<sup>29</sup>

Bu mevzu dikkate alındığında bu görüşe göre şer problemi, ilahî dinlerdeki Tanrının varlığı için ciddi bir sorundur ve teistler ona uygun bir cevap bulmak ve hakettiği karşılığı vermek zorundadırlar. Bu mevzu, Bâri Teala'nın zâtına ait kemal vasıflarla çatışmakta ve o vasıflarla bağdaşmadığını göstermektedir. Nitekim ilahî adalet, Allah'ın iyilikseverliği, ilahî hikmet, Hak Teala'nın mutlak kudreti ve Bâri'nin zâtındaki tevhid bunlar arasındadır. Eğer mevzuya dinin dışından ve din felsefesiyle bakacak ve nihayetinde de bu probleme cevap bulacaksak Bâri Teala'nın zâtında varolan bu vasıfların şu soruları tahrik ettiğini söylemek zorundayız: Şerrin varlığına inanabilir miyiz ve buna rağmen Allah adil olabilir mi? İnsanların iyiliğini isteyen Allah, dünyada şerrin varolmasını onaylamakta mıdır? Varlık âleminde şerrin meydana gelmesi Allah'ın zâtındaki hikmete aykırı düşmez mi? Nihayet esas itibarıyla Allah'ı şerlerin yaratıcısı farzedebilir miyiz, yoksa dünyadaki şerler için başka bir yaratıcıyı mı hesaba katmalı ve bir tür dualizme mi savrulmalıyız?<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Palin, *Mebâni-yi Felsefe-i Din*'den nakil (s. 247 ve 248).

<sup>30</sup> Bkz: Saidimihir, "Dâdverzî ve Takrif-yi Nov ez Mes'ele-i Şer", *Nakdu Nazar*, sayı 10.

Şimdi burada konunun önemini hesaba kattığımızda şer meselesine daha fazla dikkat sarfetmemiz, bu uyumsuzlukları ortadan kaldırmaya çalışmamız ve bu vasıflarla dünyadaki şerlerin bağdaştığını göstermemiz zorunludur. Çünkü bu vasıflardan yoksun bir Tanrı, ibadet edilmeye layık bir Tanrı değildir. Bu mevzuyu incelemek için önce şer meselesine ilişkin iki temel ve önemli izah ele alacağız. Daha sonra bu ikisine muhtelif boyutlarda verilmiş cevapları değerlendirecek ve sonunda da kendi görüşümüzü sunacağız.

### Şer Meselesine Dair İki İzah

Şer meselesine iki temel izah getirilmiştir. Mantıksal şer sorunu<sup>31</sup> ve karine durumdaki şer.<sup>32</sup> İnsanlığın düşünce tarihinde oldukça uzun bir geçmişe sahip, birçok teistin cevap bulmak için sürekli çabaladığı ve ateist düşünürlerin Tanrının varlığını inkar ederken yardım aldığı karine durumdaki şer meselesini izah ederken, bir kesim, dünyanın dinî yorumu çerçevesinde, bu âlem kadir, hakim, mutlak hayır ve herşeye gücü yeten bir Tanrı tarafından yaratıldığına göre birçok şerrin varlığının açıklanamaz olduğunu savunmaktadır. Bu tenkit sahiplerine göre eğer mutlak kadir, mutlak âlim ve mutlak hayır sahibi bir Tanrı bulunsaydı bu şerlerin bu ölçüde ve bu şekilde gerçekleşmesine rastlamazdık. Bu eleştirilenlerin çoğu açısından dünyada şerrin varlığı dinî inancımızı sarsmaktadır. Çünkü bir kısım şerlere makul ve makbul bir açıklama getirilebilir. İşin başında Tanrının varlığı aleyhine karine sayılan şey, dinî inançlar çerçevesinde ikna edici bir izah olabilir (yani tamamen beyhude ve hedefsiz görünen şerler).<sup>33</sup>

<sup>31</sup> Logical problem of evil.

<sup>32</sup> Evidential problem of evil.

<sup>33</sup> Bkz: Peterson, *Akl ve İtikad-i Dinî*, s. 178, 179 ve 184.

Şer meselesi üzerinde düşünülmesi, insan varlık sahnesine ayak bastığından ve teizmi bakışaçıs olarak benimsediğinden beri eşsiz bir cazibeye sahip olmuştur. O kadar ki bir grup batılı düşünür bile dine eğilimin sırrını, doğal afetler ve şerlerin sonucunda ortaya çıkan korku ve dehşetten kaçış olarak görmüştür.

Diğer bir ifadeyle, Tanrının insanları yaratmaktaki maksadı, onların fayda ve çıkarlarını temin etmektir ama bahsi geçen durumların hepsi insanın faydasına aykırıdır. Sonuç itibariyle de şerlerin varlığı insanın yaratılış hedefleriyle çelişmektedir. Onların inancına göre, yaratılışın hedefi mahlukata yarar sağlamaksa Tanrı insanlara zarar verecek şeyleri varetmektedir? Genellikle Tanrının şerleri onaylayarak ve ortaya çıkmalarını önlemeyerek kendi maksadını ihlal ettiğini (yani Tanrının kendi hedef ve maksatlarına aykırılık oluşturmayacak işler yapması gerektiğini) ve kendi makasını ihlal etmenin de Hak Teala'nın hikmetiyle bağdaşmadığını varsayarlar.

İkinci izahta iddia sahiplerinin tüm çabası, "Tanrının varlığı" ve "dünyada şerlerin varlığı"nın mantıksal olarak çeliştiklerini göstermektir. Bu telakkiye göre varsayım, "Tanrı vardır" ve "şer vardır" önermeleri arasında çelişki bulunduğuudur. Çelişenlerin uzlaştırılmasını meneden akılcı kural esas alındığında, dünyadaki şerler gerçek oldukları ve varlıklarında tereddüt bulunmadığına göre Tanrının varlığı sözkonusu olmayacaktır. Bu izah, mantıksal şekliyle ilk kez J. L. Mackie tarafından gündeme getirilerek din felsefesi ve teoloji alanında çok sayıda tartışmaya yolaçtı.

Bu iki izah arasındaki fark, şer meselesinin ikinci izahında esas itibariyle şerrin varlığın, hatta dünyadaki şer örneklerinden

bir tekinin bile Tanrının varlığıyla çeliştiği, ya Tanrının ya da bahsi geçen şerrin varolması gerektiği noktasına parmak basılmasıdır. Buna göre şer meselesinin bu izahına cevap verirken şerrin bir tek örneğinin bile Tanrının varlığıyla uzlaştırılabileceğini göstermek yeterli gelecek ve öne sürülen çelişki ortadan kaldırılacaktır. Ama birinci izahta, şerlerin varolmasının Tanrının varlığı ile çelişkisi ilke olarak sözkonusu değildir. Fakat bazı şerlerin varlığı, teistin ikna edici bir açıklama ortaya koyamaması nedeniyle makul ve makbul gözükmemektedir. Bu izahta bazen genel olarak şerleri izah eden uygun bir açıklama ve yorum ortaya koymak gerekebilir. Bazen de örnekleme biçiminde ve belirginleştirerek şerrin örneğine ilişkin açıklama beyan edilmelidir.

Bu kısımda şer meselesinin birinci izahına girecek ve aralarında makbul ve işe yarar cevapların da bulunduğu bu mevzuya verilmiş cevapları incelemeye çalışacağız.

### **Tanrının Varlığı Aleyhine Karine Konumundaki Şer**

Şer meselesi üzerinde düşünülmesi, insan varlık sahnesine ayak bastığından ve teizmi bakışaçıs olarak benimsediğinden beri eşsiz bir cazibeye sahip olmuştur. O kadar ki bir grup batılı düşünür bile dine eğilimin sırrını, doğal afetler ve şerlerin sonucunda ortaya çıkan korku ve dehşetten kaçış

olarak görmüştür.<sup>34</sup> Kısacası, herşeye kadir, herşeyi bilen, hikmetli ve iyiliksever Tanrının varlığına inanç, insanları dünyadaki şerlerin varlığı konusunda düşünmeye sürükler. Dünyada bu şerler, özellikle de hiçbir mantıksal nedeni

**"Maddi dünya-  
nın hayırları, şerlerinden daha fazla mertebelidir ve sadece kamil insanların kemalâtı dünyanın bütün şerlerine üstündür."**

\*\*\*

**"Dünyadaki şerler hakkında eleştirel gözle bakan kimse-  
ler, eğer bu şerlerden kurtulsa dünyanın nasıl bir şekil alacağını genellelikle hesap etmezler."**

görünmeyen şerler neden meydana gelmektedir? AIDS, hepatit gibi hastalıklara yakalanma sonucunda yaşanan bebek ve çocuk ölümleri, ocak söndüren savaşlar yüzünden günahsız insanların hayatını kaybetmesi, sel ve deprem gibi felaketlerde insanların can vermesi, hatta bazı insanların engelli ve aciz doğması, kimisinin belli ve belirgin bir sebebi bile bulunmayan, hatta bir kısmı insanın biyolojik yapısından kaynaklanan psikolojik rahatsızlıklar...

Ateistler en sağlam cephelerinin ve en güçlü çıkarımlarının bu mesele olduğunu düşünmekte ve görüşleri için bu güzergahta bir izah bulmaya çalışarak bu şerlerin varlığının Tanrını yokluğuna karine ve delil oluşturduğunu söylemektedirler. Buna mukabil teistler, buna cevap verirken çeşitli açıklamalar getirmiş, sorunu çözümü olarak değişik yolları sözkonusu et-

miş ve Tanrı ile şerler arasında bir tür uyuşma göstermeye çalışmışlardır.

### **Karine Konumundaki Şer Meselesine Verilen Cevaplar**

Bu mevzu için ortaya konmuş cevaplardan birçoğu, şerrin mahiyetine dair birtakım soruları gündeme getirmiş ve onun varlığını reddetmiştir. Başka bir deyişle, şer, varolmayan bir şey kabul edilmiş ve Tanrının iradesiyle ilgili olmayan, esasen varetme ve icatla bile alakası bulunmayan noksanlar ve yokluklarla ilişkilendirilmiştir. Cevapların diğer bir grubu, Tanrının varlığı ve yaratmada yegane oluşunu veya dünyadaki şerler mevzuuyla bağdaşmayan vasıfları tereddütle karşılamıştır. Başka bir grup ise Hak Teala'nın varlık ve birliğini ve dünyadaki şerler için bahsedilen vasıfları kabul ederek konuya izah getirmiş veya bazı izahlar ortaya koymuştur. Bu bölümde gücümüz yettiğince bu yaklaşımları ayrıntılı olarak inceleyeceğiz.

### **Şerleri Yokluk Telakki Etmek**

Şerrin mahiyetini yorumlarken, bir grup filozof ve teologun şerri yokluk telakki ederek onu, Allah'ın veya başka bir varlığın yaratmak isteyeceği varlık ve sonuçla ilgili görmediği, bu bakımdan ilahî sıfatlarla da bağdaşmadığı noktasına işaret etmiştik. Tabii ki bu şerler de iki gruba ayrılır: Bizzat varolmayan veya kemal yoksunu şerler; cehalet, körlük, organ eksikliği ve benzeri gibi. Varlık durumları telakki edilen ama bununla birlikte bir başka varlığın yokluğuna veya kemal yoksunluğuna yolaçan şerler; akrebin iğnesi, zehirli yılanın zehri, deprem, sel, yarıdağ patlaması vs.

Hayır ve şerre ilişkin yaptığımız ve onları felsefi ikincil kategori olarak tanıttığımız

<sup>34</sup> Daha fazla bilgi için bkz: Pulse, Heft Nazariyye der Bâb-i Din.

yorumu göre dünyada hayır ve şer bizzat bulunmamakta, varedip meydana getirmeye ilişkin sayılmamaktadır. Fakat soyutlanmalarının menşei hariçte bulunabilir ve diğer mevcudatın varlığı ve kemaliyle ilişkisinden hayır ve şerrin soyutlandığı durumlar dünyada tahakkuk edebilir. Bu bakımdan şerler aslında varlığımızın veya başka varlıkların varoluş ve kemaliyle aykırılık oluşturur ve bu yüzden kendi soyutlama kaynağı aracılığıyla varlıktan bir tat sahibi olur.

“Sebeup, sonuç ve diğer felsefi kavramların varedilip üretilmemesi, hatta aksine aklın belirli bir bakış açısıyla belli varlıklara dair soyutladığı ünvanlar olması gibi, hayır ve şer de, soyutlama kaynağını nesnel muadillerinde değil, sadece dış âlemde aramız gereken soyut ünvanlardır.”<sup>35</sup>

Elbette ki bu teoriyi ortaya atanların amacının, şerlerin soyutlama kaynağının varlığını inkar etmek olmadığı açıktır. Diğer bir ifadeyle, her ne kadar şerlerin dünyada nesnel tahakkuku yoksa da, yani mahiyet kavramları gibi nesnel karşılıkları bulunmuyorsa da diğer mevcudatın varlık ve kemalini tehdit eden, bu yüzden de kendilerine şer denilen, dünyada tahakkuk etmiş şeylerdir. Mesele, Bâri Teala'nın, daha önce zikredilmiş kemal vasıflarına sahip olmasına rağmen neden dünyada bu durumları onayladığıdır. Bu durumların varlığı için birtakım izahlar zikredilmesinin sırrı, şer başlığı altında felsefenin ikinci rasyoneli konumunda onlardan soyutlanan şeylerin lağvedilemeyeceğini ve abes olmadıklarını, Bâri Teala'nın zâtındaki iyilikseverlikle tam bir uyuşma halinde bulunduğunu göstermektedir. Üstad Misbah Yezdî şöyle buyurur:

<sup>35</sup> Misbah Yezdî, *Âmuzeş-i Felsefe*, c. 2, s. 457 ve 458.

“Maddi dünyanın hayırları, şerlerden daha fazla mertebelidir ve sadece kamil insanların kemalâtı dünyanın bütün şerlerine üstündür.”<sup>36</sup>

Üstad Murtaza Mutahharî de bu konuda şöyle buyurur:

“Dünyadaki şerler hakkında eleştirel gözle bakan kimseler, eğer bu şerlerden kurtulsa dünyanın nasıl bir şekil alacağını genellikle hesap etmezler.”<sup>37</sup>

### Tanrının Varlığını İnkâr

Ateistlerin önerdiği en basit yol, ilke olarak Tanrının varlığını inkar etmek gerektir. Bu bakışa göre, öylece dikilen ve insanların elemine azaltmak için herhangi bir müdahalede bulunmayan, yalnızca gözlemleyen, ilgisiz davranan ve hiçbir tepki vermeyen Tanrının varlığı inkar edilmeli ve bir kenara itilmelidir.

Böylesine basit bir çözüm yolu, bu kadar önemli bir meselenin üzerinde düşünmekten uzak olduğu gayet açıktır. Bazen Tanrının varlığı veya yokluğuna inanç, pek dikkat çekmeyen ve insanın hayatında temel bir rol oynamayan evrende cevherin varoluşu olmadığına inanç gibidir. Bu konuya inanç, tek tek insanların hayatında önemli ve temel bir role sahiptir ve onun düşünce atmosferinin tamamını değiştirir. Buna eklenmesi gereken şudur ki, **birincisi**, Allah'ın varlığına itikadın doğruluğunu ispatlamak için gözardı edilemeyecek birçok delil ve bürhan ortaya konmuştur. **İkincisi**, sonraki bölümlerde göstereceğimiz gibi, bu inançla dünyadaki şerlerin varlığı arasında uyuşma bulunduğunu ortaya koyan çok sayıda çaba vuku bulmuştur. Bu nedenle bu önemli nokta

<sup>36</sup> A.g.e., s. 462.

<sup>37</sup> Mutahharî, *Adl-i İlahî*, s. 141.

kolayca bir kenara atılamaz ve mesele basit bir iddiayla çözümlenemez.

### Allah'ın Birliğinin ve Şerler İçin Bağımsız Bir Yaratıcının Dikkate Alınmasının İnkârı

Yahudilik döneminden ve Hz. Musa'nın (a.s) gelmesinden önce "Beyennehreyn"de<sup>38</sup> iblisler ve şeytanlar hastalıkların ve elemelerin sorumlusu kabul ediliyor, gündelik hayatta köklü bir rol oynuyordu. En korkutucu iblisler arasında "yedi şer"<sup>39</sup> yer almaktaydı. Lamaştu<sup>40</sup> dişil iblis sayılıyordu. Ruhani-büyücü, çoğunlukla cin çıkarmak ve kötü ruhları kovmak için davet ediliyordu. Kötü ruhları ve iblisleri çıkarmak için büyücülük eylemlerinden yararlanılıyordu. İblisler, kara büyü yoluyla sebep olunabilen veya kişilerin günahının sonucu olan acı ve sıkıntıya yolaçması nedeniyle kınanmıyordu. Ahlak ve ritüelle ilgili günahlar arasında ayırım yoktu. Acı çeken kişiler hangi günahın cezasını çektiklerini çoğunlukla bilmezdi. Bu nedenle ihlal konusu olan Tanrıyı ve iblisi keşfetmek ve bu ihlalin nasıl olduğunu bulmak için kehanet ve zandan yararlanmaktan başka çareleri yoktu. Beyennehreyn halkının savunmalarda, tanrıların iradesine nüfuz edilemeyeceği ve insanların tevazu içinde bu iradeye boyun eğmesi önerisini gündeme getiriyordu. O Tanrının destek ve taraftarlığını tekrar elde edebilmek amacıyla günahları için yakarmalı ve tanrıların övmeliydiler."<sup>41</sup> Bu insan grubu esasen Tanrıyı bir tek ve onu herşeyin yaratıcısı görmüyordu. Bu nedenle yakalarına yapışan acılara ve sıkıntılara bakarak şer-

<sup>38</sup> Mesopotamia.

<sup>39</sup> Evil seven.

<sup>40</sup> Lamaştu.

<sup>41</sup> *The Wordsworth Dictionary of Beliefs and Religious*, "Ancient Near Eastern Concept of Evil".

leri yaratan iblisleri de kendilerinden razı etmeye çalışıyorlardı.

Hıristiyanlık içinde ikinci yüzyıldaki mistik ve gnostik yaklaşım sayılan ve Hıristiyanlığın tamamen yeni bir din olduğunu, Hıristiyanlır ve Yahudilikle hiçbir ilişkisi bulunmadığını, hatta Ahd-i Atik'in Hıristiyanlık için muteber olmadığını savunan Marcioncular, şer tartışmasında da kendilerine has bir bakış ortaya koymuşlardır. Onlar, Musa'nın şeriatını, Aziz Pavlus'un görüşünü izleyerek günah ve zulmün menşei görüyorlardı. Bu yüzden Musa'nın (a.s) şeriatının Hıristiyanlığın Tanrısının yaratıp varetmediği sonucuna vardılar. Onların görüşüne göre, dünya ve içindeki şerler Ahd-i Atik'in Tanrısının yaratıklarıdır. Zulüm, zorbalık ve şerlerle dolu dünyayı o yaratmıştır. Ama kâmil Tanrı, şerleri yaratmaktan uzak Tanrı, tepeden tırnağa hayır ve aşk olan Tanrı Hz. Mesih'in (a.s) varlığında bedenlenmiş olan Tanrıdır.<sup>42</sup> Marcioncular, dünyadaki şerleri Ahd-i Atik'in Tanrısı Yehova'nın yarattığına varsaymış ve Ahd-i Cedid'in Tanrısını iyilikler, aşk ve kemalin Tanrısı kabul etmiştir. Böylece yaratılıştaki şer türüne ulaşmış ve dünyadaki şerleri bu şekilde yorumlamışlardır.

Bu çözüm yolu da kabul edilemez ve teistler nezdinde makbul bulunamaz. Çünkü, **birincisi**, Allah'ın zâtındaki tevhid esasına göre Bâri Teala'nın zâtı yanında bağımsız bir varlık tahakkuk etmiş değildir ve olmaz. **İkincisi**, fiillerde tevhid esasına göre dünyada gerçekleşen her fiil Allah'ın fiilidir ve onun kudret alanının dışında değildir.<sup>43</sup> İleride açıklanacağı üzere, dünyadaki şerleri yaratan Allah'tır ve bu, Allah'ın isteği

<sup>42</sup> Bkz: Stephenson, "Marcion", *New Catholic Encyclopedia*, c. 9, s. 194.

<sup>43</sup> Daha fazla bilgi için bkz: Şâyegân, *Edyan ve Mektebhâ-yi Felsefî-y Hind*, c. 1, s. 250-255.

ve muradıyla olmaktadır, ama bizzat değil, bîlaraz olarak.

### Tanrının İyilikseverliğini İnkâr

Dünyadaki din ve inançlardan bir grubu, şer meselesini çözmek ve yaygın teolojide görülen dünyadaki şerler ile Tanrının varlığı arasındaki uyumsuzluk sorununu bertaraf edebilmek için Tanrının iyilikseverlik vasfını te reddütle karşılamıştır. Mesela Hindu dininde tanrılar arasında Şiva ismindeki tanrı, yıkım ve tahribin tanrısı kabul edilmiştir. İlk bakışta göze çarpan şudur ki, bu tanrının dünyayla ilgili hiçbir iyilikseverliği sözkonusu değildir ve tüm çabası yoketme, ölüm ve yıkım üzerinedir. Tabii ki bu dinlerin ve inançların gözünde yıkıcılık, yapıcılığın öncülü ve gereğidir ve yeni bir duruma ulaşabilmek için bundan başka çare yoktur.<sup>44</sup>

Hindu inancından ayrı olarak bazı din felsefecileri de bu alanda böyle bir görüşe sürüklenmişlerdir. Charles Taliaferro, bu görüşü tanıtırken şöyle der:

“Bruce Russell [ahlakî şerlere ilişkin birkaç örnek zikrettikten sonra] hiçbir hayır gayretinin, ahlakî bir fâilin, önlenabilir ölümlere nıza göstermeye ilişkin eylemini meşrulaştırmasının makul olamayacağı sonucuna varmaktadır.”<sup>45</sup>

Bu görüş ve bu cevap da geleneksel teistlerin kabul ve beğenisine hitap edemez. Onlar Tanrının mutlak kâmil olduğuna ve mevcut her kemal boyutunun onda en kâmil şeklini bulduğuna inanmaktadır. Diğer bir ifadeyle, mutlak hayır olması onun kemal vasıflarındandır ve eğer böyle olmazsa mutlak

kâmil değildir.<sup>46</sup> Buna göre kemalin bir boyutu olan iyilikseverlik ve hayır onda da en yüksek biçimiyle vardır.

### Tanrının Mutlak Kudretini İnkâr

Allah'ın mutlak kudretini inkâr da, dünyadaki şerlerin varlığını izah ederken ortaya atılan çözüm yollarından biridir. Bu görüşte Tanrının şerleri kaldırma gücü yoktur. *Felsefe-i Din der Karn-i Bistom* kitabının yazarı bu mevzuyla ilgili olarak şöyle der:

“Bazı teistler Tanrının mutlak gücüne olan inancı dengelemiştir. Dinamik teolog ve filozoflar adıyla tanınmış kimseler (mesela A. N. Whitehead, C. Hartshorne, G. B. Cobb, L. Ford, D. R. Griffin gibi) ve “personalistler” olarak tanınmış çok sayıda filozof (mesela C. Brightman ve P. Bertuzzi) bu tutumu benimsemişlerdir. Eğer Tanrı, ortaya çıkan felaketleri önleyemiyorsa ondan böyle bir işi beklememek gerekir.”<sup>47</sup>

Yukarıda söylendiği gibi, Tanrının mutlak kudret vasfını sorgulayan en önemli okul, dinamik teolojidir. “Dinamik düşüncede Tanrının, tevhid dinlerindeki Tanrının geleneksel sıfatlarından farklı birtakım sıfatları vardır. Dinamik düşüncenin bireyine mahsus kavramlar ve iddialar, çağdaş zamanlarda pek çok kişinin dikkatini çekmiş tamamen farklı bir ilahî adalet teorisini ortaya çıkarmıştır. Bu düşünce genel olarak gerçekliği, varoluştan ziyade varolmak görür. Bu da gerçekliğe geleneksel olanın tam tersi bir yaklaşım demektir. Dolayısıyla dinamik ilahî adalet teorisinde temel mevzu, Tanrının ve onun sonsuz varlıklarının değiş-

<sup>44</sup> Daha fazla bilgi için bkz: Şâyegân, *Edyan ve Mektebhâ-yi Felsefi-y Hind*, c. 1, s. 250-255.

<sup>45</sup> Taliaferro, *Felsefe-i din der Karn-i Bistom*, s. 497.

<sup>46</sup> Daha fazla bilgi için bkz: Ubudiyet ve Misbah, *Hodaşinâsi-yi Felsefi*, s. 122-125.

<sup>47</sup> Taliaferro, *Felsefe-i din der Karn-i Bistom*, s. 497.

mesi, evrilmesi ve dönüşmesidir. Mahlûkat, faaliyet ve tecrübeden dolayı tepeden tırnağa değişen ve bilinçli hücrelerdir. Dinamik tefekkürde Tanrının iki zâtı vardır: Temel zât ve tâbi zât. Tanrının temel zâtı, yaratılmışlar dünyasının ona göre tahakkuk ettiği tüm ezeli imkânları kapsamaktadır. Tanrının tâbi zâtı ise bu imkânlardan bir kısmını seçen ve kendi hayatında gerçekleştiren varlıkların tecrübeleri ve cevaplarını kapsamaktadır. Tanrının tâbi zâtı, yaratılmışlar dünyasının hadiselerine cevap verirken değişime uğrar. Bu nedenle Tanrının değişim halinde veya dinamik olduğu söylenebilir.

Dinamik ilahî adalet teorisinde bir önemli nokta, ilahî mutlak kudretin geleneksel manasının inkâr edilmesidir. Dinamik tefekkür sahiplerinin görüşüne göre bu anlam yetersiz ve oldukça hatalıdır. Dinamik filozoflar ve teologlar, geleneksel teologların kudretin Tanrının tekelinde bulunduğu veya kudretinin sınırsız olduğu iddiasını kabul etmezler. Sonsuz mahlûkat da kudretin hücreleridir ve bu nedenle yeni şeylerin vaziyetlerini meydana getirebilirler. Dinamik düşünce sahipleri genel olarak yaratılmışların bu kudretini "seçim"<sup>48</sup> olarak nitelendirir. Bu kavram, bazı bakımlardan daha geleneksel diğer bahisleri hatırlatmaktadır. Seçimin kökeni (onların görüşüne göre) tamamen gerçekliğin yapısındadır. Yani mahlûkatın her biri, ona belirginlik kazandıran bu zât kudretini taşımaktadır. Dolayısıyla Tanrının, bilfiil varolan kudretlerin tamamına değil, bir varlığın sahip olabileceği tüm kudretlere haiz olduğunu söyleyebiliriz. Yaratılmışlar da hayatlarında hayır ve şer imkânlarını seçmelerine izin veren kudretlere sahiptir. Bu durumda dinamik düşünce sahiplerine açısından Tanrının gücünü zorlayıcı olmaktan ziyade iknaya dönük kabul etmeliyiz. Yani Tanrı,

<sup>48</sup> Metinde "ihtiyar" Çev.)

mahlûkatı hayra çağırabilir ve şerden sakındırabilir ama onları zorla hayrı seçmeye mecbur etmez."<sup>49</sup>

Aynı şekilde işaret edilebilecek bir nokta da şudur ki, Leibniz de Tanrının kudretinin, her bakımdan mükemmel olan ve bu yönüyle de ister metafizik, ister fizik olsun tüm şerlerden arınmış bir âlemi yaratmakla ilişkilendirilemeyeceğine inanmaktadır. Çünkü bu takdirde böyle bir dünyanın kendisi başka bir tanrı sayılacaktır. Tabii ki ilahî kudretteki bu sınırlılığın, şerden yoksun bir dünyanın gerçekleşmesinin muhal olmasından kaynaklandığı açıktır. Diğer bir ifadeyle, ilahî kudretin dairesi bazı durumlarda (ister zâta, ister vuku ile olsun) mümkündür ve muhal durumlar bu dairenin dışındadır. Bu konuda şöyle yazar:

Öte yandan amellerin zaaf ve noksanları, yaratılmışların ancak varlıklarının başlangıcından itibaren varlıklarını sınırlayan misal delilleri gereğince algılanabilmiş bu temel sınırlılıklardan kaynaklanmaktadır. Çünkü Tanrı, onları tanrı yapmadıkça her şeyi yaratıklarına bahşedemez. Dolayısıyla eşyanın mükemmelliğinde çeşitli mertebeler bulunmalı ve onlarda sınırlandırmanın türleri ve kısımları varolmalıdır.<sup>50</sup>

J. L. Mackie, "Şer ve Kudret-i Mutlak" makalesinde, ileride sözünü edeceğimiz mantıksal şer sorununu inceledikten sonra Tanrının mutlak gücünün manasını sorgulamakta ve şöyle demektedir:

"... Hâlâ kadir-i mutlakın anlamıyla ilgili temel bir sorun daha vardır. Bu meseleyi ele almak faydadan hiç uzak değildir. Sorun şu şekilde ortaya konabilir: İnsanlar

<sup>49</sup> Peterson, *Akl ve İtikad-i Dini*, s. 207 ve 208.

<sup>50</sup> Taliaferro, *Felsefe-i Din der Karm-i Bistom*, s. 556; Leibniz, *Teodise*, s. 141.



eğer gerçekten seçim hakkına sahipse ve Tanrı onları iradeyle yaratmışsa Tanrı da onları dizginleyememelidir. Çünkü insanın gerçek anlamda seçim yapabilmesi, Tanrının gücü bulunmamasını ve onu dizginleyememesini gerektirir. Bu durumda Tanrı kadir-i mutlak değildir.”<sup>51</sup>

Sübhan olan Allah’ın mutlak kudreti bazı durumlarla ilişkilendirilmediğinden Leibniz’in görüşü doğruluktan pek uzak sayılmaz. Çünkü ilahî kudretin özelliklerinden söz açıldığında ona bazı kayıtlar getirilmiş olmaktadır. Bunların arasında da ilahî kudretin zât ve vuku ile ilgili muhal durumlarla ilişkilendirilememesi vardır. Kesin olarak Allah Teâla’nın kudreti, kendi benzerini yaratmayla ilgili değildir. Üstelik benzerinin yaratılması muhalken. Ama Tanrının kudretinin, yukarıda geçtiği ve G. L. Mackie’nin söylediği şekilde inkâr edilmesi de, Bâri Teala’nın mutlak hayır olduğunun inkar edilmesi gibi, Tanrının, ilahî dinlerde bahsi geçen mutlak mükemmel olmasıyla bağdaşmamaktadır ve bu bakımdan da kabul edilemez.<sup>52</sup> Bunun içinde, Tanrının dikey fâil olması esasına göre, ne zaman irade etse şerleri varetme kudretinin insandan alınması da yeralmaktadır. Ama eğer zâhirde bu mesele tahakkuk etmezse, her ne kadar bizim inancımıza göre birçok durumda Hak Teâla şerrin gerçekleşmesine engel oluyorsa da, bu, insanın seçim hakkı bulunmasıyla ilgili ilahî hikmet ve onun iradesi sebebiyle olmaktadır. Öyleyse Allah’ın hayır dairesini veya onun kudretini, bunların iddia ettiği şekilde sınırlamamız için herhangi bir zaruret yoktur.

<sup>51</sup> Mackie, “Şer ve Kudret-i Mutlak”, *Kiyân*, Dey ve Behmen hicri şemsi 1370, sayı 2, s. 10.

<sup>52</sup> Daha fazla bilgi için bkz: Ubudiyet ve Misbah, *Hodaşinâst-yi Felsefi*.

### Tanrının Mutlak İlmîni İnkâr

Meselenin varsayımlarından biri, Tanrının dünyadaki şerlerin varlığıyla veya hatta bir yaratılmışın gelecekte ve yaratıldıktan sonra şer olmasıyla ilgili mutlak ilminin inkar edilmesidir. “Buna ilaveten bir kimse, Tanrının, kadir-i mutlaksa da mutlak âlim olmadığı sonucuna varabilir. Ama eğer Tanrı, şerre veya şerri önleme şekline vakıf olmazsa, üstelik bu, onun eksikliğinden kaynaklanan gaflet ya da kayıtsızlığın sonucu ise onu şer dolayısıyla onu kusurlu görmek mümkün olmayacaktır.”<sup>53</sup>

H. P. Owen, *Dâiretulmeârif-i Felsefe*’deki<sup>54</sup> “Tanrı Kavramı”<sup>55</sup> makalesinde kötülük problemine cevap verirken şöyle yazar:

“Bazı filozofların (mesela John Stuart Mill), Tanrının hem bilgi, hem de kudret açısından sonsuz olduğu görüşüyle, kötülüğü Tanrıya yönlendiren açık sorumluluğu ondan gidermeye çalışmasına şaşmamak gerekir.”<sup>56</sup>

Yine William James, *Dünya-yi Kesretgerâyâne* kitabında bu görüşe eğilim duyar. Şöyle der:

“Bir tanrının varolduğunu kabul etmek gerekir. Ama bu tanrı, bilgi veya kudret bakımından ya da her ikisinde sınırlıdır.”<sup>57</sup>

Her halükarda Tanrının ilminin gözardı edilmesi de bazı filozofların dünyadaki şerlere cevap verirken tercih ettiği çözüm yollarından biridir. Fakat bu da Bâri Teâla’nın

<sup>53</sup> Taliaferro, *Felsefe-i Din der Karn-i Bistom*, s. 497 ve 498.

<sup>54</sup> *The Encyclopedia of Philosophy*.

<sup>55</sup> “Concept of God.”

<sup>56</sup> *Mecmua-i Makâlât-i Hoda der Felsefe*’den nakille, s. 33.

<sup>57</sup> James, *A Pluralistic Universe*, s. 311.

zâtındaki mutlak kemalle bağdaşmamaktadır. Zira Allah'ın mutlak kemali, tüm kemalâta en yüce ve en tamam şekliyle sahip olmasını gerektirir. İlim de bu kemalât arasındadır. Allah'ın ilmine dair konu edilen bahislere göre dünyada hiçbir şeyin Allah'ın bilgisi dışında olmamasına binaen, tüm âlem ve içinde varolanlar Tanrı nezdinde topluca hazırdır ve hiçbir şey onun ilmi dışında değildir.<sup>58</sup>

### Mümkün En İyi Dünya

Leibniz (1647-1716), kötülük problemine cevap vermek üzere "teodise" kelimesini icat etmiş "Optimisit ve iyimser filozoflardandır. Kendisine ait teodise sisteminde 'mümkün en iyi dünya'<sup>59</sup> kavramı yoluyla, dünyadaki kötülüğün Tanrının iyiliğiyle bağdaşğını göstermekle kalmamış, bunun, aynı zamanda mümkün en iyi dünyanın bir gereği olduğunu da ortaya koymuş" kişidir. Leibniz'in görüşünde:

1. Mantık yasalarıyla çelişmeyen her dünya mümkündür,
2. Mümkün dünyaların sayısı çok fazladır,
3. Tanrı mümkün dünyalar hakkında düşünmüştür,
4. Tanrı iyidir,
5. Tanrı mümkün en iyi dünyayı yaratmak istemiştir,
6. Belli bir kötülük, büyük bir iyiliğin gereğidir,
7. Seçim, büyük iyiliklerden biridir,
8. Tanrı insanı iradeyle yaratmıştır.

<sup>58</sup> Daha fazla bilgi için bkz: Fâzıl Mikdad, *İrşâdu'l-Tâlibin ila Nehci'l-Müsterşidin*, s. 194-201 ve yine bkz: Saidimihir, *Âmuzeş-i Kelam-i İslamî*, s. 222-234.

<sup>59</sup> The best possible world.

9. Günah insanın seçiminin bir gereğidir,

10. Mümkün en iyi dünyada iyiliğin kötülüğe üstünlüğü vardır,

11. Tanrının kötülükten arınmış bir dünya yaratmaya kadirdir,

12. Kötülükten arınmış bir dünya, yalnızca iyilikten oluşan bir dünyadan kötüdür,

13. Bu kötülük, Tanrının iyiliğiyle bağdaşmaz değildir.

Leibniz, mümkün en iyi dünyanın, içinde kötülüğün bulunmadığı dünya olmadığını savunmaktadır. Çünkü kötülük iyiliğin varlığını gerektirir. Bu dünyada eğer kendi seçtiği eylemlerle mükemmellik ve ilerleme yolunu katedecek irade sahibi insan varolmazsa, daha büyük bir şer dünyayı istilecek ve pek çok iyilik kaybedilecektir.

### Günahlar Şerlerin Ortaya Çıkmasına Yolaçmaktadır (Augustine'in İlahî Adalet Nazariyesi)

Acı ve sorunla dolu böyle bir dünyayı iyi, muhabbetli ve kudretli bir Tanrının nasıl yaratmış olduğu meselesi uzun çağlar boyunca Hıristiyanlığın tasavvurunda ağır bir yük olmuştur. Bu probleme en çok tekrarlanan cevap, Tanrıya isyan yüzünden onun insan türü ve çevresiyle ilgili maksatlarının yıkılmasına yolaçan tercihli eylemlerimizin kınanmasına dönmeindedir. Bazen Yahudiliğe ve Ahid'deki tefekküre tabi olarak bu elem ve acıların sebebi, bir meleksi veya şeytanî düşüğe nispet edilmektedir; Âdem'i ayartmaktan sorumlu melek veya şeytanın.<sup>60</sup>

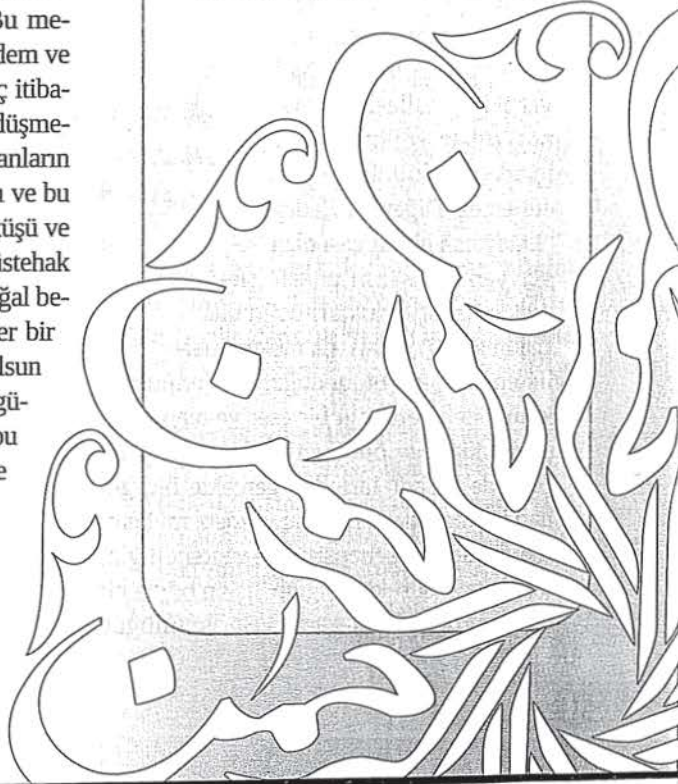
Augustine geleneği, kötülük problemine cevap vermiş ilk Hıristiyan teolojisidir. O,

<sup>60</sup> *The Wordsworth Dictionary of Beliefs and Religions*, "Christian Concept of Evil".

ilk adımda felsefî bir bakışla kötülüğü yoklukla ilgili bir şey kabul eder ve dünyanın iyilik olduğuna ve Tanrının dünyayı iyilik maksadıyla yarattığına inanır. İkinci adımda ilahiyatçı bakışla, kötülüğün, özünde iyilik bulunan bir şeyin sapkınlığa sürüklenmesi olduğunu konu eder. Mesela körlük varoluşsal bir şey değildir. Bilakis varoluşsal bir şey ve özü itibariyle iyi olan gözün sadece doğru çalışmamasıdır. Bu ilkeyi genelleştirerek kötülüğü, zâti itibariyle iyi olan şeyin kötü kullanımı olarak tanıtır.

Augustine'in görüşünde dünya, yaratılışın başlangıcında kâmil bir insicam ve ahenk içindeydi. Bu düzen ve insicam da Bâri Teala'nın zâtındaki iyilik niyetini ifade etmektedir. Ama bu nizam bozuldu ve dünyada kötülük ortaya çıktı. Orada kötülük ve düzensizliğin meydana geldiği ilk noktalar, irade sahibi yaratılmışların bulunduğu yerlerdi. Yani dünyanın, melekler ve insanların tahakkuk ettiği mertebeleri. Bu düzende melekler büyük iyiliklere sırt çevirerek küçük iyiliklerle yetinmiş ve yaratıcıları karşısında isyana sürüklenmişlerdir. Bu melekler, sonraki aşamada insanları (Âdem ve Havva) kandırmaya yönelmiş, sonuç itibariyle de onların isyan etmesine ve düşmesine yolaçmışlardır. Bu yüzden insanların ahlakî kötülük ve günahı ortaya çıktı ve bu günahın cezası olarak da onların çöküşü ve düşüşü meydana geldi ve cezaya müstehak oldular. Bu durumda başlarına da doğal belalar ve doğal kötülükler geldi. Diğer bir söyleyişle, ister doğal, ister ahlakî olsun dünyadaki kötülükler, ya kendileri günahı ya da günahın sonucudur ve bu günah da bütün dünyayı yozlaşma ve bozulmaya sürüklemiş, kendi mecrasında dünyanın sapmasına yolaçmıştır. Augustine'nin inancına göre, sonunda öyle bir gün gelecektir ki, o

**Augustine geleneği,  
kötülük problemine  
cevap vermiş ilk  
Hıristiyan teolojisidir.  
O, ilk adımda felsefî  
bir bakışla kötülüğü  
yoklukla ilgili bir şey  
kabul eder ve dünyanın  
iyilik olduğuna ve  
Tanrının dünyayı  
iyilik maksadıyla  
yarattığına inanır.  
İkinci adımda ilahiyatçı  
bakışla, kötülüğün,  
özünde iyilik bulunan  
bir şeyin sapkınlığa  
sürüklenmesi olduğunu  
konu eder.**



gün pek çok insan ebedi hayata, geriye kalan birçoğu da ebedi azaba dıçar olacaktır. Elbette ki Augustine'nin inancına göre eğer günahlara tam cezaları verilirse dünya doğru mecrasına dönecek ve mükemmelliğe ulaşacaktır.

Augustine'nin ilahî adalet teorisinde Allah'ın kemal vasıflarından hiçbirini iptal edilmemiş, bilakis dünyadaki kötülüklerden sorumluluk, dünyanın irade sahibi yaratılmışlarının omuzuna yüklenmiştir.

Schleiermacher bu görüşü eleştirirken der ki, yukarıdaki varsayıma göre yaratılışın başlangıcında dünyadaki tüm varlıklar mükemmeldi ve bu nedenle bu yaratılmışlardan kimisi irade sahibi olsa bile mükemmel olmaları sebebiyle hiçbir zaman isyanı seçmediler. Şimdi, bir yandan kusursuz ve mükemmel bir dünyanın varlığı varsayımı, diğer yandan irade sahibi varlıklar vesilesiyle isyanın irtikap edilmesi kendi içinde çelişkilidir ve kabul edilemez. Diğer bir ifadeyle, "Dünyanın bir parçası olan özgür yaratılmışların günah işlemekte özgür oldukları doğrudur. Lakin kendi çaplarında mükemmellikten nasipleri bulunduğu, üzerlerinde kötülükten herhangi bir eser ve alamet taşımadıkları ve bir çeşit kemale sahip bir çevrede yaşadıklarından gerçekte hiç günah işlemeyeceklerdir. Bu yüzden, mükemmel yaratılışın sebepsiz yere ve kendiliğinden hataya sürüklendiğine ilişkin böyle bir tasavvurda çelişki vardır. Bu, kötülüğün

yokluktan kendiliğinden yaratıldığı anlamına gelir."<sup>61</sup>

Bu eleştiri itibariyle bir yaratılış hiçbir zaman inhirafa sürüklenmez. İnhirafa sürüklense bile bunun sorumluluğu mahlukatın omuzlarına yüklenmez.<sup>62</sup>

Schleiermacher'ın bu görüşüne cevap verirken şu noktaya işaret edilmelidir: Allah Teala dünyadaki mahlukatı yaratırken varlıklarının kapasitesinde herhangi bir şeyi eksik bırakmamış, varlığın, sahip olduğu kabiliyet ve hazırlığı oranında ona varlıktan bir hisse bahşetmiştir. Fakat mesele şudur ki, bazı varlıklar, taşıdıkları varoluşsal kapasite bakımından bu sahada irade sahibi olarak yaratılmışlardır ve kendilerindeki mükemmelliğin bir bölümünü seçimlerle dolu bir yolda elde etmelidirler. Tercihle bulunmanın icabı ve iradeye dayalı eylemin değeri ise yanlış yolu seçme ihtimalinin sözkonusu olmasıdır. Bu mevcudat, işte bu yolda kendi seçimleriyle iyi ve kötüyü kendine kazandırır. Öyleyse Yüce Allah dünyadaki varlıkları ve onların arasında da insanı en güzel şekil ve halde yaratmıştır ve bu mahlukat tercih ettiği eylemlerle gelişebilir, yücelebilir ya da düşebilir ve helak olabilir.

Kur'an-ı Kerim'de bu cevaba daha net bir şekilde işaret edilmiştir ve incelenmesi lütuftan hâli değildir. Mesela Hak Teala Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyurur:

<sup>61</sup> Hick, *Felsefe-i Din*, s. 103.

<sup>62</sup> Bkz: A.g.e., s. 104.

**“[Kudretinin] alametlerindedir, göklerin ve yerin yaratılışı. O ikisi arasına serpiştirdiği kumıldayan [türlerden canlılar] da. Dilediği zaman onları biraraya toplamaya gücü yeter. [Her ne] musibet size ulaşıyorsa ektiğinizi biçiyorsunuz. [Allah] çoğu şeyi de affediyor.”<sup>63</sup>**

Bu ayetlere bakıldığında, dünyada eğer bir musibet ve şer meydana gelmişse kesinlikle insanın onda ve ortaya çıkmasında müdahil olduğu anlaşılmaktadır. Buna ilaveten, esasen Allah Teala, birçok hatayı görmezden gelmekte ve af kalemiyle üzerini çizerek insanı azaba uğratmamaktadır.

#### **Dünyadaki Şerler İnsanı Tanrının Evladına Dönüştürür (Ruhun Gelişmesi, İreneyus’un İlahî Adalet Nazariyesi)**

Aziz İreneyus, insanın yaratılışının iki aşamalı olduğuna inanır. Birinci aşamada insanlar, ruhsal ve ahlakî gelişim yeteneğine sahip iradeli ve akıllı hayvanlar olarak varlık sahasına adım atmışlardır. Onlar, gelişim ve tekamülün uzun seyri içindedirler. Şu anda da buldukları ikinci aşamada ise insanlar, dünyadaki olaylara uygun tepki yoluyla tedricen insan görünümüne hayvanlardan olmaktan Tanrının evladına dönüşebilir ve Tanrıya benzeyebilirler.<sup>64</sup>

İreneyus’un görüşüne göre, insan mükemmel yaratılmamak bir yana, yaratılışında kusur vardır ve tercih ettiği birtakım eylemlerle mükemmelliği elde etmelidir. Çünkü irade ve seçimine dayalı çabasının ürünü olan kemal, daha büyük değer taşımaktadır. Bu açıdan, ahlakî kötülüklerin varlığı insanın tekamülü için bir ihtiyaçtır.

<sup>63</sup> Şura 29 ve 30.

<sup>64</sup> *Ahd-i Atik*, Çıkış, 1:26.

Diğer bir ifadeyle, eğer insan, dünyadaki olaylara hakettiği cevabı veremezse kötülük meydana gelir ve bu bakımdan dünyadaki kötülüklerin varlığı, kusurlu dünyanın evrilmesi için zarurettir.

İreneyus’un ilahî adalet teorisine göre Tanrının gayesi, sakinlerinin azami haz ve asgari acı içinde yaşayacakları bir cennet kurmak değildi. Aksine dünyaya, özgür insanların, ödevleri yerine getirerek ve varlığın çelişkileriyle kavgaya tutuşarak ortak bir muhitte Tanrıya yakınlaşabileceği ve ebedi hayatın varisine dönüşebileceği ruhu geliştirme veya insanlaşma mekanı olarak bakmıştır. Dünyamız, bütün güçlükleri ve meşakkatlarına rağmen yaratılış sürecinin ikincil ve daha zor bu şıklanın yaşandığı bir yerdir.<sup>65</sup>

Dünyada doğal kötülüklerin varlığıyla ilgili olarak sadece doğal kötülüklerle sahip bir dünyanın, ikinci aşamanın başlayacağı uygun bir ortam kabul edilebileceği şeklinde bir yorum ortaya konmuştur.

Şu halde İreneyus’un ilahî adalet teorisine göre doğal ve ahlakî kötülüklerin varlığı, insan görünümüne hayvanların Tanrının evladı insana dönüşmesi ve Tanrıya benzemesi içindir. Dünyadaki kötülüklerin tamamı, çok önemli ve köklü bir hikmet taşımaktadır.

Kur’an-ı Kerim’deki ayetlerde insanın ödül alması ve kemale ermesi de dünyadaki kötülüklerle karşılaşmayla olduğuna dikkat çekilmiştir:

**“Tarafımızdan insana bir rahmet tattırır ve sonra onu ondan alırsak kesinlikle umutsuz ve nankör olacaktır. Eğer ona isabet eden zorluktan sonra bir nimet tattırırsak kesinlikle diyecektir ki,**

<sup>65</sup> Hick, *Felsefe-i Din*, s. 109.

“Zorluklar benden uzaktaştır”. Hiç kuşku yok o mutlu ve gururludur. Sabreden ve yararış işler yapanlar hariç. [Zira] onlar için bağışlanma ve büyük bir ödül vardır.”<sup>66</sup>

### Daha Büyük Hayır

Büyük bir hayrın varlığının şartı olan veya büyük bir hayırda rol oynayan bazı şerler caiz olabilir. Teistler, büyük ilahî adalet nazariyesi (veya daha büyük ilahî adalet nazariyesi) olarak ifade edilen tedbir kısmında, dünyanın, inanılması hakikatte hayır olan kapsayıcı boyutlarını tutamak yapmaktadır. Buna ilaveten, bu hayırların ya bazı kötülüklerin varlığının şartı, ya da bu hayırların tahakkukunun bazı kötülüklerin gereği olduğu (veya kötülükleri muhtemel yaptığı) sonucuna varmışlardır. Tanrı şerleri bu kabil hayırların hatırına reva görmektedir.<sup>67</sup>

Üstad Misah, maddi dünyada şerlerin bulunmasının, maddi dünyanın varolabilmesinin gereği olduğu ve eğer bu kötülükler olmasaydı dünyanın asla meydana gelemeceği, bu yüzden ilk adımda dünyanın meydana gelmesi, belalar ve bu belalar yoluyla da gelişme imkânının ortadan kalkmasındaki büyük hayrın yokolacağı meselesini açıkladıktan sonra bu konuda şöyle der:

Maddi varlıkların birbirini etkilemesi ve birbirinden etkilenmesi, değişim, dönüşüm, tezat ve tersleşme maddi dünyanın zâtına has özelliklerdendir. Öyle ki, eğer bu özellikler olmasaydı maddi dünya adında bir şey meydana gelemezdi. Başka bir ifadeyle, maddi varlıklar arasında kendine has sebep-sonuç düzeni, maddi varoluşlar kategorisinden olan zâtla ilgili bir düzendir. Öyleyse ya

<sup>66</sup> Hud 9-11.

<sup>67</sup> Taliaferro, *Felsefe-i Din der Karn-i Bistom*, s. 500.

maddi dünya bu nizamla varlık bulmalıdır ya da hiç meydana gelemez. Ama Allah'ın mutlak feyzinin onun ortaya çıkışını gerektirmesine ilaveten, oluşumunun terkedilmesinde de hikmete aykırılık vardır. Çünkü hayırları, bilaraz şerlerden daha fazla mertebelerle vuku bulmaktadır. Bilakis yalnızca kâmil insanların varlık kemalâtı dünyanın bütün şerlerinden üstündür.

Bir yandan yeni fenomenlerin ortaya çıkması önceki fenomenlerin yokolmasına bağlıdır ve aynı şekilde canlı varlıkların bekası da diğer bitki ve hayvanlarla beslenme aracılığıyla temin edilmektedir; diğer yandan insanların nefsanî kemalâtı, güçlülere ve sıkıntılara tahammül sayesinde hasıl olmaktadır. Yine belalar ve musibetler, gafletlerden uyanmanın, bu dünyanın mahiyetini anlamının ve hadiselerden ibret almanın mayasıdır.<sup>68</sup>

Elbette ki bu tahlilin doğrudan doğal şerleri gözönünde bulundurduğu ve ahlakî şerleri daha az dikkate aldığı açıktır. Ama bu tahlili sürdürürsek ahlakî şerleri varlığı da çokça hayır olarak ifade edilebilecektir. Bunun izahı şudur ki, Allah insanı varlık mertebelerini katetmesi ve tekamül için irade sahibi olarak yaratmıştır. Böylece iradesini kullanarak yükseliş yolunu katedebilecektir. Tabii ki bazen bu iradesini suistimal etmiş ve onu düşünüş mecrasında kullanmıştır ama bu da iradenin icabıdır. Kesin olan şu ki, insanın iradesi hesaba katılmasaydı her ne kadar dünyada onun etrafında ahlakî şer baş göstermeyecektiye bile gelişim, tekamül ve ilerleme de elinden alınmış olacaktı.

Burada önem taşıyan nokta şudur: Allah, insana irade vermekle şerleri irtikap etmekte onun elini hemen hemen serbest bırakmıştır. Eğer bu insan, kendi iradesiyle hayırlı işler

<sup>68</sup> Misbah Yezdi, *Âmuzeş-i Felsefe*, c. 2, s. 459.

yapmaya girişirse bu, hayırlı işler yapılmasını bekleyen ve sonuçta da insanın gelişim ve kemalinin elde edilmesini isteyen Allah'ın talebidir. Böylelikle fiili Allah'ın bizzat makbul bulunduğu ve kastettiği şey olmuş olur. Yok eğer iradesini şer yolunda kullanırsa irade sahibi olması Allah'ın bizzat talep ettiği şeydir ama şerrin tahakkuku onun bilaraz benimsediği durum olur. Doğal şerler bahsinde de öykü bu şekildedir. Maddi âlemin varlığı Allah'ın bizzat talebidir ama bu dünyanın icabı şerlerin varlığı olduğuna ve bu şerler bulunmaksızın maddi dünyanın manası kalmayacağına göre maddi âlem de onun bilaraz makbul bulunduğu şey telakki edilir.

#### Dünyadaki Şerlerin Çokça Faydaları

Buraya kadar şer meselesinde verilmiş cevaplar, şerleri olumsuz durumlar olarak hesaba katıyor ve onları hoşla gitmeyen şeyler olarak değerlendiriyordu. Ama acaba bu kötülüklerin de çokça hayırlar taşıdığı düşünülemez mi?

Daha önce, Aristo ve ona tabi olanlar ile Müslüman ve Hıristiyan çok sayıda düşünürün dünyadaki varlıkları iki gruba ayırdıklarına işaret etmiştik: Mutlak hayır olan varlıklar ve çokça hayır taşıyan varlıklar. Öyle ki küçük şer bile yaratılmamış olsa hikmete aykırı bir durum ortaya çıkacak ve çokça hayır kaybedilecektir. Diğer bir ifadeyle, dünyada mutlak şer, çokça şer ve eşit miktarda hayır ve şerrin varlığı sözkonusu değildir. Şimdi bu telakkide, bize şer görünen kötülüklerin bile aslında çokça fayda ve hayır armağan ettiklerine değineceğiz: Eğer ölüm olmasaydı yüz yıl sonra dünya, başka varlıklara yer kalmayacak biçimde mevcudat ve canlılarla dolardı. Hastalık insanı, bilgisini arttıracak ve çevresini daha iyi tanıyacak

şekilde tedavi için harekete geçiriyor. Deprem yerin altındaki enerjinin tahliyesini ve yerleşmesini sağlıyor vs. Buna ek olarak belalara sabır ve tahammül, insanların gelişim ve tekamülünü temin etmektedir. Bu mevzunun kendisi, ilerlemenin merdiveni sayılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de gayet güzel biçimde bu noktaya işaret edilmektedir:

**“Size korku, açlık, mallarınızda, canlarınızda ve mahsülünüzde eksiltme [gibi şeyler] ile deneyeceğiz. Sabredenlere müjde ver.”<sup>69</sup>**

Bu dünyada başımıza gelen şerler olumlu bir rol oynayabilir ve imtihan edilmemize yolaçabilir. Böylece insanın gelişmesi ve ilerlemesini sağlayabilir.

Üstad Şehid Murtaza Mutahharî, *Adl-i İlahî* kitabında bu önemli noktayı çeşitli şekillerde açıklamıştır. Kitabının bir yerinde şerlerin varlığını, hayırların daha iyi tecelli edebilmesi için zaruri görmektedir. Başka bir yerde ise güçlükleri ve şerleri, mutlulukların anası olarak tanıtmaktadır. Şöyle yazar:

Bu bir yana, kötülükler, güzelliklerin görülmesinde ve harika bir setin ortaya çıkarılmasında önemli rol oynar. Kötü ile iyinin ilişkisinde başka bir temel mesele daha vardır. Bizim musibet ve kötülük olarak nitelendirdiğimiz şeyler ile kemal ve mutluluk olarak tanıdığımız şeyler arasında sebep-sonuç ilişkisi vardır. Kötülükler iyiliklerin anasıdır ve onları doğurur... Zorluklar ve musibetlerin rahminde iyilikler ve mutluluklar gizlidir. Tıpkı mutlulukların içinde mutsuzlukların oluşabileceği gibi. Bu, bu dünyanın formülüdür... İnsan meşakkatlara tahammül göstermelidir. Layık varlığını bulabilmesi için zorluk çekmelidir. Tezat ve keşmekeş, tekamülün

<sup>69</sup> Bakara 155.

krabacıdır. Canlı varlıklar bu kırbaçla kemale doğru yolunu kateder. Bu kanun bitkiler, hayvanlar ve bilhassa insanlar dünyasında doğrudur.<sup>70</sup>

Bu bakış açısına göre dünyada şerlerin varolmasının faydaları, onların varlığını izah etmektedir. Öyle ki bu kötülüklerden yoksun bir dünya, çokça hayrı da kaybetmiş demektir. Bu durumda şerlerin varlığı anlamlı hale gelmekte ve onların ötesindeki akılcı amaç görülmektedir.

### Dünyadaki Şerlerin Yolaçtığı Afetlerin Ahirette Telafi Edilmesi

Bu görüşte, insanların düşer olduğu ve uygun bir izah da getirilemeyen şerler, ahiret âleminde telafi edilecek ve onlara karşılık ödül verilecektir. Merhum Hâce Tûsî, *Tecridü'l-İ'tikad*' da ve onu takip eden *Tecrid şârihleri* bu mevzuyu ayrıntılı biçimde ele almışlardır. Onlar, mesela başkalarının menfaatini temin için bir kişinin belaya uğraması gibi açıklanabilecek bir nedeni bulunmaksızın zarara uğrayan kişinin başına gelen bu bela ve musibeti telafi etmeyi Allah'a vacip görürler. Bu bakışa göre dünyadaki şerler, ya şahsın, azap ve belaya müstahak olacak şekilde kendi faaliyeti vasıtasıyla, ya da bu şerler kişinin kendi faaliyeti dolayısıyla değildir ve şahsın bu meselede anlaşılır belli bir kusuru yoktur. Bu durumda Bâri Teâla ona karşılığını verecek ve bu durumu telafi edecektir.<sup>71</sup> Diğer bir ifadeyle, bazı kötülükler açıklanabilir ama kişinin başına gelen diğer bazı belaların bir nedeni yoktur; o kötülük başkaları için çokça hayra yolaçmış olsa bile. İkinci durumda, bu şerre düşen kişi, ödülünü alacaktır.

<sup>70</sup> Mutahhari, *Adl-i İlahî*, s. 173-177.

<sup>71</sup> Hillî, *Keşfü'l-Murad fi Şerhi Tecridü'l-İ'tikad*, s. 332-337.

Buraya kadar kötülük problemi Tanrının varlığının ve onun mükemmellik vasıflarının aleyhine karine olarak incelendi. Şimdi bu kısımda şerrin mantıksal mesele olduğu mevzusuna girecek ve onu bu şekliyle incelemeye alacağız. Fakat konuya başlamadan önce ilahî adalet (veya teodise) teorileri ile savunma arasındaki farka bakacağız.

### Karine Olarak Şer, Kolektif Cevap Olabilir

Öyle anlaşılıyor ki, dünyadaki şerlere cevap vermek için nihayetinde cevapların çoğunu biraraya toplayabilir ve meseleye kolektif bir cevap oluşturmaya girişebiliriz. Bu açıklama, meseleye verilmiş ilahî ve tevhidî cevapların birçoğunun yanyana getirilebileceğini, düzenli ve birleşik bir hizada mevzuya kesin bir cevap üretilebileceğini göstermektedir. Yani bir taraftan hayır ve şerrin net bir tarifıyla dünyadaki şerlerin dairesini güzelce tanımlayabilir ve bu sebeple dünyadaki şerlerin birçoğuyla ilgili anlayışımızdaki hatayı düzeltebilir, diğer yandan da mevcut düzeni ve mevcut dünyayı, kötülüklerin varlığının, dünyanın maddi olması ve insanın irade kullanması için gereklilik telakki edildiği en iyi düzen ve mümkün dünya görebiliriz. Nitekim önce insan eliyle, onun hataları ve günahları vasıtasıyla sahaya girmektedirler. İkinci olarak da eğer bazı kötülükler, özellikle de doğal kötülükler bir kenara atılırsa, sayısız ve büyük hayırlar da ortadan kalkacaktır. Diğerleri ise hiçbir izahlarının bulunmadığı farzedilse de imtihan olma boyutu ve insanın onlarla gelişmesi önemlidir; sonuçta da ölümden sonraki dünyada bütün bunların ödülü verilmektedir.

Diğer bir ifadeyle, dünyadaki şerlerle karşılaşmada ve onlara cevap verirken birkaç aşamalı bir çözüm yolu izlenebilir: Birincisi,



ortaya konmuş tarifi dikkate alarak, o mevzunun şer sayılıp sayılmayacağına bakmak gerekir. İkinci adımda mevzunun şer oluşunun somutluk kazanmasından sonra bu şerlerin maddi âlemin gereği olup olmadığını incelemeliyiz; bir kenara bırakmak istersek maddi dünyanın varlığını bir kenara atmamız gerektiğini ve bu dünyanın varlığı sayesinde gerçekleşen çokça hayrın ortadan kalkacağını bilerek, yahut bu şerleri ortadan kaldırdığımızda maddi dünyaya zarar gelmeyecek şekilde. Birinci varsayımda şu noktaya dikkat edilmelidir: Bu şerlerin varlığı, ya insan iradesinin icabıdır, ya da belalar ve musibetler, biz insanların hata ve günahlarından doğar. Eğer bahis insanların iradesi değil de onların isyan ve günahı ise imtihan mevzusu orada oldukça muhtemel görünmektedir. Şu halde sonuçta, zikredilen şerlerin varlığı uygun izahını bulacaktır. Netice itibarıyla işaret etmemiz gereken mevzu şudur ki, muteber dinî metinlere göre ölümden sonra, şimdikininki yerini alacak en iyi yer olan ve zâhirde uygun bir izah bulunamamış şerlere uğrayan insanların musibetler ve belalar karşısında sabretmelerinin ödülünü alacakları bir âlem vardır.

Bu bölümün sonunda, şer meselesinde iki önemli ve kilit kelimeye ve ona verilmiş cevaba değinecek; bu ikisinin yerine daha uygun anlam taşıyan bir tanım ortaya koyacağız.

### Savunma ve İlahî Adalet Teorisi Arasındaki Fark

Teodise<sup>72</sup> (ilahî adalet), ilk kez onyedinci yüzyılda Gottfried Leibniz tarafından kullanılmış bir kelimedir. Bu kelime iki kısımdan oluşmaktadır: Tanrı anlamındaki “theos” ve

<sup>72</sup> Theodicy.

adalet manasındaki “dike”. Bütün olarak bu kelime, dünyada mevcut kötülüklerin varlığı karşısında Tanrının iyi, mutlak kadir veya mutlak âlim oluşunu açıklama ve bunlar arasında ahenk oluşturma amacına delâlet etmektedir. Her ne kadar bu kelimenin uzun bir geçmişi yoksa da bu alanda gündeme gelen meseleler; iyi, mutlak kadir ve mutlak âlim Tanrı tasavvuru ortaya çıktığından beri teoloji bahislerinin bir kısmını semsiyesi altına almıştır.<sup>73</sup>

Şu anda bir düşünür, şerre ilişkin belli bir görüşü incelemek ve o görüşe cevap vermek niyetindeyse bir savunmayı tasvir yoluna adım atmış demektir. Eğer ilke olarak kötülük probleminde cevap verecekse ve zihninde bir tek görüş yoksa ilahî adalet teorisinin eteğine tutunmuş olacaktır.

### Mantıksal Şer Sorunu

Yukarıda, şer, kadir, âlim ve mutlak iyilik olan Tanrının varlığıyla bağdaşmayan ve uygun bir izah hesaba katılmayan mevzu olarak ele alınıp incelenmişti. Bu bölümde ikinci meselenin izahına, yani mantıksal şer sorununa kısa bir bakış atacak ve bu konuda münasip bir açıklamayla daha fazla incelemeye belli ölçüde ortam oluşturacağız.

Mantıksal şer sorununu gündeme getiren ilk kişi, görüşünü, 1955'te *Zihin*<sup>74</sup> dergisinin 64. sayısında yayınlanmış “Evil and Omnipotence” (Şer ve Mutlak Kudret) başlıklı makalede dile getiren John Mackie idi.<sup>75</sup> Bu meselede iki noktaya dikkat edilmelidir:

<sup>73</sup> *The Harper Collins Dictionary of Religion*, “Theodicy”.

<sup>74</sup> *Mind*.

<sup>75</sup> Bu makalenin Farsça tercümesi *Kiyân* dergisinde (sayı 3) yayınlanmıştır.

a) Şer meselesi, yalnızca, Tanrının varlığına inanmaya ilaveten Tanrının hem mutlak kadir<sup>76</sup>, hem de mutlak hayır<sup>77</sup> olduğuna inanlar için söz konusudur.

b) Şer meselesi, mantıksal ve kanıtı şekilde halledilip giderilmesi gereken ve bertaraf edilmesi için başka da bir yol bulunmayan mantıksal bir problemdir. Diğer bir ifadeyle, bu meseleye cevap vermek için bu çıkarımın öncüllerini incelemek ve onları eleştiriye tabi tutmak zaruridir.

Şimdi bu iki noktayı hesaba katarak mantıksal şer sorununun çıkarımını en basit şekilde tasvir edelim:

1. Tanrı kadir-i mutlakdır.

2. Tanrı mutlak hayırdır ve mutlak iyilikseverdir.

3. Bununla birlikte şer de mevcuttur.<sup>78</sup>

Eğer birinci ve ikinci önerme doğruysa üçüncü önerme kesinlikle yanlış olacaktır. Tersine de doğrudur. Çünkü aralarında çelişki vardır. Fakat üçüncü önerme doğrudur. Zira dünyada şerrin varlığı tereddüt kabul etmez. Öyleyse ilk iki önerme yanlıştır. İnanç sahipleri ilk iki önerme ile Tanrının varlığı arasında ayırım düşünmediklerine göre bu durumda Tanrı yok demektir ve dünyada şerrin varlığı, mantıksal olarak Tanrının varlığıyla çelişmektedir.

Ama burada önemli bir mesele kendini göstermektedir. O da, bu üç önermenin kendiliğinden, başka bir önerme onlara katılmaksızın herhangi bir çelişkiyi göstermediğidir. Bu nedenle onların içinde gizli çelişkiyi görünür kılmak için ilave öncül-

<sup>76</sup> Omnipotent.

<sup>77</sup> Absolutely good.

<sup>78</sup> Mackie, "Şer ve Kudret-i Mutlak", *Kiyân*, sayı 3, s. 5.

lere<sup>79</sup> veya başka yarı-mantıksal<sup>80</sup> kaidelere<sup>81</sup> sınırlanmak gerekecektir. Çelişki ancak böylelikle aşikar olabilir.<sup>82</sup>

Bunu şöyle izah edebiliriz: Çelişki, ya apaçık<sup>83</sup> ve aşikardır, ya biçimseldir<sup>84</sup>, ya da içkindir.<sup>85</sup> Apaçık ve aşikar çelişkide öncüllerimiz arasında alenen çelişki vardır. Mesela bir cümlede "Tanrı vardır" ve "Tanrı yoktur" önermeleri birlikte bulursa bu cümlede aşikar ve aleni çelişki bulunuyor demektir. Eğer cümlemizde, birarada mantık kurallarını kullanarak yeni bir önermeyle sonuçlanan birkaç önerme olsa ama o yeni önerme uyumsuz ve çelişkili başka bir öncül içerse, bu durumda cümlemizin biçimsel çelişki taşıdığı söylenir.<sup>86</sup> Cümlemiz eğer kendiliğinden çelişkili değilse ama zorunlu olarak doğru birtakım öncüllerin ilavesi nedeniyle cümlemiz biçimsel olarak çelişkili hale dönüşürse çelişkimiz içkin olacaktır.<sup>87</sup>

Yukarıdaki çıkarım apaçık çelişki içermemektedir, çünkü "Tanrı kadir-i mutlakdır" veya "mutlak hayırdır" önermesini nakzedene, "şer vardır" önermesi değildir. Bilakis "Tanrı mutlak hayır değildir" veya "kadir-i mutlak değildir" önermesi olsaydı olurdu. Yine "şer vardır" önermesini nakzedene de "şer yoktur" önermesidir, "Tanrı kadir-i mutlakdır" veya "Tanrı mutlak hayırdır" önermesi değil. Aynı şekilde bu çıkarımda biçimsel çelişki de yoktur. Çünkü mantık kaidelerinden yararlanarak mevcut öner-

<sup>79</sup> Additional premises.

<sup>80</sup> Metinde "şibh-i mantıkî (quasi-logical)" (Çev.)

<sup>81</sup> Quasi-logical rules.

<sup>82</sup> Mackie, "Şer ve Kudret-i Mutlak", *Kiyân*, sayı 3, s. 6.

<sup>83</sup> Explicit contradiction.

<sup>84</sup> Formal contradiction.

<sup>85</sup> Implicit contradiction.

<sup>86</sup> Plantinga, *Felsefe-i Din: Hoda, İhtiyar ve Şer*, s. 46.

<sup>87</sup> A.g.e., s. 49 ve 50.

melerden, çıkarımda teoremlerden biriyle çelişen bir önermeye ulaşılması mümkün değildir. Fakat Mackie, sözkonusu cümlelerin için çelişki taşıdığına; ilişik öncüllerin ve yardımcı teoremlerin eklenmesiyle cümlemizin, o öncüllerin yanyana getirilmesiyle birlikte apaçık ve aşikar çelişkiyle sonuçlanacak biçimsel çelişkili cümleye dönüşeceğine inanmaktadır.

Mackie, ilişik ilkeleri ve yardımcı öncülleri (veya yarı-mantıksal kaideler) şöyle açıklamaktadır:

4. Hayır şerrin zıddıdır. Bu da bir hayrın varlığının sürekli olarak şerri gücü yettiğince defetmesi yoluyla olur.

5. Kadir-i mutlak bir varlığın yapabilecekleri için herhangi bir kısıtlama mevcut değildir.

Mackie, bu iki öncülü önceki öncüllere ekleyerek, kendi görüşüne göre biçimsel çelişki taşıyan cümleye ulaşır. Yani bu öncüllerden, kadir-i mutlak ve mutlak iyiliksever birisi bulunsa şerrin tamamen ortadan kalkacağı ve dünyadaki şerlere izin veremeyeceği, öyleyse Tanrının şerri murad etmediği ve şerrin meydana gelmeyeceği sonucunu çıkarmaktadır. Çünkü üçüncü öncülle şerrin varlığını gündeme getiren apaçık çelişki ortaya çıkmaktadır.

Plantinga, Mackie'ye mantıksal şekilde cevap verebilmiş en önemli din felsefecisidir. Bunu, en önemlisi *Hoda, İhtiyar ve Şer*<sup>88</sup> kitabı olan birkaç eserinde yapmıştır. İşe şu soruyla başlar: 5. öncül doğru bir öncül müdür? Acaba teistler Tanrının kudreti için bir sınır düşünmüyor mu? Onlara göre Tanrının kudretinin belli bir haddi vardır. Mesela Tanrı dörtgen bir daire yarataz mı? Çünkü daire daire olduğu sürece

dörtgen değildir ve dörtgen olduğunda artık daire değildir. Öyleyse Tanrının kudreti, işin doğasıyla ilgili muhal durumlarla kayıt altına alınmıştır. Dolayısıyla teistlerin çoğu Tanrının kudretini mümkün şeylerle sınırlandırmakta ve demektedir ki, Tanrı doğası gereği mümkün olan her işi yapmaya kadirdir. Şu halde Tanrının kudretinin mantıklı bir haddi vardır ve yapabileceklerinin mantık ötesi sınırı sözkonusu değildir. Buna göre Mackie'nin 5. öncülde söylediği şey aşağıdaki şekilde düzeltilmelidir:

5. Kadir-i mutlak bir varlığın yapabilecekleri için mantık ötesi hiçbir kısıtlama mevcut değildir.<sup>89</sup>

Konunun devamında Plantinga tartışmayı 4. öncüle taşır ve şöyle der:

Acaba hayrın varlığı, defedebileceği her şer vakayı defedebilir mi? Acaba bu önerme mecburen doğru mudur? O, maksadını açıklamak için bir misal öne sürer: Etrafınızı tamamen kar ve buzun kapladığı soğuk bir kış gününde dostunuz evinize gelmek üzere harekete geçer. Tesadüfen evinizin yakınında otomobilinin benzini biter. Siz huzur içinde hayale dalmış, sıcak buharın yanında oturuyorken o soğukta can verir. Bu mevzuda acaba siz dostunuz için iyiliksever değil miydiniz? Kesinlikle öyleydiniz. Ama hangi nedenle ona yardım etmediniz? Ona yardım edecek gücünüz yok muydu? Kesinlikle cevap olumludur. Fakat neden ona yardım etmediniz? Cevabımız şudur: Çünkü ona yardım etmem gerektiğinden ve yardım edebileceğimden haberdar değildim.<sup>90</sup>

Mackie şöyle cevap verebilir: Eğer dostunuzun güç durumundan haberdar olmamışsanız sözkonusu zamanda şerri defetme gücüne

<sup>88</sup> *God, Freedom and Evil.*

<sup>89</sup> Plantinga, *Felsefe-i Din: Hoda, İhtiyar ve Şer*, s. 52.

<sup>90</sup> A.g.e., s. 53.

sahip değilsiniz demektir. Öyleyse 4. öncülü düzeltip şöyle demeniz gerekecektir:

4. Her hayır, haberdar olduğu ve defedebileceği her şerri daima defedebilir.<sup>91</sup>

Tabii ki ortaya konan önermenin henüz biçimsel olarak çelişkili olmayan bir önerme olduğuna dikkat edilmelidir. Biçimsel çelişkiye ulaşmak için şu teoremi ilave etmemiz gerekir:

6. Tanrı herşeyi bilen<sup>92-93</sup> âlimdir.

Şimdi eğer bu önerme mükemmel olsa ve bizi içkin bir çelişkiye ulaştırırsa Mackie maksadına varmış ve teologlar ciddi müşkülle karşılaşmış olacaktır. Fakat Plantinga'nın zihnini başka bir soru meşgul etmektedir: Acaba düzeltilmiş 4. öncül zorunlu olarak doğru mudur? Ona göre cevap olumsuzdur. Çünkü iyiliksever şahıs samimi dostunun yolda kaldığını, soğuk havanın onun iflahını keseceğini ve kendisinin de onu soğuktan kurtarabileceğini bilir. Fakat aynı zamanda yolun diğer yanında başka bir dostu da soğuğa yakalanmış olabilir. Yalnızca bir kişiyi kurtarabilecektir ve her ikisini birden kurtarma imkanı yoktur. O halde bu durumdayken hem mevcut şerden haberdarsınızdır, hem de bu iki şerden her biri bağımsız olarak şöyledir: Onları defetmek sizin için mümkündür ama bununla birlikte siz sadece birini kurtarmaya girişecek ve diğerini o şerde bırakacaksınız. Hatta bu durumda o iki kişiyle ilgili iyilikseverliğiniz de ortadan kalkmaz. Çünkü bundan fazlasını yapmak gücünüzün yeteceği bir şey değildir. Öyleyse bu durumda 4. öncül yanlış olacaktır. "Yani her hayrın varlığının, haberdar olunan ve defedilebilecek bütün şerleri defetmesi zorunlu bir hak-

kat ve hatta [velev zorunlu olsa da] bir hakikat değildir."<sup>94</sup>

Bu konuyu başka bir örnekle de izah etmek mümkündür. Farzedin ki trmanuş için dağa çıktınız, ansızın diziniz yaralandı ve şiddetli bir acı çekmeye başladınız. Bu sırada dostunuz der ki, "dizinizin acısını çekmemeniz için bacağınızı kesebilirim." Kesin olarak bunu yapabilecek durumdadır ve bu iş dizinizin acısına da iyi gelecektir. Fakat siz buna karşı çıkmaktasınız. Çünkü bu, dizinizin acısından daha büyük bir şerre sebep olacaktır. Yahut bazen mevcut şer, bir hayır haliyle yanyana durabilir. Öyle ki o şer, bu hayrın yanında pek göze çarpmaz. Bu durumda eğer iyiliksever kişi, sözkonusu şerri bertaraf etmek ister ve buna gücü yeterse kesin olarak daha büyük bir hayrı ortadan kaldırmış demektir. Öyleyse düzeltilmiş 4. öncül zorunlu olarak doğru değildir ve başka bir şekilde tekrar düzeltilmelidir:

4. Bir hayrın varlığı, haberdar olduğu her şerri, daha büyük bir şerre yolaçmadan veya o şerden üstün bir hayrı defetmeden doğru biçimde defedebilecek veya giderebilecekse bu işi yapacaktır.<sup>95</sup>

Şimdi yukarıdaki bütün öncülleri gözönünde bulundurarak ulaştığımız sonuç şudur ki, öncüller arasında çelişki yoktur. Çünkü bir şerrin varlığı, kadir-i mutlakın o şerri defetmek isteyeceği biçimde daha fazla hayrın varlığını gerektiriyorsa daha fazla hayır da defedilmiş olacaktır ve artık o şerri defetmek gerekmez. Bu nedenle o şerrin varlığı mümkün olur ve Tanrının varlığı da onun nasibine zarar düşürmez. Öyleyse hem Tanrı varolabilir, hem de şer. Tanrının varlığı ile şerrin varlığı arasında çelişki sözkonusu değildir ve önermeler arasında çelişkiden kolayca

<sup>91</sup> A.g.e., s. 54.

<sup>92</sup> Metinde "ale'l-ıtlak" (Çev.)

<sup>93</sup> All-knowing.

<sup>94</sup> A.g.e., s. 55.

<sup>95</sup> A.g.e., s. 56.

**Önem arzedecek biçimde irade sahibi (ve seçimleriyle kötülükten ziyade iyi işler yapan) mahluklara sahip bir dünya, tüm şartların eşit olduğu varsayımıyla, hiçbir irade sahibi mahlukun ebediyen bulunmadığı bir dünyadan daha değerlidir.**

bahsedilemez. Diğer bir ifadeyle, zikredilen öncüllerin sonucu, “Tanrı vardır” ile “şer vardır” arasında çelişki meydana geleceğini söyleyemeyelim diye hiçbir şerrin bulunmaması gerektiği değildir. Bilakis Tanrının haberdar olduğu ve doğru biçimde defedip ortadan kaldırdığı ama bunu yapmadığı şerlerin varlığı ispatlanmak zorundadır. O halde “şer vardır” ve “Tanrı vardır” arasında çelişki bahis konusu değildir.<sup>96</sup>

Elbette ki Plantinga şuna da inanmaktadır: Dindarlar, “Tanrı mevcuttur” ve “şer mevcuttur” önermelerinin her ikisinin de doğru olabileceğini göstermelidir. Bu önermelerin gerçekten doğru olduğunu göstermelerine lüzum yoktur. O, bu iki önermenin bağdaştığını ispatlamak için genel yöntemin, şu özellikleri taşıyan üçüncü bir önerme bulmak olduğunu ortaya koyar:

- a) Doğruluk ihtimali olmalıdır,
- b) Birinci önermeyle bağdaşmalıdır,
- c) Birinci önermeye atfedilen terkip ikinci önermeyi gerektirmelidir.

<sup>96</sup> A.g.e., s. 59.

Çağdaş mantıkçıların mümkün dünyalarla ilgili görüşleri, ihtiyaç duyulan önermeyi keşfetmek için metod sunmaktadır. Her mümkün dünya, mükemmel mümkün şeylerin bir durumudur. Yahut başka bir ifadeyle, bütün şeylerin tahakkuku için mümkün bir modeldir. Plantinga, üçüncü önermeyi keşfetmek için, hem Tanrının mutlak kudrete olduğu, hem de insanın iradesinin bulunduğu mümkün bir dünyayı betimler. Bu dünya, seçimden yoksun ve irade sahibi varlıkların bulunmadığı dünyadan çok daha değerlidir.

“Önem arzedecek biçimde irade sahibi (ve seçimleriyle kötülükten ziyade iyi işler yapan) mahluklara sahip bir dünya, tüm şartların eşit olduğu varsayımıyla, hiçbir irade sahibi mahlukun ebediyen bulunmadığı bir dünyadan daha değerlidir.”<sup>97</sup>

Plantinga'nın görüşüne göre Tanrı böyle bir dünyayı yarattığında ondaki irade sahibi varlıkları yalnızca doğru olan şeyleri yapmaya zorlayamaz. Çünkü bu durumda o varlıklar irade sahibi olmayacak ve iyi işleri kendi seçimleriyle yapmayacaklardır. Şimdi irade sahibi bu varlıklardan bazısı, uygun-suz eylemleri seçmekle bu iradenin kıymetini bilmemiş, hataya düşmüş ve böylece de ahlaki şerlerin menşei olmuş demektir.

İrade sahibi mahlûkatın bazen hata uçurumunun kıyısında sendelediği gerçeği, ne Tanrının mutlak kudretine aykırı düşer, ne de onun hayır olmasına. Çünkü Tanrı yalnızca ahlaki hayrın vuku bulmasının imkânını ortadan kaldırarak ahlaki şerrin vuku bulmasını önleyebilir.<sup>98</sup>

Plantinga'nın, dünyada şerlerin varlığının yanında Tanrının da varlığına ilişkin bu

<sup>97</sup> A.g.e., s. 73.

<sup>98</sup> A.g.e., s. 73 ve 74.

savunması “özgür irade savunması”<sup>99</sup> olarak şöhret bulmuştur.

Mackie, Antony Flew’le birlikte burada bir eleştiriyi gündeme getirir: Gerçek anlamda özgür irade sahibi varlıkların sürekli doğru yolda olduğu bir dünyanın mevcut bulunması mantıken mümkündür. Öte yandan Tanrı kadir-i mutlak ve mümkün şeylerin her durumunu tahakkuk ettirebilir. Dolayısıyla Tanrı, özgür iradeli mahlûkatın daima doğru yolda olacağı bir dünya yaratabilir. Mackie şöyle der:

Eğer Tanrı insanları, özgür seçimlerinde<sup>100</sup> bazen hayrı, bazen de şerri seçecekleri biçimde varetmişse neden onları daima hür iradesiyle iyiliği seçecek biçimde yaratamamış olsun? Eğer bir veya birkaç farklı durumda insan tarafından iyiliğin tercih edilmesinde hiçbir mantıksal imkansızlık<sup>101</sup> yoksa bütün durumlarda onun tarafından iyiliğin hür iradeyle seçilmesi de mantıken imkansız olmayacaktır. Dolayısıyla Tanrı, otomatik masum mekanizmalar varetmek ile bazen hataya düşebilen hür iradeye sahip varlıklar varetmek arasında seçim yapmakla karşı karşıya değildir. Bilakis daha doğru mümkün yol bunun ötesine geçmektedir: Özgürce hareket eden ama hep iyi davranan varlıkların yaratılması. Kesin olan şu ki, bunu mümkün kılmakta başarısız kalması, hem mutlak kudretiyle, hem de mutlak hayır oluşuyla bağdaşmaz.<sup>102</sup>

Başka bir deyişle, Mackie ve Flew, hür seçim ile nedensel zorunluluk arasında uyum bulunduğu yönünde görüş bildirerek şöyle der:

<sup>99</sup> Free will defence.

<sup>100</sup> Free choices.

<sup>101</sup> Logical impossibility.

<sup>102</sup> Plantinga, *Felsefe-i Din: Hoda, İhtiyar ve Şer*, s. 76 ve 77; yine: Mackie, “Şer ve Kudret-i Mutlak”, *Kiyân*, sayı 3, s. 9 ve 10.

“Yüce Yaratıcının doğası, insanı hür iradesiyle yaratabilir ve aynı zamanda onu sadece iyilikleri seçecek, hayır ve iyilik dışında bir şeyi tercih etmeyecek biçimde varedebilirdi.”

Plantinga bu eleştirile cevap verirken, doğası gereği muhal olması bakımından gerçekleşmeleri mümkün olmayan, bu yüzden de Tanrının kudretinin ilişkili olmadığı ve kudretinin orada kayıt altına girdiği bazı hallerin varolduğunu savunmaktadır. Mesela üçgen daire veya altıgen kare olması gibi. Ama aynı zamanda, her ne kadar kendisi doğası gereği muhal olmasa da tahakkuk makamında Bâri Teâla’nın gerçekleştiremeyeceği mümkün dünyalar ve durumlar da vardır. Mesela Tanrının mevcut olmadığı bir dünya gibi.<sup>103</sup> O halde, hür irade sahibi varlıkların kendi irade ve tercihleriyle sürekli hayrı seçecekleri ve hiçbir zaman şerri tercih etmeyecekleri bir dünyanın tahakkuku ve yaratılması özü itibarıyla mümkündür ama bu âlemin gerçekleştirilmesi Tanrının kudretinin dışındadır. Çünkü böyle bir dünyanın tahakkukunda dünyanın iradeye sahip varlıkları müdahildir ve böyle bir dünyayı gerçekleştirme gerekenler onlardır; yani irade. Böyle olmadığı takdirde, bu dünyadaki hür irade sahibi varlıkların seçiminin manası kalmayacaktır.<sup>104</sup>

Mackie ve Flew cevap verirken derler ki, bu görüş, mecburiyet<sup>105</sup> (nedensel zorunluluk) ve hür irade arasındaki bağdaşmazlığa<sup>106</sup> dayanmaktadır. Hâlbuki biz, bu ikisinin bağdaştığına<sup>107</sup> inanmaktayız. Diğer bir ifadeyle, Mackie ve Flew, Tanrının, içinde tüm hür irade sahibi varlıkların kendi ter-

<sup>103</sup> Plantinga, a.g.e., s. 88.

<sup>104</sup> A.g.e., s. 110.

<sup>105</sup> Determinism.

<sup>106</sup> Incompatibility.

<sup>107</sup> Compatibility.

cihiyle hayrı seçebileceği ve böylelikle nedensel zorunluluğun varlığına rağmen kendi seçimiyle hayrı tercih edebileceği bir dünya yaratabilirdi. Bu kısımda tartışma çıkmaza girmiştir. İki taraf, nedensel zorunluluk ve hür seçim arasındaki bağdaşma ve bağdaşmamayı esas alan farklı iki prensibe dayandıklarından birbirine zıt görüşlere sahip olmuştur ve bunları uzlaştırmak mümkün görünmemektedir.

İnsan hür iradeye sahip bir varlıktır ve bu iradesiyle hem hayrı ve iyiliği seçebilir, hem de şerri tahakkuk ettirebilir. Yüce Allah bu alanda, biz insanların veya tercih yapabilen diğer varlıkların iradesini takdir etmiştir. Bu yolda eğer hayır öne çıkmışsa hür iradeli bu varlıkların hayır fiilleri onun zâtına ait takdirinin konusu olmaktadır. Eğer hata ve sürçmeye düşer olunursa fiillerde tevhid esasına göre bu eylem de Tanrının iradesi kapsamındadır. Buradaki tek fark, Tanrının şer durumları takdir etmesinin bilaraz ile ilişkili olmasıdır. Yani Tanrı, öncelikle bizzat iradeli oluşumuzu konu etmiş ve bunu benimsemiş ama özgür irade hata işleme kabiliyetinden gereklilikler de içerdiğinden bu amelleri de iradesinin konusu yapmıştır; ama bilaraz olarak. Öyleyse dünyada şerlerin tahakkukunun imkânı bakımından insanın ve dünyadaki diğer varlıkların iradesinin manası yoktur. Elbette ki Hak Teâla'nın ne zaman murad etse insanı ve amellerini tek kalemde yokluğa götüreceğini ve insanın hür irade sahibi olmasının da Tanrının, biz özgür iradeli varlıklar karşısında iradesiz ve mecbur olmadığını hatırlatmak yerinde olacaktır.

Dikkat edilirse Plantinga'nın inceleme ve tartışmasının ahlakî şerler tizerinde odaklandığı ve doğal şerlere pek bakmadığı anlaşılacaktır. Bu meselenin iki yönü vardır:

a) Mantıksal şer sorunu, Tanrının varlığı ile şerler arasındaki çelişkiyi göstermenin peşinde olduğundan, onu, Tanrının varlığı ile şerrin varlığı arasındaki uyumu göstermeye ve bu işi, özgür irade sahibi insanın ahlakî şerleri ürettiğini ortaya koyarak bu şekilde sorunu halletmeye sürüklemiştir. Diğer bir ifadeyle, Palintinga'nın cevabı Mackie'nin görüşü karşısında bir savunmadır. Bu nedenle de tüm şerleri izah edememektedir.

b) Doğal şerler meselesini ise bağımsız biçimde ele almıştır: Bu kategoride iki metod ve cevaptan yararlanmıştır: Birinci metod, doğal şerlerin varlığında birtakım hayırlar bulunmasıdır. Doğal şerlerin varlığının, bazı insanlar tarafından ahlakî hayrın ortaya çıkışını gerektirmesi bunlar arasındadır.

Bazı doğal şerler ve kimi şahıslar birbiriyle öyle irtibatlıdır ki eğer şerler mevcut bulunmasaydı sözkonusu kişiler daha az ahlakî hayır üretirdi. İnsanların bir kısmı, belli güçlükler ve sıkıntılara yaratıcı biçimde karşı koyar ve bir bütün olarak, genel durum değer taşıyacağı şekilde hareket eder. Nice şer eğer vuku bulmasaydı yansımaları da daha az öneme sahip olurdu ve genel durum daha az değer taşırdı.

İkinci cevapta ise şöyle der:

Augustine taraftarı görüşü kabul edip şöyle demek mümkündür: Doğal şerler, insan ötesi hür irade sahibi varlıkların iradesinin sonucudur. Diğer bir ifadeyle, şerler, yüksek âlemdeki varlıkların tercihli eylemlerinin sonucudur. Bu yüzden doğal şerlerin varlığı ile Tanrının varlığı bağdaştırılabilir.

Yani denebilir ki önerme şudur: "Doğal şer, insan dışı varlıkların tercihli eylemlerinin sonucudur." Çünkü onların amelleri sebebiyle hayrın şerre galebe çalmasının bir düzeyi varlık bulmaktadır ve bu da, insan

dışı bireylerin eylemleri bakımından hayrın şerre galebe çalmasından daha çok benimse- nen düzeyi içermesi mümkün bir dünya ya- ratan Tanrının kudret alanında değildir.<sup>108</sup>

Tabii ki o, aynı zamanda özgür iradeye dayalı savunmanın doğru olması için bu önermenin kesinlikle doğru olma-

**Şer meselesi iki ana izahla ortaya konmuştur: Mantıksal şer sorunu ve karine olarak şer. Bir kesim, bu dünyanın kudretli, hikmetli, mutlak hayır ve herşeye gücü yeten bir Tanrı tarafından yaratıldığına ilişkin dünyanın dinî yorumu çerçevesinde birçok şerrin varlığının izah edilemeyeceğine inanmaktadır. Diğer bir ifadeyle, Tanrının varlığı aleyhine karine sayılan şey, dinî inançlar çerçevesinde ikna edici açıklama getirilemeyen şerlerdir (yani tamamen boşuna ve hedefsiz görülen şerler).**

**İkinci ifade biçiminde iddia sahiplerinin asıl çabası, "Tanrının varlığı" ve "dünyadaki şerlerin varlığı"nın mantıksal olarak çelişkili olduğunu göstermektedir.**

2. Hayır ve şer kavramını tanımlarken birtakım mertebe ve adımları katettikten

<sup>108</sup> Plantinga, *Felsefe-i Din: Hoda, İhtiyar ve Şer*, s. 114.

sının gerekmediğini, bilakis bu önermenin, yalnızca "Tanrı vardır" önermesiyle bağdaşması gerektiğini -zaten öyle olduğunu- hatırlatmaktadır. Şu halde ahlakî şerlerin varlığı bu savunmada hür iradeli insanların tercihli eylemlerinden kaynaklanabilir ve doğal şerlerin varlığı insan ötesi iradeli varlıklar aracılığıyla tercihli eylemlerden kaynaklanıyor telakki edilebilir.

### Özet

1. Şer meselesi ve dünyada şerlerin varlığı, insanlığın başından beri karşı karşıya olduğu; teistlerin de herşeyi bilen, mutlak kadir ve mutlak hayır olan Allah Teala'yı inkar edenler ve ateistler karşısında hakettiği cevapları verdiği bir mevzudur.

sonra diyebiliriz ki: Eğer dünyadaki bir fenomen, dünyanın varlıklarından bir varlıkla ölçülürse bu ölçümde ve genel bir çıkarımda o fenomen, ya varlıkla ya da o varlığın varlık kemaliyle ya bağdaşır, ya bağdaşmaz ya da nötrdür. Birinci durumda, zikredilen fenomen sözkonusu varlıkla ilgili olarak hayırdır. Bu varlığın şuur sahibi olması halinde sözü edilen fenomen o varlık için arzulanan şey olacaktır. Aynı şekilde, bağdaşmazlık hakimse, o fenomen sözkonusu varlıkla ilgili olarak şerdir. Eğer bu varlık şuur sahibiyse o fenomenen nefret edecektir. Üçüncü varsayımda nötr hal sözkonusu olmakta ve arzulama ya da nefret meydana gelmemektedir. Şu halde hayır, bir fenomenin varlıkla veya başka bir varlığın kemaliyle bağdaşma, şer de bağdaşmama durumudur.

3. Yine bu makalede şu mevzuya da işaret edildi: Şer meselesi iki ana izahla ortaya konmuştur: Mantıksal şer sorunu ve karine olarak şer. Bir kesim, bu dünyanın kudretli, hikmetli, mutlak hayır ve herşeye gücü yeten bir Tanrı tarafından yaratıldığına ilişkin dünyanın dinî yorumu çerçevesinde birçok şerrin varlığının izah edilemeyeceğine inanmaktadır. Diğer bir ifadeyle, Tanrının varlığı aleyhine karine sayılan şey, dinî inançlar çerçevesinde ikna edici açıklama getirilemeyen şerlerdir (yani tamamen boşuna ve hedefsiz görülen şerler).

İkinci ifade biçiminde iddia sahiplerinin asıl çabası, "Tanrının varlığı" ve "dünyadaki şerlerin varlığı"nın mantıksal olarak çelişkili olduğunu göstermektir.

4. Dünyadaki şerler meselesine dair birinci ifade biçimine verilen cevapta, en önemlilerine değinilen çokça çaba sarfedilmiştir. Ama şu noktaya işaret etmek yerinde olacaktır: Dünyadaki şerlerle karşılaşır ve



onlara cevap verirken birkaç aşamalı çözüm yolu katedilebilir. İlk, ortaya konmuş tanım gözönünde bulundurularak o mevzunun şer sayılıp sayılmadığına bakılmalıdır. İkinci adımda, mevzunun şer olduğunun somutlaşmasından sonra bu şerlerin maddi âlemin gereği olup olmadığı incelenmelidir; bir kenara bırakmak istersek maddi dünyanın varlığını bir kenara atmamız gerektiğini ve bu dünyanın varlığı sayesinde gerçekleşen çokça hayrın ortadan kalkacağını bilerek, yahut bu şerleri ortadan kaldırdığımızda maddi dünyaya zarar gelmeyecek şekilde. Birinci varsayımda sözkonusu şer cevabını almış olmaktadır. İkinci varsayımda ise şu noktaya dikkat edilmelidir: Bu şerlerin varlığı, ya insan iradesinin icabıdır, ya da belalar ve musibetler, biz insanların hata ve günahlarından doğar. Eğer bahis insanların iradesi değil de onların isyan ve günahı ise imtihan mevzusu orada oldukça muhtemel görünmektedir. Şu halde sonuçta, zikredilen şerlerin varlığı uygun izahını bulacaktır. Netice itibarıyla işaret etmemiz gereken mevzu şudur ki, muteber dinî metinlere göre ölümden sonra, şimdikinin yerini alacak en iyi yer olan ve zâhirde uygun bir izah bulunamamış şerlere uğrayan insanların musibetler ve belalar karşısında sabretmelerinin ödülünü alacakları bir âlem vardır.

5. Mantıksal şer sorununda da şu mevzuya işaret edildi: İnsanda özgür iradenin var olduğu varsayıldığında artık dünyada şerlerin varlığı, Tanrının varlığıyla asla çelişmeyecektir. Bilakis ikisi arasında uyum vardır.

### Kaynakça

- Kur'an-ı Kerim*  
*Nehcu'l-Belaga.*  
*Kitab-i Mukaddes.*  
 Allame Hillî, Keşfu'l-Murad fi Şerhi Tecridi'l-İ'tikad, Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslamî el-Tâbia li-Cemâati'l-Müderisin bi-Kummi'l-Müşerrefe, hicri kameri 1407.  
 Aquinas, St. Thomas, *Summa Theologica.*  
 Aristo, *Ahlak-i Nikomahas*, tercüme: Seyyid Ebulkasım Pürhüseynî, Tehran: Dânişgâh-i Tehran, 1356.  
 Copleston, Frederick, *Tarih-i Felsefe-i Garb*, c. 8, tercüme: Behaaddin Hürremşahî, Tehran: Surûş ve İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, 1370.  
 Dehhoda, Ali Ekber, *Logatnâme-i Dehhoda*, Dr. Muin'in gözetiminde, [Basım yeri belli değil: Yayıncı belli değil, tarihsiz].  
 Fâzıl Mikdad, Cemaleddin, *İrşâdu't-Tâlibin ile Nehci'l-Müstersidin*, Kum: Mektebetu Ayetillahi'l-Mer'eşî, hicri kameri 1405.  
 Goring, Rosemar, (ed.), "Christian Concept of Evil", *The Wordworth Dictionary of Beliefs and Religions*, UK: Words Worth Reference, UK, 1995.  
 Hick, John, *Felsefe-i Din*, Behzad Sâlikî, Tehran: el-Hüda, 1376.  
 İbn Sina, *İlâhiyyat min Kitabi's-Şifa*, tahkik: Ayetullah Hasanzâde Âmulî, makale-i heştom, fasl-i şeşom, Kum: Defter-i Tebligât-i İslamî, 1376.  
 İkbâl Lahorî, Muhammed, *İhya-yi Fikr-i Dinî der İslam*, tercüme: Ahmed Ârâm, Tehran: Risalet-i Kalem, 1346.  
 James, William, *A Pluralistic Universe*, University of Nebraska Press, Lincoln and London, 1996.  
 Kekes, John, "Evil", in Craig, Edward (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Edward Crage (ed.), New York: Routledge Inc., 1998.

- Mackie, G. L., "Şer ve Kudret-i Mutlak", tercüme: Muhammed Rıza Salihnejâd, *Kiyân*, sayı 3, Dey ve Behmen 1370.
- Maeterlinck, Maurice, *Cihan-i Bozorg ve İnsan*, Zebihullah Mansûrî, [Basım yeri belli değil: Yayıncı belli değil, tarihsiz].
- Mecmua-i Makâlât-i Hoda der Felsefe*, tercüme: Behaüddin Hürremşahî, Tehran: Müessesesi Mütalaât ve Tahkikat-i Ferhengî, 1370.
- Misbah Yezdî, Muhammed Takî, *Âmuzeş-i Felsefe*, c. 2, Tehran: Sazman-i Tebligat-i İslamî, 1373.
- Mutahharî, Murtaza, *Adl-i İlahî*, Kum: İntişârât-i İslamî, 1361.
- Mutahharî, Murtaza, *Nakdî ber Marksizm*, Tehran: Sadra, [tarihsiz].
- Palin, David A., *Mebâni-yi Felsefe-i Din*, bir grup mütercim, Kum: Bustân-i Kitâb, 1383.
- Peterson, Michael ve diğerleri, *Akl ve İtikad-i Dinî*, İbrahim Sultanî ve Ahmed Nerakî, 2. baskı, Tehran: Tarh-i Nov, 1377.
- Plantinga, Alvin, *Felsefe-i Din: Hoda, İhtiyar ve Şer*, tercüme: Muhammed Saidimihir, Kum: Taha, 1376.
- Pulse Daniel, *Heft Nazariyye der Bâb-i Din*, tercüme ve tenkit: Muhammed Aziz Bahtiyârî, Kum: Müessesesi-î Âmuzeşî ve Pejuheşî-yi İmam Humeyni (rh), 1382.
- Rızâî, Mehin, "Didgâh-i Şehid Mutahharî ve Leibniz der Adl-i İlahî", *Keyhân-i Endişe*, sayı 51, Âzer ve Dey 1372.
- Rızâyî Mehin, *Teodise ve Adl-i İlahî*, Tehran: Defter-i Pejuheş ve şNKer-i Sühreverdî, 1380.
- Saidimihir, Muhammed, "Dâdverzî ve Takrir-i Nov ez Mes'ele-i Şer", *Nakdu Nazar*, sayı 10.
- Saidimihir, Muhammed, *Âmuzeş-i Kelam-i İslamî*, Kum: Taha, 1377.
- Seccâdî, Seyyid Cafer, *Mustalahât-i Felsefî Sadruddin Şirazî*, Tehran: Dânişgâh-i Tehran, 1340.
- Smith, Jonathan Z., *The Harper Collins Dictionary of Religion*, San Francisco: Harpersan Francisco, 1995.
- Stephenson, A., "Marcion", in *New Catholic Encyclopedia*, US: The Catholic University of America, 1967, c. 9.
- Şâygân, Dâriyüş, *Edyan ve Mektebhâ-yi Felsefî-yi Hind*, c. 1, Tehran: Emir Kebir, 1362.
- Şirazî, Muhammed b. İbrahim (Molla Sadra), *el-Esfaru'l-Erbaa*, c. 7, Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 1981.
- Şirazî, Muhammed b. İbrahim (Molla Sadra), *Şerhu Usûl-i Kâfi*, edisyon ve tashih: Muhammed Hâcûyi, Kitabu'l-Akl ve'l-Cehl.
- Tâhirî, Habibullah, *Dershâyî ez İlm-i Kelam*, c. 2, Kum: Defter-i İntişârât-i İslamî, 1381.
- Taliaferro, Charles, *Felsefe-i Din der Karn-i Bistom*, tercüme: İnşallah Rahmetî, Tehran: Defter-i Pejuheş ve Neşr-i Sühreverdî, 1382.
- Ubudiyet, Abdurresul ve Mücteba Misbah, *Hodaşinâsi-yi Felsefî*, Kum: Müessesesi-î Âmuzeşî ve Pejuheşî-yi İmam Humeyni (rh), 1384.