

## KELÂMÎ DÜŞÜNCEDE KÖTÜLÜK SORUNUNA KISA BİR BAKIŞ

**Yrd.Doç.Dr. Fethi Kerim KAZANÇ**

O.M.Ü.İlahiyat Fakültesi

**Abstract :** *This paper briefly tries to deal with that evil has an objective reality in universe on the one hand, and the analyses and evaluations of the classical Muslim theologians about natural and ethical evils on the other. All the Muslim theologians unanimously agree that natural evils and pains proceeds from actions of God. They had put forward different opinions in the direction of solving the problem. According to Mu'tazilah, God creates natural evils and sufferings, not to punish His servants, but to adminish them. Ash'arites had hold that God does whatever He wills in His dominion and pains inflicted by God on his servants are good and just on behalf of Him. On the contrary, Mâturîdite theologians had maintained that there are numerous wisdoms and benefits in actions of God. Sunnite theologians had solved the problems of ethical evils on the human level in the light of the concept acquisition (kasb). It appears that Mu'tazilah and in part Mâturîdite theologians put forward more effecttive solutios about prevention and elimination of ethical evils in social life. But opinions of Ash'arites come closer to doctrines of Jabriyya in this issue, and they attribute ethical evils to creation of God.*

**Key Words:** God, obligatoriness, wisdom, evil, suffering, advantage, action, acquisition, obedience, disobedience, belief, and unbelief.

### I

Düşünce tarihinin, genel olarak başlangıcından günümüze kadar birbirinden ayrılmaz organik bir bütün oluşturduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla, bu bütün içerisinde hem günümüzde benimsenen düşüncelerin yerini saptamak hem de bu düşüncelere bir katkı sağlamak, bir ölçüde geçmişte üretilen düşüncelerin ve ortaya atılan öğretilerin tanınmasına bağlıdır. İşte bu yüzden, çalışmamızın temelini oluşturan kötülük kavramı ve izahı (mahiyeti) konusunda, öncelikle Ortaçağ İslâm dünyasında kelâm âlimlerince ortaya konan ve düşünce tarihinde önemli bir halkayı teşkil eden yaklaşım tarzları ve çözüm önerilerinin ana hatlarıyla ele alınıp incelenmesinde yarar bulunduğu kanâatindeyiz.

Biz çalışmamızda belli başlı kelâmî ekollerde hem ahlâkî hem de doğal kötülük boyutunu ele alıp ana hatlarıyla aydınlatmaya, çözümlemeye ve değerlendirmeye çalışacağız. Aslına bakıldığında, ahlâkî kötülükler, insanın istenç, seçim ve yönelimlerinden bilinçli ve amaçlı olarak sâdir olduğu halde, doğal kötülükler insanın kudreti ve kontrolü dışında meydana gelen şerhler, felâketler ve musîbetlerdir. Doğal kötülük problemi, Tanrı'nın bilgi, irâde, kudret, yaratma, adâlet gibi kimi önemli sıfatlarıyla alâkası açısından, söz konusu ahlâkî kötülük problemine oranla daha grift, çetrefilli ve tartışmaya açık bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. İslâm kelâmcıları, bir yandan ahlâkî eylemleri, yani kötülükleri ve ma'siyetleri insanın irâdî sorumluluğu ile ilişkilendirirken, öte yandan dış âlemde yaşantılanan ve duyumsanan doğal felaket, kıtlık, kuraklık, mûsîbet ve acılar karşısında, insanoğlu için bunların, Tanrı'nın bir cezalandırması mı yoksa bir ibreti (dersi) mi olduğu sorularını daima tartışma gündeminde tutmaya çalışmışlardır. Bu yönüyle, konunun her zaman hem felsefî düşünüş düzleminde hem de teolojik platformda büyük bir önem taşıdığı söylenebilir. Kötülük sorununun, aslında Ortaçağ İslâm dünyasında ahlâk felsefesi ile ilgili olarak yapılan tartışmaların bir ürünü olarak, ilâhî öznelcilik ve ahlâkî nesnelcilik ya da ilâhî nesnelcilik olmak üzere ortaya atılan başlıca iki ahlâk öğretisinin ilkeleri ışığında çözüme kavuşturulmaya çalışılmıştır,<sup>1</sup> Çünkü bu tartışmaların üzerinde odaklaştığı sorunlardan birisi de, kötü, çirkin, zulüm, haksızlık, zarar, acı, ıstırâp, küfür, yalan, ma'siyet vb. değer içerikli kavramların ontolojik statüleri, bir başka deyişle bu kavramların nesnel mi, yoksa öznel mi oldukları hususudur. Dolayısıyla da kötülük sorununun çözüm yolu, aslında söz konusu değer terimlerinin bu ontolojik statüleri ile çok yakın bir ilişkisinin bulunduğu hususunun saptanması ve aydınlatılmasından geçmektedir.

Evrende kötülük fenomeni gerçek ve dolaysızdır.<sup>2</sup> Kötülük, aslında hissedebilen bir varlığın, bu arada acı duyabilen bir varlığın incitilmesi ve zarara uğratılmasıdır. Bu bağlamda önemli olan acının bizzat kendisidir. Kötülük, dolaysız bir biçimde zihin tarafından kavranır ve yine dolaysız bir biçimde duygular tarafından hissedilir; kasıtlı olarak verilen somut acı duyumsanabilir ya da

<sup>1</sup> Ortaçağ İslâm dünyasında geliştirilen iki ahlâk nazariyesi için bkz., George F. Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr*, Clarendon Press, Oxford 1971, ss. 10-13; Fethi Kerim Kazanç, *Gazâlî Öncesinde Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2007, ss. 73-75.

<sup>2</sup> Jeffrey Burton Russell, *Lucifer: Ortaçağda Şeytan*, çev. Ahmet Fethi, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2001, s. 13.

yaşantılanabilir. Kötülük hiçbir zaman soyut değildir. Her zaman insanın çektiği acı temelinde kavranması gerekir. İnsanoğlu, benzeşim yoluyla kendi acılarından hareketle kötülüğe maruz kalanların ve can çekişenlerin acılarını anlayabilir. Kötülüğün algılanışı, bir insana yapılan bir edimin doğrudan bir deneyimidir. Kötülük yıkar, inşa etmez; parçalar ve onarmaz; keser ve bağlamaz.<sup>3</sup>

Kötülük problemi, geçmişte olduğu gibi, günümüzde de insanoğlunun zihnen daima ilgilendiği, kafa yorduğu ve çözümünü aradığı en temel ve karmaşık teolojik sorunlardan birisi olarak karşımızda durmaktadır. Çünkü bu problemin varlığı zamanla hiçbir sürette azalmamıştır. Yirmi birinci yüzyıla girdiğimiz şu zamanlarda, bu sorun her zamankinden daha fazla kendini hissettirmektedir. Çünkü dünya ölçeğinde yaşanan işkence, şiddet, savaş, soy kırım, toplu katliam, tecâvüz, sömürü, açlık, kuraklık, çevre kirliliği, küresel ısınma ve iklim değişiklikleri gibi çeşitli şekillerde tezâhür ederek insanoğlunun yaşamını tehdit etmekte; psikolojik ve sosyal açılardan onlara çok büyük onarılamaz acılar ve yıkımlar getirmektedir.

## II

Kötülük meselesi, genel olarak dış âlemde somut birer “nesnel gerçeklik” olarak kötülüklerin varlığının iyi, âdil, merhametli, şefkatli, her řeyi bilen ve her řeye kâdir bir Tanrı anlayışı ile uzlaştırılıp uzlaştırılamayacağı sorunu olarak tavsif edilebilir.<sup>4</sup> Bu sorunun, kuramsal olarak ele alınışı, Antik Grek Felsefesine kadar geriye götürülebilir. Sözelimi, Heraklit, karşıtların karşılıklı ilişkisinden söz etmek sūretiyle iyi ile kötünün karşılıklı olarak birbirlerini řart koşup, yok edilemez bir birlik oluşturduklarını ve iyi ile kötünün bir olduğunu öne sürmektedir. Stoacı filozoflara göre, iyi ve kötü karşılıklı etkileşimleri sayesinde birbirlerini devam ettirir. Platon’un düşünce sisteminde, kötülük tek başına pozitif bir řey olmayıp, aksine sadece iyinin mevcūt olmasından ibarettir. Ona göre, Tanrı’nın, yaratış eyleminden önce var olduğunu savunduğu ezeli maddeye, sūreti ya da biçimi mümkün mertebede alabildiği kadar iyi olarak vermiştir.<sup>5</sup> Plotinos’a göre, madde aynı zamanda kötüdür. Evrenin ilkesi olarak Ebedî Bir, sonsuza değin kusursuzdur

<sup>3</sup> Russell, *Şeytan: Antikiteden İlkel Hıristiyanlığa Kötülük*, çev. Nuri Plümer, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1999, ss. 11-18.

<sup>4</sup> Charles Werner, *Kötülük Problemi*, çev. Sedat Umran, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2000, ss. 13-25.

<sup>5</sup> Platon, *Timaios*, çev. Erol Güney ve Lütfi Ay, M.E.B. Yayınları, İstanbul 1989, ss. 28-32.

ve iyidir. Bir'den kaynaklanan nesne ise, O'na oranla daha az iyidir.<sup>6</sup> Hatta bu problemin, kimi dinî ve felsefî sistemlerin ve geleneklerin doğmasına etki ettiğine de tanık olunmaktadır. Sözgelimi, bu sorun, Eski İran dinlerinden Mecûsilik, Maniheizm ya da Sâbilik'te olduğu gibi, çift kutuplu Tanrı tasarımının (Dualizm) ortaya çıkış nedenlerinden sayılır. Mecûsilige göre, Tanrı Ahura-Mazda ve emrindeki melekler bütün canlıları iyiliğe ve güzele sevk ettiği halde, Angra-Mainyu ve emrindeki şeytanlar da kötülüğe ve yanlış yola sevk etmektedirler. Dünyada bu iki kuvvet, mutlak hakimiyeti sağlamak için birbirleriyle mücadele halinde bulunurlar. Maniheizm'e göre, iki aslî prensip, ışık ve karanlık ya da iyilik ve kötülüktür. Buna göre, iki aslî alem olarak inanılan ışık âlemi ile karanlık âlemi arasında bitmek tükenmek bitmeyen bir zıtlık ve çekişme söz konusudur. Sâbiî teolojisinin en çarpıcı karakteristiği olan Gnostik dualizm, birbirine zıt özelliklere sahip olan iki gücün varlığı ve birbirleriyle olan sonsuz rekâbeti temeline dayalıdır. Buna göre, bir yanda ışığı, aydınlığı, hayatı, verimliliği, mükemmelliği ve iyiliği temsil eden ışık âlemi ve buna ait unsurlar, diğer yanda ise, karanlığı, kötülüğü, yokluğu, çirkinliği, eksikliği ve kuraklığı temsil eden karanlık âlemi ve buna ait unsurlar yer alır.<sup>7</sup> Aynı zamanda, kötülüğün varlığı, teizm fikrine karşı ileri sürülen bir itiraz ve eleştiri konusu olarak da karşımıza çıkmaktadır. Nitekim dış âlemde kötülüğün bizzat reel varlığı, ateistlerin fikir planında Allah'ın varlığını inkârlarının en büyük dayanak ve tutamak noktalarından birisini oluşturur. Bu durumda bazı kişilere göre, kötülüklerin varlığı Tanrı'nın varlığı ile mantıksal çelişki arz ederken, bazılarına göre de en azından O'nu varlığını olasılık dışı kılmaktadır. Çünkü Tanrıtanımazların geliştirdiği argümanlara göre, Eğer Tanrı varsa ve her şeyi biliyorsa, Kendisi yapmasa bile, kötülüğün hangi koşullardan kaynaklandığını bilecektir; aynı şekilde, eğer her şeye kudretli ise, kötülüklerin gerçekleşmesine müsaade etmeyip, onların vukûunu önleyecek; eğer mükemmel olan iyi bir varlık ise, kötülükleri önlemek isteyecektir, dolayısıyla da nesnelere dünyasında asla kötülük fenomenleri tezâhür etmeyecektir.<sup>8</sup> İşte bu nedenle, onların temel savlarına

<sup>6</sup> Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1991, ss. 112-113.

<sup>7</sup> Ekrem Sarıncıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2002, ss. 130, 155-156; Şinasi Gündüz, *Sâbîler: Son Gnostikler*, Vadi Yayınları, Ankara 1995, ss. 67-77.

<sup>8</sup> Cafer Sadık Yaran, *Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Aklılığı*, Etüt Yayınları, Samsun 2000, s. 122.

göre, karşılıklı olarak Tanrı'nın varlığı kötülüğün olmamasını; kötülüğün varlığı da Tanrı'nın var olmamasını gerektirir.

Düşünce tarihinde metafizik, doğal ve ahlâkî kötülükler arasında geleneksel bir ayırım yapıldığı görülmektedir.<sup>9</sup> Buna göre, metafizik kötülük, yaratılmış evrenin sonluluğu ve sınırlılığı anlayışına dayanır. Bu tür kötülük, varlıktaki aslı eksiklik ya da sırf yetkinsizlik olarak nitelendirilir. Sözelimi, Leibniz, gerek fizik kötülüğün gerekse ahlâkî kötülüğün köklerini bu tür kötülükte arar. Doğal kötülükler, depremler, âfetler, kasırgalar ya da kanser gibi, ilâhî takdir ya da doğal nedenler sonucu meydana gelen yıkıcı olaylar ve acı çekmeklerdir. Burada doğa olaylarının kendileri değil, neden oldukları acı, keder ve ölüm, doğal kötülük olarak gösterilmektedir. Buna karşılık, Ahlâkî kötülükler, düşünebilen, bilinçli ve amaçlı bir varlık olarak insanın hür irâdesi, seçimi ve yöneliminden kaynaklanan kötülükleri ve günahları ifade eder. Bunlar insanların bilerek yaptıkları veya ihmalleri sonucu ortaya çıkan kötülüklerdir. Bilinçli ve kasıtlı ıstırap verme ahlâkî kötülüğün özüdür. Platon'a göre, ahlâkî eylemlerimizdeki kusurlar, kusurlu bir beden in ya da kusurlu bir çevrenin ya da özgür istencimizin ya da her üçünün birden ortak sonucudur.<sup>10</sup> Aslında söz konusu üç tür kötülüğü, aynı sorunun farklı veçheleri olarak telakki etmek mümkündür.

### III

Batı felsefesinde teodise deyimini meşhûr eden düşünürün Leibniz olduğu görülmektedir. Buna göre, ilk kez Leibniz (1646-1716) tarafından kötülük probleminin çözümü doğrultusunda kaleme alınmış en yetkin felsefî çalışma olan *Essays de Theodicée* adlı eserinde sözü edilen, Grekçe Tanrı ve adâlet sözcüklerinden gelen teodise teriminin,<sup>11</sup> yaygın bir biçimde iki anlamda kullanıldığı görülmektedir: Birincisi, temel ve özel anlamıyla teodise, ilahî adâletin varlık alanında pek çok kötülük nedeniyle tehlikeye girmeden devam edeceğini haklı gösterme ve gerekçelendirme çabasına göndermede bulunur. Bu sorun karşısında iyimser bir tutum sergileyen Leibniz'e göre, bu dünya tüm olası dünyaların en iyisidir. Varlıkların hayatında iyinin bir önkoşulu olduğundan kötülüğe müsaade

<sup>9</sup> Russel, *Şeytan: Antikiteden Hıristiyanlığa Kötülük*, s. 169; Yaran, *a.g.e.*, ss., 26-30; Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, Elis Yayınları, Ankara 2003, ss. 18-19.

<sup>10</sup> Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul 1992, s. 379; Russel, *Şeytan: Antikiteden Hıristiyanlığa Kötülük*, s. 169.

<sup>11</sup> Leibniz, *Théodicée Denemeleri: İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, çev. Hüseyin Batuhan, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1946, ss. 61-62; Werner, *a.g.e.*, s. 35.

edilmiştir. Tanrı evreni yarattığında en iyi planı seçmiştir. Bu planda sadece en büyük çeşitlilik değil, aynı zamanda en büyük düzen de yer alır. Milton'ın da işaret ettiğine göre, teodise, Tanrı'nın insana muamelesini haklı çıkarma teşebbüsünden ibarettir.

Teodise kavramı, ikinci olarak daha geniş bir anlam kazanmıştır. Genel olarak Tanrı'nın yaratmaya ilişkin ilgi ve iradesini göstermeye çalışmıştır. Bu nedenle, çoğu kez bizzat "inâyet" kavramıyla eş anlamlı olarak görülmektedir. Tanrı'nı adâleti ve iyiliği meselesi, Müslüman düşünürleri, en az Batı'lı meslektaşları kadar zihnen meşgul etmiştir. Adalet ve kudret, teodisenin çetrefilli ve grift klâsik ikilemini oluşturur. Dolayısıyla kötülük olgusu ister istemez bu sıfatları tartışmanın içine çeker. Bu ikilem çözüme kavuşturulurken, kötülüğün, Tanrı'nın adâleti ve kudretine gölge düşürmeden makûl bir biçimde ele alınması gerekir. Çözüm şekli, mutlak kudrete çok fazla oranda ağırlık verdiği taktirde, adâlet sıfatının zarar görecektir olmasına karşın, adâlet üzerine aşırı vurgu yaptığı taktirde, mutlak kudrete bir sınır getirilmiş olacaktır.<sup>12</sup>

Daha kesin olarak Immanuel Kant (1724-1804)'a göre, teodiseler ile, aklın evrendeki hikmetli amaca aykırı olan şeylerin varlığına işaret ederek yaptığı şikâyetler ve itirazlara karşı, Yaratıcının üstün hikmetini savunmaları anlaşılır. Daha doğrusu, buna Tanrı'nın amacını savunma çabası da denebilir. Ona göre, her teodise, tabiatın bir yorumu olmalı ve irâdesinin maksatlarını Tanrı'nın tabiatla nasıl açıkladığını göstermelidir. Kant, aynı zamanda ilâhî hikmete yöneltilen bütün suçlamaların yalın reddini teodise diye nitelendirmektedir; ancak bu red, ilâhî yüce bir yargıya, yani bütün tecrübelerden önce ahlâkâ ve hikmetli bir varlık olarak Tanrı kavramını zorunlu bir şekilde bize veren aklın yargısına dayanması lazım gelir.<sup>13</sup>

Immanuel Kant, kötünün ne insanın şehvâniyetinden, ne de akıldan ortaya çıktığını ileri sürer. Onun düşünce sisteminde kötünün kökeni, ne duylarda, ne de akıldadır; aksine akıl ile duylar arasında sağlanan belirli bir ilintide bulunur. İnsanın irâdesi, hareket gücünü aklın yasasından ve aynı zamanda duylardan kaynaklanan bencillikten almaktadır. Normal seyrinde aklın yasasına duyların eğiliminden daha fazla ağırlık izafe edilir. Ama eğer bu düzen yıkılırsa, yani eğer

<sup>12</sup> Eric Lee Ormsby, *İslâm Düşüncesinde 'İlâhî Adâlet' Sorunu (Teodise)*, çev. Metin Özdemir, Kitâbiyât, Ankara 2001, ss. 15-16.

<sup>13</sup> Bkz. Immanuel Kant, "Bütün Felsefi Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine", çev. Muhsin Akbaş, *Doğu Batı: Avrupa*, Yıl: 4, Sayı: 14, Şubat, Mart, Nisan 2001, s. 195, 22-203, (ss. 195-208).

bencillik, aklın yasaı üzerinde egemenliğini kazanıp kurarsa, işte o zaman kötülük gerçekteşir.<sup>14</sup>

Teodise'yi izah etmede dört mantıksal seçenekten söz edilebilir: 1) Tanrı ne tam iyidir, ne de tam güçlüdür (Buna Tanrı denilemeyeceği gerekçesiyle genelde dışlanan bir seçenek); 2) Tanrı tam iyidir, fakat tam güçlü değildir; 3) Tanrı tam güçlüdür, fakat tam iyi değildir, 4) Tanrı hem tam iyidir, hem de tam güçlüdür. Yahudi-Hıristiyan-İslâm geleneğinde genelde benimsenen son seçenek, Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün varlığı arasında bir uyumu gerektiren güç bir seçenektir. Kusursuz bir çözüme ulaşmak yine de bizden uzak görünmektedir; zira teolog, genellikle ya gücü pahasına Tanrı'nın iyiliğini koruma, ya da iyiliği pahasına gücünü koruma sonucuna varır.<sup>15</sup> Son seçenikle ilgili İslâm kelâmındaki ana çizgilere şöyle bir bakıldığında, Eş'arilerin gücü kurtarmaya önem vermelerine karşılık, Mu'tezile kelâmcılarının adâleti savunmaya daha ağırlık verdiklerini söylemek mümkündür.

David Hume, ikilemin bu kısa ve mükemmel versiyonunu şöyle ortaya koymuştur: "Tanrı, kötülüğü önlemek istiyor da, buna gücü mü yetmiyor? O zaman, O güçsüzdür. Buna gücü yetiyor da, önlemek mi istemiyor? O zaman O, kötü niyetlidir. Hem kötülüğe gücü yetiyor hem de onu önlemek istiyor mu? O taktirde, kötülük nereden ileri geliyor?"<sup>16</sup> Bu argümanlar, elbette Epikür'ün klâsik formülasyonunun David Hume tarafından ortaya konmuş bir ifade biçimidir. Epikür'e göre, insan yaşamını etkileyen bunca kötülük evrende tüm iyilik olan ilâhî bir kılavuzluk düşüncesi ile asla uzlaşamaz.<sup>17</sup> Epikür, evrenin atomlardan rastgele biçimde birlikte varoluşlarından oluştuğunu ve iyilik ile kötülüğün, tümüyle göreceli insan yapımları olduğu düşüncesindeydi. Ona göre, yanlış edimler, bu dünyaya aittirler. Oysa bu dünya anlamsızdır.

Kötülük sorununun algılanması ve çözümü doğrultusunda gerek genel olarak diğer din ve düşüncelerde gerekse özelde İslâm düşüncesinde çeşitli kuramların ortaya atıldığı göze çarpmaktadır. Dolayısıyla İslâm kelâmcılarının da sorunun çözümüne yönelik ilgileri ve uğraşları genel olarak düşünce tarihinde, özelde ise

<sup>14</sup> Werner, *a.g.e.*, ss. 92-93.

<sup>15</sup> Russell, *İblis: Erken Dönem Hıristiyan Geleneği*, çev. Ahmet Feti, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2000, s. 13.

<sup>16</sup> David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 1995, s. 209.

<sup>17</sup> Frederic Copleston, *Helenistik Felsefe*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1990, s. 42; Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1996, s. 88.

İslâm düşünce tarihi içersinde önemli bir halkayı oluşturur. Şu halde İslâm kelâmı, bu problemi yakından tanımakta ve onu belli bir ölçüde tektanrıci (monoteist) bir inanç geleneğine bağlı Hıristiyan ve Yahudilerin tartışmalarında görülen bir tutku ve coşkuyla ele almaktaydı. Çünkü dinlerin çoğu, kötülüğün varlığını inkâr etmemektedir. Aslında âlemdeki kötülük, onların varoluş sebeplerinden biridir, denebilir. Felsefî açıdan tektanrıci düşünceyi benimseyen ve vahye dayalı bir imânı kabul eden düşünürler için, Tanrı'nın varlığını kabul ile O'nun yarattığı maddeler ve nesnelere mevcut olan kötülüğün gerçekliği arasındaki gerilimin ve karşıtlığın giderilmesinde izlenebilecek kesin çizgiler vardır. Çünkü Tanrı ve kötülüğün varlık halleri sınırlıdır. Bu bağlamda herhangi bir türden ikicilik öğretisi, İslâm gibi tektanrıci bir inancın kesinlikle kabul edemeyeceği bir düşüncedir.<sup>18</sup> Tanrı'nın kötülüklerden sorumlu olmadığı tezini savunmak için, genellikle kötülük, doğal ve ahlâkî diye iki ana öbeğe ayrılır. Buna göre, birincisi, İslâm filozoflarının yaptığı gibi, maddenin her türlü yetkinliği (kemâl) alabilecek ve kabul edebilecek yatkınlıkta bir durumda olmadığı tezine dayandırılmaktadır. İkincisi ise, insanın kendi sorumluluk ve yükümlülüğüne isnât edilmektedir. Bunlardan başka, kötülüğün, iyiliğin bilinmesi ve takdir edilmesi için gerekli bir araç değer ve ölçüt olduğu, belli oranda var olan kötülüğün, dış âlemdeki estetik görünüm ve yapıyı tamamlayıcı ve düzenleyici bir unsur olarak işlev gördüğü, zira çirkinlik olmadan, insanın güzellik kavramını elde edemeyeceği gibi çözüm önerileri de sunulmuştur.<sup>19</sup>

Düşünce tarihi boyunca metafizik, doğal ve ahlâkî olmak üzere üç boyutu olan kötülük kavramının mahiyeti etrafında yoğun olarak yürütülen tartışmaların, klâsik İslâm düşünce geleneğinde ne şekilde su yüzüne çıktığını ortaya koymaya çalışacağımız bu çalışmamızda sorun, ağırlıklı olarak doğal ve irâdî ya da ahlâkî kötülüğün doğası bağlamında teolojik düşünce sisteminde belirginlik kazanan ana eğilimler ya da yaklaşımlar çerçevesinde izah ve tahlile tabi tutulacaktır.

#### IV

Ortaçağ İslâm dünyasında teodise sorununun, ilkin, Tanrı'nın mutlak kudret ve egemenliği ile ilâhî kudretin sınırlanamazlığı tezi üzerinde aşırı vurgu yapan Eş'arîliğin Tanrı anlayışına bir tepki olarak formüleştirildiğini söylemek

<sup>18</sup> el-Kâdî Abdülcebbar, "el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn", *Resâ'ilü'l-Adl ve't-Tevhîd*, neşr. Muhammed Amâre, Dârü'l-Hilâl, Kahire 1971, c. I, s. 211, (ss. 161-253); J. Meric Pessagno, "Mâturidî Düşünce Kötülük [Kavramının] Kullanımları", çev. Fethi Kerim Kazanç, *O.M.Ü.İ.F.D.*, Sayı: 10, samsun 1998, s. 460, (ss. 455-476).

<sup>19</sup> Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, D.E.Ü. Yayınları, İzmir 1987, ss. 120-126



mümkündür. Bu ilk formülasyonlar, özellikle tamamen dinî nasslara dayalı mutlak kudret anlayışını akılcı bir tanrısal adâlet düşüncesiyle yumuşatmaya çalışan Mu'tezilî kelâm okuluyla özdeş bir hale geldi. Eş'arîliğin ilâhî kudret üzerindeki bu ısrarlı tutumu, ontolojik düzlemde özgür irâde ve nedensellik düşüncesinin yadsınmasıyla sonuçlandı. İlâhî kudretin sınırlandırılmazlığı düşüncesi, İslâm'ın ilk döneminde büyük bir öneme sahipti. Sözelimi, Kur'ân, birçok kez "Allah şüphesiz her şeye kâdirdir" [el-Bakara 2/20 vb.] ifadesini tekrar eder. Bu düşüncede, Allah yegâne gerçek fâildir ve fiilleri yalnızca O yaratır. Ne var ki, bu fikir, ikinci dereceden bütün nedenselliği ortadan kaldırmaktaydı. Bu düşünceden, özellikle de özgür irâde ve imân meselesine dair büyük güçlükler ortaya çıkmaktaydı. Eğer Allah tek fâil ise, imanı da küfrü de O belirler. Dolayısıyla, Allah, sadece küfrü yaratmakla kalmaz, aynı zamanda kâfiri, onun kalbinde bizzât kendisinin yarattığı küfür nedeniyle cezalandırır.

Buna karşılık, Mu'tezile mezhebi için, ilâhî adâlet (teodise) ilkesinin apayrı bir önem taşıdığı görülüyordu. Çünkü başlangıçtan itibaren ilâhî adâlete büyük bir ihtimam göstermek, onların ayırt edici bir karakteristiği idi. Onların akılla kavranabilen nesnel iyilik ve kötülük anlayışı ile hür irâde fikrini savunmaları, ilâhî adâlet üzerinde ısrarla durmalarıyla çok yakından ilgili bir husustu. Çünkü Mu'tezilî söyleme göre, Tanrı'nın âdil ve hakîm olduğunu iddia etmek, O'nun asla kötülük yapmayacağını, onu seçmeyeceğini, Kendisi için zorunlu bir ödev olan şeyi çiğnemeyeceğini, bütün eylemlerinin iyi, değerli ve hikmetli olduğunu ve Cebrîlerin yaptığı gibi, kötülüklerin ona asla izâfe edilemeyeceğini kabul etmek anlamına gelmekteydi.<sup>20</sup> Hatta ilâhî adalet düşüncesi, Tanrı'nın sadece iyiliği değil, aynı zamanda, gerçekten zorunlu olanı yaptığını dile getirmekteydi. Buna göre Tanrı, yaratıkları için daha iyi, daha elverişli ve daha yararlı olanı (aslah) yapmak zorunluluğu altında bulunuyordu. Ancak Bağdat ve Basra Mu'tezile mektepleri, Tanrı için en iyi olanı yapma zorunluluğunun kapsam alanı üzerinde farklı görüşler öne sürdüler. Bağdat Mu'tezile ekolüne mensup kelâmcılar, genel olarak, Tanrı'nın hem dünyasal hem de dinsel konularda insan için en iyi ve en uygun olanı yaratması gerektiği tezini savunduğu ve en iyiden tanrısal hikmet ve inâyet (lütuf) bakımından en uygun olanı anladığı halde, Basra mektebi, Tanrı için zorunluluk alanının sadece dinsel konulara kadar uzandığını benimsemekte ve "aslah"ı fayda olarak

<sup>20</sup> el-Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Abdülkerim Osmân, Mektebetü Vehbe, Kahire 1408 / 1988, ss. 132-133, 301; Muhammed el-Hasan et-Tûsî, *el-İktisâd fî mâ Yete'allak bi'l-İ'tikâd*, Matba'tü'l-Âdâb, en-Necefü'l-Eşref 1399 / 1979, s. 89.

yorumlamaktadır.<sup>21</sup> Bu bağlamda hemen şunu belirtelim ki, böylesi bir zorunluluk dışarıdan, başka bir otoriteden Kendisine dikte edilmeyip, yine Tanrı'nın Kendi Zâtı'ndan kaynaklanmaktadır.<sup>22</sup>

Aslah doktrini, daha sonra gelen Eş'arî kelâmcılar tarafından kanıtlanması gereken bir düşünceye dayandı. Mu'tezilîler, insan aklının fiillerde iyi ya da kötü vasfını vahiyden yardım almaksızın ayırt edebileceği görüşünü benimsediler. Bu, onların ilâhî adalete olan inançlarının ve bağlılıklarının bir sonucu idi. Çünkü akıl, iyiyi tanıyamadığı takdirde, Allah'ı âdil olarak da bilemezdi.<sup>23</sup>

Aklı ilk ölçü ve esas olarak otorite saymış olan Mu'tezile'ye göre, eşyânın kötülüğü yetkin akılla (kemâlû'l-akl) kavranarak belirlenebilir. Kötü faili zemme layık olan fiildir. Terk eden bir kimse ise zemme ya medhe layık olmaz.<sup>24</sup> Son dönem Mu'tezile kelâmcılarından biri olan Abdülcebbar, genellikle bir eylemi kötü yapan nedenleri, zulüm, abes, yalan, nimete nankörlük, bilgisizlik, kötüyü isteme, kötüyü buyurma, güç yetirilemeyen ödevlerle yükümlü tutma şeklinde açıklamaktadır.<sup>25</sup> Ehl-i Sünnet'e göre ise, şerr ve kubh Allah'ın yasakladığı şeydir; bunlara muhtevasını kazandıran sadece ilâhî irâdedir. Bu durumda şerr ve kubhun ölçüsü ve dayanağı fiillerinden ötürü sorumlu tutulamayan ve mutlak hür irâdedir. Hiçbir şey aklen şerr ve çirkin değildir. Sözelimi, abes, zulüm, zarar, öldürme,

<sup>21</sup> Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, thk. Ebû'l'Alâ' Afîfî, Matba'atü Dâri'l-Kütübî'l-Misriyye, Kahire 1382/1962, c. XIII (el-Lütf), ss. 20-21; a. mlf., *a.g.e.*, thk. Muhammed 'Alî en-Neccâr ve 'Abdülhalîm en-Neccâr, Matba'atü Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şurakâ'ih, Kahire 1385/1965, c. XI (et-Teklîf), ss. 59, 61, 64, 134; Seyfüddîn el-Âmidî, *Ğâyetü'l-Merâm fî İmi'l-Kelâm*, thk. H.M. 'Abdüllatîf, Kahire 1391/1971, ss. 224-225; Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, A.Ü. Basımevi, Ankara 1967, s. 78; Emrullah Yüksel, "İlâhî Fiillerde Hikmet", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, Sayı: 8, A.Ü. Basımevi, Erzurum 1988, s. 52, (ss. 43-76).

<sup>22</sup> Richard C. Martin, Mark R. Woodward, Dwi S. Atmaja, *Defenders of Reason in Islam*, Atlanta, Georgia 1997, s. 11.

<sup>23</sup> Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, thk. Mustafa es-Sekâ, Matba'atü 'Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şurakâ'ih, Kahire 1385 / 1965, c. XIV (el-Aslah-İstihkâku'z-Zem-et-Tevbe), s. 153 .

<sup>24</sup> Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, el-Müessesetü'l-Misriyyetü'l-Amme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Tibâ'a ve'n-Neşr, Kahire 1382 / 1962, c. VI, I. Kısım (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr), ss. 31-36.

<sup>25</sup> Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. VI, I. Kısım (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr), ss. 19-30; a. mlf., *Şerh*, s. 41.

yalan söylemek, nimete nankörlük etmek vb. gibi fiiller, sadece Allah tarafından yasaklandığı için kötüdür. Ehl-i Sünnet'e göre, din eşyâda kötülüğü (kubh) belirlediği halde, Mu'tezile'ye göre akıl kötülüğü belirler; din ise akılla sabit olan kötülüğe delâlet edip onu açığa çıkartma işlevi görür.<sup>26</sup> Çünkü Mu'tezile'ye göre aklen sâbit olan ahlâkî hükümlerde vahiy, akılla bilinen değerleri sadece teyit edip doğrulamaktadır. Ancak akılla bilinmeyen ve kavranamayan hükümler de vardır. Vahiy, asıl vazîfesini ve fonksiyonunu işte burada yerine getirmektedir.

İslâm kelâmında kötülük sorunu ele alınırken, Allah tasavvurunu belirlemek ve O'nun âlemler ve bu arada insan ve toplumla ilişkisini ortaya koymak büyük bir önem taşımaktadır. Çünkü musîbetlere, acılara, felâketlere, âfetlere ve kötülüklerle yönelik iyimser nitelikli teolojik çözümlerin ortaya atılmasında böyle bir Allah tasavvuru önemli bir işlevsellik gösterir. Dolayısıyla da Ortaçağ İslâm dünyasında Allah tasavvurlarının Eş'arîler ile Mu'tezilîler ve bir ölçüde onlara yakın bir konumda duran Mâturîdîler tarafından iki ana damar şeklinde sistemleştirildiğini söylememiz mümkündür. Daha doğrusu Mâturîdîlerin, Eş'arîlerin mutlak kudret anlayışlarını, adâlet ve hikmet sıfatlarını devreye sokarak yumuşatmaya çalıştıklarını söylemek mümkündür.

İlkin, Hicrî üçüncü asırdan itibaren Eş'arîlik mezhebinin damgasını taşıyan ve dış doğal dünyada gerçek anlamda Allah'tan başka hakikî bir yaratıcı, Allah'tan başka bir fail tanımayan İlâhî kader ağırlıklı teolojik öğretisi, tevhîdi esas alan ve Allah'ı mutlak güç ile özdeşleştiren, O'nu bu yolla tenzîh eden ve hep O'nun haklarını savunan bir kuramdır. İslâm dünyasında Eş'arîlik mezhebinin oluşturduğu ya da geliştirdiği kader doktrininin merkezinde mülkünde dilediği gibi davranan ve kuralsız, kanunsuz, ahlâkî ilkeleri ve normları gözetmeden tasarrufta bulunan mutlak hür Allah tasavvuru yer almaktadır. Aslında böyle bir tasavvur, Ortaçağ İslâm dünyasında ve bugün hala bir çok ahlaksızlığın, yozlaşmanın, kokuşmuşluğun ve hastalığın, yani kötülüğün nedenidir. Çünkü teistik inanç sahibi dindar bir insanın yaşamında en büyük yönlendirici ve caydırıcı güç Allah tasavvurudur. Öyleyse insanın ahlâkî yaşamında etkili ve işlevsel bir Allah tasavvurunun kötülük probleminin çözümündeki rolü yadsınamaz.

İkincisi, adaleti esas alan, Allah'ı mutlak iyilikle özdeşleştiren ve O'nu ahlâk ilkesi ile tenzîh etmeye girişen, Allah'ın bizim üzerimizdeki haklarını koruduğu gibi,

<sup>26</sup> Abdülcabbâr, *el-Muğnî*, c. VI, I. Kısım (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr), ss. 43, 47, 103-104; a. mlf., c. XIV (el-Aslah-İstihkâku'z-Zem-et-Tevbe), s. 23, 152; krş. eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, neşr. Alfred Guillaume, Mektebetü'l-Mütebennâ, Kahire (trç.), s. 371.

insanın da haklarını koruyamayın gözetin, daha doğrusu adalet ilkesini hem İlâhî fiillere hem de beşerî fiillere uygulayan Mu‘tezile ekolünde somut olarak tecessüm eder. Buna göre daha sonra teşekkül eden Maverâünnehir’de sıkışıp kalan ve aktüelleşemeyen Maturîdîlik’in ise, Allah’ın ahlâkî zâtîyeti konusunda Eş‘arîlik’ten daha çok Mu‘tezile’ye yakın bir duruş sergilediği görünmektedir.<sup>27</sup>

el-Gazzâlî, Allah’ın ilim, irâde, kudret vb. sıfatlarına dayanarak bu âlemin mümkün âlemler arasında en iyisi, en güzeli ve en tamı olduğu hususunun altını açıkça çizer. “Olmuş olandan daha iyisi mümkün değildir” (Leyse fi’l-İmkân ebde‘ min-mâ kân) şeklinde formüleleştirilen Gazzâlî’nin ifadesi, daha sonra kısaltılmış bir şekle sokularak bu konuda yapılmış tartışmaların âdeta değişmez başlığını oluşturmuştur. Onun bu ifadesi, umûmî rahmet şeklinde tanımlanan inâyet kavramı, âlemden görülen düzen ve amaç fikri ve Allah’ın öteki bütün sıfatlarıyla çok yakından ilgilidir.<sup>28</sup> Gazzâlî, bu ifadeleriyle Ehl-i Sünnet’in Eş‘arî kanadının içindekilerle birlikte evrenle ilgili iyimserci tutumunu açıkça ortaya koymaktadır.

Mu‘tezilî kelâmcıların, Tanrı’nın mutlak adâlet sahibi bir varlık olduğunu, dolayısıyla da O’nun asla kötülüğü seçmeyeceği ve zulüm işlemeyeceğini, O’nun aslında yaratıkları için sadece en iyi ve elverişli olanı (aslah) yapacağını ve kötülük işlemekten münezzehe olduğunu savunmak amacıyla, rasyonel “ahlâkî nesnelcilik” anlayışını geliştirmeye eğilim gösterdiklerini belirtebiliriz. Çünkü onlar, insanların hür irâdeleriyle yaptıkları iyi ya da kötü tasarruf ve eylemlerine bağlı olarak mutlak sûrette iyiliklerin ödüllendirilmesi (va‘d) ve kötülüklerin cezalandırılması (va‘id) eyleminin, O’nun adaletinin kaçınılmaz bir gereği olduğunu ve bunun ilâhî lütfâ mazhar olarak çalışan sezgici (yetkin) bir akılla doğrudan kavranabileceğini öne sürmektedirler.<sup>29</sup>

Ebû’l-Hüzeyl el-Allâf, Allah’ın kötülüğü ve adâletsizliği yapma kudreti bulunduğu, fakat onu fiilen yapmayacağı tezini savunmaktadır. O, hayır ve şer kavramlarını Allah’ın kudret sıfatıyla ilişkilendirerek izah eder. Ona göre, Allah, zulme, yalana ve kötü fiil işlemeye muktedirdir, ama bunu hikmetinden ve

<sup>27</sup> İlhami Güler, *Allah’ın Ahlâkîliği: Ehl-i Sünnet’in Allah Tasavvuruna Ahlâkî Açıdan Eleştirel Bir Yaklaşım*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998, s. 156.

<sup>28</sup> Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, çev. Mehmed A. Müftüoğlu, Çile Yayınevi, İstanbul 1981, s. 91; ayrıca krş. a. mlf., *İhyâ’u Ulûmi’-d-Dîn Tercümesi*, çev. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, 1394 / 1975, c. IV, ss. 474-475.

<sup>29</sup> Kazanç, *a.g.e.*, ss. 281-282.

rahmetinden ötürü fiilî olarak yapmaz.<sup>30</sup> O, Allah'ın kötülüğü doğasından, hikmet ve merhametinden dolayı asla yapmayacağını öne sürer. Böyle bir şey, O'nun kudretinin ve ilminin kısıtlanması anlamın da gelmez.<sup>31</sup>

Bu konuda Mu'tezile ekolü içinde Ebû'l-Hüzeyl'e öğrencisi Nazzâm muhalefet etmiştir. Çünkü Nazzâm'a göre Allah'ın zulme kudretinin olması halinde bu, O'nun adâlet kapasitesinden bir takım eksiltmeler yapacaktır. Böyle bir şey ise, O'nun zât ve kemâliyle çelişmektedir. Nazzâm'a göre, Allah'ın kötülük yapmaya gücü olur da bunun yapmazsa, böyle bir şey O'nun ilmine aykırı olur.<sup>32</sup> Selefleri ilâhî kudretin kapsamını itiraf etmek sûretiyle Allah'ın hayır ve şerri yaratmaya kâdir olduğunu, ama şerri çirkin olduğu için yaratmadığını savunmaktaydılar. Nazzâm ise, Tanrı'nın kudretinin kapsamı Allah'ın çirkin şeyi yaratmaya kudreti olmadığını, hatta büyük hayır varken, küçük hayrı tercih edeceğini farz etmenin doğru olmadığını öne sürerek, Allah'ın en küçük hayrı dahi yapmaya kâdir olmadığını söylemiştir. Dolayısıyla Nazzâm'ın bu fikrinde "İyilik yapan, kötülük yapan değildir" kuralının etkisini de açıkça görmek mümkündür. Demek ki, buna göre Allah'ın kullara salâhı değil, en elverişli olanı (aslah) yapmaya kâdir olup, en elverişli olmayı yapmaya muktedir olmakla nitelendirilemez.

Ebû Alî el-Cübbâî, Allah'ın her fiilini bir hikmete bağlı olarak yaptığını ileri sürer. Ancak, Bağdat Mu'tezilesi'nin düşüncesinin aksine, O'nun her konuda iyi ve faydalı olanı yapması gerekmez; sadece insanları sorumlu tuttuğu konularda onlar için uygun ve hayırlı olanı yapması zorunludur. İnsana akıl, fikir ve irade hürriyeti vermesi, peygamberler göndermesi, çocuklara ve delilere sorumluluk yüklememesi, kötülüğe mani olması Allah'a zorunludur. İnsanlara, hür irâdeleriyle inanmalarına engel olmayacak şekilde lütufta bulunup, imân etmelerini istemek de, Allah'a vâciptir. Çünkü insanların sorumlu tutuldukları işleri yerine getirmeleri ancak bu şekilde mümkün olur. Allah, iman etmeyeceğini bildiği bir kimseye lütufta bulunmaya muktedir olmakla vasıflandırılmaz, zira böyle birine lütufta bulunmak O'nun kendi bilgisini yalanlaması anlamına gelir. Gördüğü lütuf sayesinde imân eden ile lütufsuz imân edene aynı mükâfâtı vermesi de câizdir. Allah'ın vereceği bir karşılığa (ivaz) bağlı olarak kullarını hastalık, felâket vb. elemlere marûz bırakması

<sup>30</sup> Ebû'l-Hasan Alî b. İsmâ'îl el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-Musallîn*, neşr. Hellmut Ritter, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1980, s. 555.

<sup>31</sup> el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 577; Abdülcebâr, *Şerh*, s. 307.

<sup>32</sup> Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. VI/I (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr), s. 141; Muhammed Abdülhâdî Rîde, *min Şuyûhi'l-Mu'tezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm*, Dârü'n-Nedîm li's-Sihâfe ve'n-neşr ve't-Tevzî', Kahire 1989, s. 85.

güzel bir fiildir. Buna karşılık, herhangi bir karşılık verme, bir zararı ortadan kaldırma veya bir menfaat kazandırma amacı olmaksızın kula elem çektirmesi ise, O'na nispet edilemeyecek bir zulüm sayılır. Kâfir veya fâsıklara çektirilen elem zulüm değil, gördükleri lütfâ rağmen, imân ve itâat etmemelerinin bir cezâsıdır. Hidâyet, insanlara doğru yolu göstermekten ibarettir.<sup>33</sup>

Dış âlemde ontolojik düzlemde tıpkı diğer varlık türleri gibi, doğal acı, ıstırap ve felaketler gibi kötülüklerin de, İslâm kelâmcıları tarafından ilâhî eylemler kapsamında tartışma gündemine sokulduğunu ve dolayısıyla bu eylemlerle ilişkilendirildiğini söylemek mümkündür. Bunun yanında, ilâhî eylemlerden olmalarına karşın, bu doğal acı ve felaketlerin, Tanrı açısından asla kötülük olamayacağı noktasında uyuşulduğu da göze çarpmaktadır. İslâm kelâmcılarına göre, Allah ne türden eylemde bulunursa bulunsun, böyle bir eylem, iyi, adaletli, hikmetli ve değerlidir.

İbn Fûrek, bu konuda Eş'arî'nin Allah'ın eylemlerini şöyle nitelendirdiğini aktarmaktadır: “*Yüce Allah'ın fiilleri bir manadan dolayı değil de, özlerinden ötürü adl, hikmet, hak ve hasendir. Ne sûrette mevcût bulunursa bulunsun, eylemlerinden hiçbir şey yoktur ki, O'nun açısından ancak adl, hikmet, hasen ve hak olmamış olsun.*”<sup>34</sup>

Aslında sorun bu açıdan ele alındığında, İslâm kelâmcılarınca kabul gören müşterek bir tenzîh alanından söz edilebilir. Ne var ki, böylesi bir tenzîh, Mu'tezile kelâmcıları için ilâhî adâlet ve hikmete bir eksiklik getirmeme ve zarar vermeme noktasında yoğunluk kazanırken - ki onlara göre dış âlemde karşılaştığımız doğal kötülükler aslında mecâzen kötülüktür-, Eş'arî düşünce dizgesinde, ilâhî irade ve kudrete bir eksiklik ve sınırlama getirmeme noktasında ağırlık kazanmaktadır. Mâturîdîlik mezhebine mensûp kelâmcıların ise, ilâhî eylemlerin, bu arada özellikle doğal acıların ve felaketlerin birer hikmet, imtihan ve ders olabileceği, dünya ve

<sup>33</sup> Abdülcebbar, *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. Tefvik et-Tavîl ve Sa'id Zâayid, el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Amme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, Kahire (tr.), c. VIII (el-Mahlûk), s. 4; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Hazm, *el-Fisal fî'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*, thk. Ahmed Şemsüddîn, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1416 / 1996, c. I, s. 187; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed el-Keylânî, Dâru Sa'b, Beyrut 1406 / 1986, c. I, s. 81; ayrıca bkz. A.S. Tritton, *Muslim Theology*, Luzac & Company Ltd., London 1947, ss. 146-148.

<sup>34</sup> Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan b. Fûrek, *Mücerradü Makâlâti's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gımarî, Dârü'l-Maşrık, Beyrut 1987, ss 140.

öteki yaşama yönelik birtakım yararlar taşıdığını öne sürerek Mu'tezile'ye daha yakın bir çizgide yer almakta oldukları müşâhede edilmektedir.

Mâturîdî ilâhî hikmet kavramını açıklama bağlamında şöyle der: *"Hikmetin manası isabettir, bu da her şeyi yerli yerine koymaktan ibarettir, bu aynı zamanda adlin manasını da oluşturur. Allah'ın fiili bunun dışına çıkma zira bir konumda Zararlı olan her şeyin başka bir konumda faydalı olması mümkündür. Yine Mu'tezile'den "Başkasına fayda sağlamayan her fil hikmetten yoksundur" tarzında fikir beyan edenlerin iddiası da tutarsız hale gelir. Bir de, hiçbir zarar yoktur ki, birinin ondan yaralanması mümkün olmasın; bu yaralanma, yol gösterip kılavuzlukta bulunma, öğüt ve ibrete vesile teşkil etme açısından olabileceği gibi, nimeti hatırlatma ve musibetten sakındırma gibi bazı unsurlar taşınması, kâinata yaratma emretme yetkisine sahip bulunan varlığın tanıtılması gibi anlatılması uzun zaman alan diğer hususlar da olabilir."*<sup>35</sup> Dahası, *"Allah'ı hakkıyla bilen, O'nun her şeyden müstağnî oluşunu, hükümrânlığını, sonra da kudretini, yaratmanın da emretmenin de O'na ait oluşu çerçevesindeki hâkimiyetini takdîr eden kimse fiilin hikmet dâiresi dışına çıkamayacağını pekâlâ kabul eder; O ki zâtı itibariyle hakîm, ganî ve alîmdir. Duyulur âlemde hikmet çerçevesinin dışına çıkmaya sebep teşkil eden ve kişiyi buna sevk eden şey onun bilgisizliği veya ihtiyacıdır, bunların her ikisi de Allah'tan uzak olan şeylerdir; şu halde O'nun fiilin hikmetten yoksun olamayacağı sabit olmuş olur... Bu sebeplerdir ki, akli bir zorunluluk olarak tabiatın yoktan oluşturulabileceğine ve ilâhî fiilin hikmet çerçevesi dahilinde gerçekleştiğine hükmetmek gerekli hale gelmiştir. Ne var ki dünya düşünürlerinin akılları bunu kavramaktan âciz kalabilir, zira ... bir şeyin yoktan oluşması ve fâiline fayda sağlamayacak bir fiilin yapılabilir olması gibi hususların hikmetleri onların idrak gücünü aşabilir."*<sup>36</sup>

Mâturîdî, adâlet ve hikmeti olumlu ahlâkî davranışla, zulüm ve nedensiz / anlamsız iş yapmayı (sefeh) da olumsuz ahlâkî davranışla ilişkilendirir ve insan aklının her zaman Allah'ın fiillerindeki hikmet, adâlet ve ihsânı kavrayamayacağı hususunun önemle altını çizer: *"İlke olarak hikmet ve adlin güzelliği, sefeh ve zulmün de çirkinliği sâbit olup, Yüce Allah'ı, meydana getirdiği her fiilde en azından o fiilin hikmet ve adâlet veya lütuf ve ihsân oluşuyla nitelendirilmesi gerekli hale gelince, -çünkü O'nun cömert, lütufkâr, ganî ve alîm olduğu müsellemdir- ayrıca bilgisizlik ve ihtiyaçtan kaynaklanan zulüm ve sefeh vasıflarının O'na ârız olması da söz konusu olmayınca, evet bütün bunlardan ötürü bir şeyin hem zulüm hem adl,*

<sup>35</sup> el-Mâturîdî, *et-Techîd*, ss. 152, 347.

<sup>36</sup> el-Mâturîdî, *et-Tevhîd*, ss. 345-346.

*hem hikmet hem de sefeh kavramlarıyla nitelendirilmesi de imkân dahiline girmiş olur Bu yüzden hem ilke olarak hem de nokta tayini açısından Yüve Allah'ı sefeh ve zulüm (cevr)den münezzehtir bulunmakla nitelendirmek gereklilik kazanmıştır. Bunun ilâhî fiilin gerçekleştiği yered değerlendirilmeye tâbi tutulup sefeh ve cevr ile nitelendirilmesi doğru değildir; çünkü insan bilgisinin o sırada fiilin nirengi noktasına ulaşması ver akıl yoluyla onu kavraması imkân dahiline girmeyebilir.”<sup>37</sup>*

Doğal kötülük açısından meseleye yaklaşıldığında, her üç teoloji ekolünde de mazûr görme, meşrulaştırma ve iyimsen bir tutumun ya da havanın egemen olduğu gözlemlenmektedir. Çünkü İslâm kelâmcılarına göre, dış âlemde ilâhî eylemler kategorisinde kötülüğün varlığı diye bir şeyden söz edilemez. Bununla birlikte, tanrısal eylemler olarak meydana gelen acılar ve ıstıraplar, Mu‘tezile ve Mâturîdilerde insanların çıkarları ve yararlarını içermesi nedeniyle, Eş‘arîlerde ise, Tanrı'nın mülkünde dilediğini yapma hakkının bulunduğu önüne sürülmesi hasebiyle, dogmatik ve savunmacı bir tutum sergilenerek Tanrı açısından kötülük değil de, iyilik olarak telakki edilmiştir.<sup>38</sup>

Ehl-i Sünnet'e göre, Allah'ın iradesi iki türdür: 1) İrâde-i kevnîye ki, ona meşîyyet de denir. Dış âlemde her var olan şey, ister hayır, ister şer olsun hepsi Allah'ın meşîyyeti (tekvînî irâdesi)yle meydana gelmektedir. Bundan dolayı müslümanlar, “Allah'ın dilediği olur; dilemediği olmaz” görüşünde icma etmişlerdir. Buna şu ayetler delalet etmektedir: “Yüce Allah her kimi doğru yola iletmek isterse, onun gönlünü İslâmiyeti (kabul için) açar, her kimi sapıklıkta bırakmak dilerse, onun gönlünü darlaştırır, kasvetleştirir, sıkıştırır ve bu adam zorla göğe çıkıyormuş gibi olur.” [el-En‘âm 6/125]; “Yüce Allah sizin helakinizi isterse, benim; size öğüt vermem, hayırhahlıkta bulunmam size hiçbir fayda vermez” [Hûd 11/34].

Tekvînî irade, istenene taalluk edince, istenen mutlaka varlık alanına çıkar. Allah bütün varlıkların varlığını istemekle, varlıklar meydana gelir. Tekvînî irade, hayra, şerre, tâ‘ate ve ma‘siyete taalluk eder.

2)İrâde-i Diniyye veya Teşrî‘iyye: Bu irade-i diniyye, rıza ve muhabbet demektir. Şu ayetler buna açıkça delalet etmektedir: “Allah size kolaylık diler, size güçlük dilemez” [el-Bakara 2/185]; “Yüce Allah sizin tövbelerinizi kabul etmeyi,

<sup>37</sup> el-Mâturîdî, *et-Tevhîd*, ss. 446-447

<sup>38</sup> Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ‘tikâd*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1402 / 1983, ss. 103-118.



ihtiraslarına kapılanlar ve uyanlar ise sizin büsbütün sapıp eğri büğrü gitmenizi dilerler” [en-Nisâ 4/26].<sup>39</sup>

Eş‘arilerin çoğunluğuna göre, Tanrı’nın bütün fiilleri ve hükümleri, maksatlara ve kulların menfaat ve maslahatlarına bağılı değıldir. Çünkü böyle bir durum, eksiklik demek olacağından Tanrı’nın şanına aykırıdır. Zira bir fiili, bir maksat ve hikmete binaen işlemenin anlamı, o maksatla eksikliği tamamlamak demektir. Bu taktirde fâil, maksatla tamamlanmış olur. Başkası ile olgunlaşan, zati bakımından eksiktir. Yüce Allah, bu gibi eksikliklerden münezzehtir.

Öte yandan, varlıklar âleminde, salgın hastalıklar ve zararlı hayvanlar gibi varlığında hiçbir hikmet ve fayda düşünülmeyen yaratıklara rastlamaktayız. Eğer İlâhî fiillerin hikmet ve maslahatı içermiş olması gerekseydi, onların var olmaması gerekirdi. Halbuki dünyada bu gibi zararlı ve faydasız yaratıklar pek çoktur. Öyleyse, İlâhî irade ve fiillerde hikmet yer almamaktadır.

Mu‘tezile, çirkin olanların Allah’ın iradesiyle meydana gelmediğini, O’nun razı olmadığı şeyin murâdı olmayacağını, murâdının ancak razı olduğu şey olacağını öne sürer. Zaten Mu‘tezile kelâmcılarına göre, Allah ancak hayrı ister ve yaratır. Şerr ve masiyetler ise, beşerî düzlemde kulların fiilleridir. Allah, asla şerrin yaratıcısı değıldir.

Ehl-i Sünnet’e göre ise, ister metafizî, isterse aklî gerekçelerle olsun, Allah’a herhangi bir zorunluluk yüklemek, O’nun sınırlandırılması olduğu anlamına geleceğinden,<sup>40</sup> ilâhî fiillerde birtakım fayda, illet ve amaçlar aramaya gerek yoktur. Çünkü Allah’ın belli bir amaca yönelik olarak iş yaptığını öne sürmek, O’nun bu amaca uygun hareket etmek zorunda olduğu anlamına gelmektedir. Oysa Allah, dilediğini yapandır, güzellikle ve çirkinlikle nitelendirilmek fiilinin bir özelliğı değıldir. O, eksik olanların çoğunu kemâle erdirmesinden (istikmâl) sonra yok eder; hareket edenlerin de çoğunu da hareketlerinin bir amacı olmaksızın hareket ettirir. Fiillerinin durumu hakkında niçin ve nasıl diye soru yöneltilemez.<sup>41</sup>

el-Eş‘arî, Ehl-i Sünnet’in bu konudaki temel görüşünü özet olarak şöyle sunmaktadır: “*Dediler ki: Yeryüzünde Allah’ın dilemediğı bir hayır ve şerr yoktur.*

<sup>39</sup> Tekvînî irâde ile teşrî‘î irâde ayrılığı hakkında bkz. Emrullah Yüksel, *Sistematik Kelâm*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005, ss. 49-50.

<sup>40</sup> Bkz. İmâmü’l-Harameyn Ebû’l-Me‘âlî el-Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd ilâ Kavâtı’ı’l-Edille fî Usûli’l-İ’tikâd*, thk. Es‘ad Temîm, Müessesü’l-Kütübi’s-Sekâfiyye, Beyrut 1405 / 1985, ss. 247-255.

<sup>41</sup> Nâsiruddîn et-Tûsî, *Kitâbu’t-Telhîsi’l-Muhassal*, (Fahreddîn er-Râzî’nin Muhassal’ı içinde), Kahire (trç.), s. 205.

*Varlıklar Allah'ın dilemesiyle meydana gelir. Nitekim Allah, "Âlemlerin Rabb'i Allah dilemedikçe, siz dileyemezsiniz" [etTekvîr 81/29] demiştir. Müslümanlar, "Allah'ın dilediği olur; dilemediği olmaz" demişlerdir. Dediler ki: Hiçbir kimse, yapmadan önce bir şeyi yapmaya, Allah'ın ilminden bir şeyi çıkarmaya veya Allah'ın olmayacağını bildiği bir şeyi yapmaya güç yetiremez. Onlar, Allah'tan başka Yaratıcı olmadığını ikrar ettiler. Kulların kötülüklerini de Allah yaratır. Kulların fiilleri Allah'ın yaratığıdır. Kullar bir şey yaratmaya güç yetiremezler. Allah, müminleri, kendisine tâat etmeye muvaffak kılmış, kâfirleri yardımsız bırakmıştır. Müminlere lütfetmiş, onları gözetmiş, islah etmiş ve hidâyet etmiş; kâfirleri ıslah etmemiş, onlara hidâyet etmemiştir... Hayır ve kötülük (şerr), Allah'ın kazası ve kaderiyle olur. Onlar (Ehl-i Sünnet), iyisiyle, kötüsüyle, acısıyla ve tatlısıyla Allah'ın kaza ve kaderine iman ederler; Allah dilemedikçe kendileri için ne bir fayda ne de bir zarara mâlik olmadıklarına inanırlar. İşlerinde Allah'a sığınırlar. Her vakit ve her durumda, Allah'a muhtaç olduklarını ortaya koyarlar..."<sup>42</sup>*

Eş'arî kelâmcıları, imtihan amacı olmadan ve bir nedene dayanmadan da, Allah'ın kullarına acı çektirebileceğini, bütün kulların O'nun birer memlûkû olduğunu ve buna O'nun hakkı bulunduğunu savunmaktadırlar.<sup>43</sup> Buna karşılık Mu'tezile kelâmcıları da genel olarak Allah'ın insana acı çektirebileceği tezini öne sürmektedirler. Ne var ki, bu acı, zarar ve elemin hangi amaçlarla insana verilebileceği noktasında ihtilaf etmektedirler.

*"Allah'ın verdiği acı, iki seçenekten hâlî değildir: Allah bu acıyı ya mükellefe ya da mükellef olmayan kimseye isabet ettirir. Eğer mükellef olmayana acı verirse, bu, ya bu acıdan daha fazla bir karşılık (nimet) vermek içindir, ya da mükellef olanların ders (ibret) almaları içindir. Çünkü, ancak böylece acı vermesi birinci durumda zulüm olmaktan, ikinci durumda ise abes olmaktan çıkar. Eğer mükellef birine acı çektirirse, bu iki amaç birden güdülür: Karşılık (ıvad) ve ibret alma. Burada ibret alma, ya sadece kendisi için olur, ya başkası için olur veya ikisine birden olur... Ancak bu koşullarda, Allah'ın acı çektirmesi iyi olur. Başka bir amaç için de acı çektirme iyi olabilir. O da, istihkâktır (yani hakettiği bir ceza olarak). Bu iki durumun dışında acı çektirme iyi değildir. Hatta Allah'ın bir zararı savuşturmak için insana acı çektirmesi de iyi değildir. Çünkü, bu zararı, acı çektirmeden*

<sup>42</sup> el-Eş'arî, *Makâlât*, ss. 345-346.

<sup>43</sup> el-Eş'arî, *el-İbâne fî Usûli'd-Diyâne*, thk. es-Seyyid Muhammed el-Hadar Hüseyin, Dârü'l-Kâdirî, Beyrut, 1412 / 1991, ss. 85-86; el-Gazzâlî, *el-İktisâd*, ss. 114-115.

*savuştırmaya kâdirdir. Bu durumda acı çektirmek faydası olmayan abes bir şeydir.*"<sup>44</sup>

Mu'tezile'den Abbâd b. Süleyman, Allah'ın verdiği acıların, bir karşılık vermek için değil, ibret için olduğu görüşündedir.<sup>45</sup> Ebû Alî el-Cübbâî, acıların sadece karşılık vermek (avd) için olduğuna inanır. Ebû Haşim el-Cübbâî ise Kadı Abdulcebbar ile aynı kanaati paylaşır. Yani acıların hem ibret, hem de karşılık için verildiğine inanır.<sup>46</sup>

Mâtürîdiler de, Eş'arîler ve Mu'tezile gibi, Allah'ın insanlara acı çektirdiğine ve bunun dış âlemde ontik bir gerçekliğinin bulunduğuna inanmaktadırlar, ancak Mu'tezile'den karşılığın (ivad) zorunsuzluğu noktasında ayrılmaktadırlar. Acı çektirmede mutlaka bir hikmet vardır. Sözelimi, hatalara keffaret (ceza) olabilir, ahlâkî yönden ise nefsi temizlemeye vesile olur (terbiye) vb..<sup>47</sup>

Hikmet kavramı konusunda Maturîdî, Cebriyye ile Mu'tezile'nin karşıt fikirlerini uzlaştırmaya ve her şeyi kaplayan İlahî irade, kudret ve hükmü inkar etmeksizin insanın belirli bir oranda iradesi (cüz'î irade)'nin bulunduğunu ispata çalışmıştır. Ona göre, hikmet, bir şeyi aslı yerine koymaktır; onun için İlahî hikmet, adâlet, inayet ve faziletin hepsini birden içerir. Allah mutlak kudret sahibidir ve O'nun bu mutlakiyeti kendi hikmetinden başka hiçbir dış kurala tabi değildir. Aslına bakıldığında, Mâtürîdî, bu kuralı, bir yandan Mu'tezile'nin aslah öğretisiyle, öte yandan da Allah'ın kullarına taşıyabileceklerinden daha fazla yük (ödev) yükleyebileceği (teklîfu mâ lâ yutâk) şeklindeki Sünnî görüşle mücadelede kullanmıştır. Hem adaleti, hem de şefkati içeren bir İlahî hikmetin insandan gücünün ötesinde bir şey yapmasını istemesi tutarsız bir şey olur. Böyle bir durum, kör bir adama "gör" veya elleri olmayan bir kimseye "ellerini uzat" diye emretmekten farksızdır.<sup>48</sup>

Benzer şekilde, eğer Allah mü'minleri cehennemde ebediyyen cezalandırsa veya kafirleri cennette ebediyyen mükafatlandırsaydı, bu da adaletsizlik olurdu. Bu

<sup>44</sup> Abdulcabbâr, *Şerh*, ss. 485-486.

<sup>45</sup> Abdulcabbâr, *Şerh*, s. 489.

<sup>46</sup> Ahmed Mahmûd Suphî, *el-Felsefetü'l-Ahlâkiyye fi'l-Fikri'l-İslâmî*, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 1992 ss. 108-109.

<sup>47</sup> Kemâleddîn b.el-Hümâm, *Şerhu'l-Müsâyere*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1400 / 1979, ss. 116-117; Cafer sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise*, Vadi Yayınları, Ankara 1997, ss. 113-132.

<sup>48</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, İSAM Yayınları, Ankara 1423 / 2003, ss. 343, 424-428.

tür meselelerde Mâtûrîdî, Eş‘arîlere muhalif olup, Mu‘tezile kelamcılarıyla hemfikirdir, fakat onların “Allah insanlar için en iyi (elverişli ve faydalı) olanı yapmalıdır” şeklindeki öğretilerine de şiddetle karşı çıkar.<sup>49</sup> Çünkü ona göre, böyle bir görüş, Allah’ı bir şahıs için belli bir zamanda sadece belli bir fiili yapmaya icbar eder ve O’nun irade özgürlüğünü inkar ederek bir sınırlama getirir. Böylece de İlâhî hikmetin önem verdiği, bir amelin hakiki değer ve faziletini değil, sadece insanın Allah üzerindeki hakkını açıklamış olur. Üstelik böyle bir görüş günah meselesini açıklayamaz. Bundan ötürü, Mâtûrîdî, İlâhî adaletin birey için iyi olan işleri değil, bir fiili kendi değerinden dolayı yapmayı ve her şeyi aslî yerine koymayı içine alır.

Ehl-i Sünnet’e göre, Allah iyi ya da daha iyi olanı yaratmak zorunda değildir. O, kötülükleri iyiliklerin değerinin takdir edilmesi için yaratmıştır. Nitekim küfür olmadan imanın, günah olmadan itâatın ve cehennem olmadan cennetin değeri olmazdı.<sup>50</sup> Dinde ve dünyada aslahın Allah’a vâcib olduğunu savunan Bağdat Mu‘tezilesi hariç tutulduğunda, Mu‘tezile’nin çoğunluğuna göre ise, Allah’a sadece akıl ve fiile ilişkin güç verme (temkîn) gibi yükümlülük (teklîf)’ten ötürü gerekli olan şeyler vâcibtir. İnsanların başlarına gelen musîbetler, belâlar ve felâketlere gelince, onlar sabredilmeleri durumunda dünyada çekilen sıkıntılarla kıyaslanamayacak kadar büyük uhrevî yararlar vesîle olmalarından ötürü iyidirler.<sup>51</sup> Bu açıdan, onlar sadece mecâzî anlamda kötülük olarak nitelendirilebilir.<sup>52</sup> Mu‘tezile, elemi ontolojik olarak nesnel gerçekliğini kabul etmektedir. Onlara göre bu bağlamda elem, sırf elem olmasından ötürü, çirkin sayılamaz. Ancak, elem, sonucunda bir fayda sağlama ya da zararı ortadan kaldırma koşulu (vech) söz konusu olduğunda güzel, bunlar söz konusu olmadığında ise çirkindir. Yani onlar, elemi zarar olarak görmezler; aksine, zarara yol açan lezzeti zarar; bir iyilik getiren elemi ise yarar olarak kabul ederler. Ancak elem haddizatında böyle değildir. Çünkü onun böyle adlandırılmasının sebebi, mizacın ondan kaçınması münasebetiyle duyunun onu kavramasıdır. O halde, Allah’tan sâdir

<sup>49</sup> Mâtûrîdîlik mezhebinin aslah görüşü için bkz. Ebû’l-Mu‘în Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *et-Temhîd fî Usûlü’-d-Dîn*, thk. ‘Abdülhayy Kâbil, Dârü’s-Sekâfe li’n-Neşr ve’t-Tevzî‘, Kahire 1407 / 1987, ss. 84-88; a. mlf., *Tabstratü’l-Edille fî Usûlü’-d-Dîn*, thk. ve yay. haz. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2003, c II, ss. 319-325.

<sup>50</sup> Bkz. Yasa, *a.g.e.*, ss. 42-45.

<sup>51</sup> Salâh-aslah, lütûf, elem ve ivaz tartışmaları için bkz. İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebâr*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002, ss. 294-312.

<sup>52</sup> Pessagno, “Mâtûrîdî Düşüncede Kötülük [Kavramının] Kullanımları”, ss. 461-462.

olan bütün fiillerin güzel, âdil ve hikmetli olduğunu söylemek mümkündür. O'nun çirkin olanı yapması mümkün değildir. Durum böyle olunca, hastalık ve acı türünden var olan her şeyin güzel olduğunu kabul etmemiz gerekir.<sup>53</sup>

## V

Bütün Ehl-i Sünnet kelâmcıları, ister iyi ya da kötü, isterse tâat ya da ma'siyet, isterse küfür ya da imân olsun kulların fiillerini Allah'ın yarattığı konusunda görüş ayrılığına düşmemişlerdir. Mâtürîdî, kulun fiillerinde hiçbir fonksiyonu ve rolü bulunmadığını öne süren Cebrîye ile onu, Allahın o kula bahşettiği imkân ve güçlerle fiillerinin yaratıcısı kabul eden Mu'tezile'ye karşı orta bir yol izleyerek, kulun tüm fiillerini Allah'ın yarattığını, ama kulun da kendisine verilen hâdis kudreti istediği gibi kullanabileceği görüşünü benimser. Yani insan, Allah tarafından yaratılan kudreti itâat veya isyân tarzında kullanabilir. Buna göre, kulun fiili yaratılış ve icâd cihetinden Allah'a; hâdis kudretin tâat veya isyâna sarfedilmesi cihetinden de insana nispet edilir. Daha doğrusu, Mâtürîdî düşüncede, Allah hâlık, kul ise kâsîp olarak kabul edilir.<sup>54</sup>

Mâtürîdî'ye göre, Allah, insanları iyiyi kötüden ayırt edebilecek bir güçlülükte var etmiş; onun aklî idrâklerine, kötü davranışı çirkin, iyi davranışı da güzel göstermiş; yine insanların zihnî kapasitelerine, çirkinini güzele tercih etmeyi, yergiye lâıyk olanı övülmeye değer bulunana üstün tutmayı kabul edilemez bir davranış olarak yerleştirmiştir. Ayrıca, insan tabiatının hoşlanmadığı, fakat iyi sonuçlar verecek bazı davranışları akla güzel; insan tabiatının temâyül gösterdiği bazı davranışları da kötü sonuçları nedeniyle çirkin göstermiştir. Böylece insan aklını zorlukların üstesinden gelebilecek bir mahiyette yaratan Allah, yaptığı davranışlardan ötürü, insanları sorumlu tutarak onlara iyi ve güzel ameller yapmalarını, kötü ve zararlı davranışlardan uzak da durmalarını emretmiştir.<sup>55</sup> Böylelikle Mâtürîdî, değerlerin bilgisi ile ahlâkî sorumluluk arasında yakın bir ilişki kurmaya çalışmaktadır. Çünkü bir eylemin ahlâkî olarak nitelendirilebilmesi ve ondan ötürü sorumlu tutulabilmek için, her şeyden önce o eylemle ilgili genel manada değer bilgisine sahibi olmak gerekir.

<sup>53</sup> el-Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII (el-Lütf), s. 278.

<sup>54</sup> M. Saim Yeprem, *Mâtürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi*, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul 2000, s. 28.

<sup>55</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, İSAM Yayınları, Ankara 1423 / 2003, ss. 157, 351-352.

Mâturîdî, [Fussilet 41/40; el-Hac 22/77; el-Bakara 2/167; es-Secde 32/17, ez-Zilzâl 99/7] şeklindeki âyetlerde insanların amellerinde pay sahibi ve fonksiyonel oldukları belirtilerek insanlara fiil nispet edilmiştir. Çünkü ona göre, kendisine ait bir fiili olmayan birine Allah'ın bir şeyi emretmesi veya yasaklaması mümkün değildir.<sup>56</sup>

Mâturîdî, kulun gerçek anlamda fiili bulunduğunu iddia etmektedir. Kul iyi ya da kötü bu fiilini hür irâdesiyle gerçekleştirir. Kulun fiilinin Allah tarafından yaratılması, onu, davranışta bulunmaya yönlendirmez ve zorlamaz. Allah'ın, kulun fiilini bilmesi, Levh-i Mahfûz'a ilke olarak vasfen kaydetmesi, işlenmesi sırasında yaratarak bu fiilleri itâat veya masiyet olarak nitelendirmesi, kulu herhangi bir fiil yapmaya zorlamadığından, insanın ilâhî emir ve yasağa muhatap kılınarak, fiillerinden ötürü ceza ve mükâfâta uğratılması, güzel ve yerinde bir eylemdir.<sup>57</sup>

Mâturîdî, keşb kavramı konusunda Eş'arîden ayrılmaktadır. Çünkü Eş'arî'ye göre, hâdis kudretin fiilin meydana gelmesinde hiçbir fonksiyonu ve etkisi yoktur. Kulun sorumluluğu ise, fiilin kendi eliyle meydana gelmesiyle gerçekleşir.<sup>58</sup> Ahlâkî (manevî / irâdî) eylemler ve kötülükler konusunda, Mâturîdîlik akımında, insan cüz'î irade ve sorumluluk sahibi bir varlık olarak tasarılanır ve tıpkı Eş'arîlerin ortaya attığı gibi keşb doktrini aracılığıyla insanın sorumluluğu temellendirilmeye girişilir. Fakat keşb doktrini mutalâa etme konusunda Eş'arîler ile Mâturîdîler arasında görüş ayrılığı dikkati çekmektedir. Çünkü Eş'arîler bu doktrini insanın önceli (muhtes) kudreti ışığında ortaya koyarken, Mâturîdîler ise insanın tikel irâdesinin bir ürünü olarak kesin karar, kasd ve niyeti (azm- musammam) doğrultusunda izah ederler. Mâturîdîlere göre, sağlam ve selîm insanda bulunan kudret, kulun, yine kudrete yönelik aşırı isteği, tercihi ve meyli nispetinde oluşur. Irâde oluşmadıkça, kudret de oluşmayıp zayi edilir. Çünkü bu durumda kul hayır iradesinin zıddını tercih etmiş ve onu ortadan kaldıracak fiili yeğlemiş olur.<sup>59</sup> Mâturîdîlere göre, Allah insan fiillerini takdîr edip yaratırken, kulun kendi iradesiyle yapacağı tercihleri esas alır. Çünkü Allah ezeli ilmiyle insanın neyi tercih edeceğini bilir. Ancak her iki akımın düşünce sisteminde önemli bir işlevi yerine getiren keşb öğretisine göre, "yaratıcılık" büsbütün sadece Tanrı'ya atfedilir ve dolayısıyla Tanrı iyi veya kötü

<sup>56</sup> el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, ss. 358-359.

<sup>57</sup> el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 387.

<sup>58</sup> Kemâleddîn el-Beyâzî, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm*, neşr. Yûsuf Abdürrezzâk, Şeriketü Mektebeti ve Matba'ati el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdih, Kahire 1368 / 1949, ss. 258-259.

<sup>59</sup> el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 425.

olarak dış âlemde ne varsa her Őeyin yaratıcısı olarak tasavvur edilir. Çünkü bu noktada Tanrı'ya yaratıcılıkta eř koşmama ve O'nun mülkünde yaratıcılığına gölge dūřürmeme vb. dinî-itikâdî endişeler önemli bir rol oynar. İnsana gelince, o Tanrı'nın yarattığı iyi ya da kötü, acı ya da tatlı herhangi bir seçimli (ihtiyârî) eylemi, kendi üzerinde gerçekleştiği için, sadece psikolojik olarak kendisine mal etmek sûretiyle sahiplenerek kazanabilir.

Eş'ariler, evrendeki varlıkları ve olup biten her Şeyi, bu arada insana ait kötülükleri ve ma'siyetleri de açıklamaya ve anlamlandırmaya yönelik olarak geliştirdikleri atomculuk, süreksizlik, imkân anlayışlarına bağlı olarak insanın eylemlerinin meydana gelişini izah ediş söylemlerine bakıldığında, insanın kesbinin Allah'ın yaratımına bir vesîle (ara neden) oluşturduğunu ve insanın, yine Allah'ın onun irade ve kudretini yaratmak sûretiyle, insanın bu vesileye bir mahal teşkil ettiğini savunurlar. Salt yaratılan kudretle fiil yapılamaz. Çünkü bu kudretin fiil üzerinde hiçbir tesiri yoktur. Bu nedenle, fiil de, kudrete değil de, doğrudan Allah'ın yaratımına bağlıdır.<sup>60</sup> Ne var ki, Eş'ariyye mezhebine bu meyanda ciddi eleştirilerin yöneltildiğini de müşahede etmekteyiz. Çünkü Eş'ariyye'nin fiil telakkisine yöneltelen eleştiriler, insanı fiillerinin gerçek faili olarak görmeyip, ona fail yerine sadece kâsib adını vermesi, fiillerin meydana gelişini neredeyse sadece Allah'ın yaratmasına bağlı görmesi ve insanın etkisini azaltıcı bir temayül taşıması, görüşlerini açıkça kanıtlayan hiçbir naklî delile dayanmaması, Allah'ın her Şeyi yarattığına ilişkin olan ve umûm ifade eden ayetleri insanın fiilleriyle irtibatlandırmaya çalışması gibi noktalar üzerinde yoğunlaşır. Mâturîdî ve Mu'tezilî alimlerce yapılan bu eleştiriler, Eş'ariyye'nin savunduğu fiil anlayışının aklı bakımdan tutarsız görünen cebre götürücü bir nitelik taşıdığı hususunda birleşmiştir.<sup>61</sup> Dolayısıyla Eş'arilerin teolojik çözümlerinin, her ne kadar onlar mutedil (cebriyye-i mutavassıta/cebr-i mutavassıt) anlayışının temsilcileri olarak kabul edilseler de, fiilin meydana gelişinde insana bir rol vermemeleri, insanın iradî yönelimini etkili görmemeleri, tarihsel realiteler ışığında da meseleye baktığımızda,

<sup>60</sup> Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâ'irîn*, thk. Hüseyin Atay, A.Ü. Basımevi, Ankara 1974, s. 208.

<sup>61</sup> Abdülcebbar, *Şerh*, s. 380; Ebû'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsratü'l-Edille fi Usûlü'd-Dîn*, thk. ve yay. haz. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2003, c II, ss. 175, 268-269; a. mlf., *et-Temhîd fi Usûli'd-Dîn*, thk. Abdülhayy Kâbil, Dâru's-Sekâfe li'n-Neşr ve't-Tevzî', Kahire 1407 / 1986, ss. 60-61; 1986, ss. 60-61; Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Murtazâ, *İsâru'l-Hakk ale'l-Halk*, Matba'atü'l-Âdâb ve'l-Mü'eyyed, Kahire 1318 / 1900, ss. 307-313.

İslâm toplumlarında zulümlerin, işkencelerin, kötülüklerin ve erdemsizliklerin azaltılması noktasında pek fazla bir işe yaramadığını ve dolayısıyla da tedbirsizlik, kadercilik, alın yazısı, teslimiyet, yazgıcı tevekkül, lâkaytlık ve neme lâzımcılığın yaygınlaştığını ve kötülüklerin, şiddetin ve insanlık suçlarının engellenmesi ve ortadan kaldırılması yönünde pek etkili adımlar atılmasına yol açabilecek ve katkı sağlayabilecek bir yapıda olmadığını söylemek mümkündür. Aslında Ortadoğu coğrafyası ve Müslüman ülkelerdeki toplumsal, ahlâksal, siyasal ve ekonomik yapılanmalar ve uygulamalar, bu durumu somut olarak açıkça gözler önüne sermektedir.

Mu'tezile kelâmcıları, insanın mükellef bir varlık olduğunu ve küfür, ma'siyet, zulüm, zarar, yalan vb. işlediği kötü fiillerden ötürü sorumlu olduğunu savunmaktadırlar. Çünkü onlar, insanın dilediğini yapmakta ve yapmamakta kullandığı hür iradesinin bulunması, Peygamberlerin gönderilmiş olması, tek bir makdûrun iki kâdirin kudreti altında bulunmasının imkânsız olması ve insanın fiillerinde zulüm ve doğru olmayan birtakım kötü şeylerin ve ma'siyetlerin bulunması vb. hususları, insanın sorumlu bir varlık olduğunu gösteren akli kanıtlar olarak kullanırlar.

el-Cübbâ'î'ye göre, bir fiil iki fâil tarafından meydana getirilemeyeceği için, insanın fiilleri Allah tarafından yaratılmaz ve Allah'ın kudreti insanın fiillerine taalluk etmez. Cübbâ'î'ye göre, Müslümanlar, insanın sorumlu olduğu bütün fiillerini hür iradesiyle kendisinin yaptığını kabul etmişken, ilk defa Muâviye b. Ebî Süfyân bu tür fiillerin Allah'ın takdiriyle vukû bulduğunu ve dolayısıyla da kişinin cebir altında olduğunu iddia etmiş, böylece yanlış icrâatlarını mazûr ve haklı göstermeye çalışmış, ondan sonra da bu görüş yayılmaya başlamıştır.

Mu'tezile kelâmcıları, ilâhî fiilleri insânî fiillerden ayırmakta ve onların fiillerini, Allah'ın kudreti dahilinde görmemektedirler. Onlara göre, insandaki kudret, fiilin hem müsbet hem de menfî yönüne taalluk eder ve insan bu yönlerden ya da seçeneklerden birini tercih ederek eylemde bulunur. Oysa Allah'ın bunlardan birini irade etmesi ise, cebre götürür ve yükümlülüğü ortadan kaldırır.<sup>62</sup> Dolayısıyla, fiillerimiz irâdemize bağlı olarak gerçekleşmiş olup, aksini öne sürmek onların iradesiz olarak yapılan fiille aynı şey olduğunu söylemeye götürür.<sup>63</sup>

<sup>62</sup> el-Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. G.C. Anawati, el-Müessesetü'l-Misriyyetü'l-Amme li't-Te'lif ve't-Terceme ve't-Tibâ'a ve'n-Neşr, Kahire 1382 / 1962, c. VI / II (el-İrâde), s. 289.

<sup>63</sup> Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XIII (el-Lutf), ss. 106-108, 146-147.



Mu'tezile'ye göre, kesb akla uygun (ma'kl) bir çözüm değildir. Kesb insanı cebirden kurtaramaz.<sup>64</sup> Dolayısıyla böyle bir kavramdan yola çıkarak, insanın, fiilleri üzerinde kâdir olduğunu, onları bildiğini kabul etmeyi ve fiillerin insanın irâde ve seçimine göre gerçekleştiğini söylemek pek mümkün görünmemektedir. şu halde Mu'tezile'ye göre, yapıp-etmelerimiz ve tasarruflarımız bize gereksinim gösterir ve meydana gelişlerinden (huds) dolayı bize taalluk eder.<sup>65</sup>

Kaderiler ve onları izleyen Mu'tezile kelamcları ise, insanı, iyi ve kötü değer kategorilerini doğrudan aklî bir sezgiyle kavrayabilen ve buna bağlı olarak görev ve sorumluluklarının büsbütün bilincinde bulunan hr irdeye sahip bir fâil olarak tasarmlarlar. Mu'tezile kelamcları, iyilik ve kötülük kategorileri altında temel ahlâkî değer kavramlarını, bu arada düşünce sistemlerinin bel kemiğini oluşturan adâlet idesini hem Tanrı'nın eylemlerine hem de insanın eylemlerine uygulamaya büyük bir önem verirler. Aslında bu ahlâkî kötülük sorununun çözümünde ilâhî adâlet ilkesi ve onların insana bakış açısı önemli bir rol oynar. Çünkü sorun, daha çok teolojik düzleme kaydırılarak tartışma masasına yatırılır. Tanrı'nın kötülük, çirkinlik ve ma'siyetlerden uzak ve münezzehtir olduğu temel tezinden hareket edilerek, beşerî eylemler sorununa bir çözüm getirilir. İnsanın yapıp-etmeleri, bu arada özellikle kötülük, küfür ve ma'siyetlerin sorumluluğu tamamen insanın kudret sahasına atfedilir. Mu'tezile'nin düşünce sisteminde insan g sahibi bir varlık olarak görülür. İnsanın istitası beden sağlamlığıdır ve fiil bununla meydana gelir. Hayat ve güç sahibi insan, fiilini yapma kudretini elinde bulundurur.<sup>66</sup> Zten onlarca, beşerî eylemler, doğrudan ve dolaylı olmak üzere iki kategoriye ayrılıp incelenebilir: Buna göre, doğrudan eylemler, şur sahibi failin, kendi kudret mahallinde bir aracı olmaksızın istençli ve amaçlı olarak gerçekleştirdiği eylemlerdir. Dolaylı ya da doğan eylemler ise, failin ya da bireyin kudret mahalli dışında bir vasıta ile etkide bulunarak meydana getirdiği (tevlid) eylemlerdir. Kad Abdülcebbar, doğrudan işlenen fiil (mbşir) ile doğan fiili (mtevelled) aynı konumda değerlendirir ve doğan fiilin sebebi olan ihtiyrın, insanın kendine ait olması hasebiyle, bu fiilin de insana ait olacağını savunur.<sup>67</sup> Mu'tezile, tevellüd konusu üzerinde önemle durarak, ilâhî adâletin gereği olarak insan sorumluluğunu pekiştirmeye çalışır. Böylece Ehl-i Sünnet kelmclarının aksine, Mu'tezile kelmcları, genel olarak ahlâkî sorumluluğu aklen ve dinen sağlam bir zemine

<sup>64</sup> Abdülcebbar, *şerh*, s. 364.

<sup>65</sup> Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. VIII (el-Mahlûk), ss. 84-85; elebi, *a.g.e.*, ss. 286-288.

<sup>66</sup> Abdülcebbar, *şerh*, ss. 391-395.

<sup>67</sup> Abdülcebbar, *şerh*, s. 388.

oturtmak amacıyla hem doğrudan hem de dolaylı eylemlerde insanoğlunun belli ölçüde bir ihtiyâr, etkinlik ve payının olduğu konusunda ısrarlı tutumlarını sürdürürler.

Mutezile'ye göre, Allah ma'siyetleri değil, sadece itâatları irade eder. Allah'ın inançsızlardan iman etmelerini istemesi gerçek bir irâde değil, sadece bir temennidir. Allah kullarından kendi istekleri ile inanmalarını istemektedir. "Allah dilediğini şaşırır, dilediğini ise doğru yola iletir" [el-En'âm 6/39] meâlindeki dalâlete sevk etmekten kasıt, lütfunu esirgeme ve yardımı kesme (hızlân) ile muâmele etme demektir.<sup>68</sup>

## VI

Kötülük sorununun, geçmişte olduğu gibi, günümüzde de insanoğlunun en temel ve en çetrefilli problemlerinden biri olarak varlığını sürdürmekte olduğu müşâhede edilmektedir. Hal böyle olunca, İslâm kelamcıları da, bu sorunla yakından ilgilenme gereği duymuşlar ve Tanrı-merkezli bir metafizik yapı içinde dinsel önermelere dayalı çözüm üretme yoluna gitmişlerdir. İslâm kelamında kötülük algısı ve anlayışı, daha çok Tanrı'nın kötülüğe müsâadesi, kudreti, iyiliği, adaleti ve hikmeti bağlamlarında şekillenmiştir, denilebilir. Dolayısıyla kötülük sorununa yaklaşımları, başlangıçtan itibaren temelde dış doğal dünyada kötülüğün nesnel gerçekliğini kabul ilkesinden hareketle, savunmacı, meşrûlaştırıcı ve haklılaştırıcı iyimser bir teolojik tutum olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü dinlerin çoğu âlemde kötülüğün varlığını inkâr etmemektedirler. Sözelimi, İslâm kelâm tarihinde Mu'tezilî teodise, akılcı iyimserliğin ilk sistematik örneğini sunmuştur. Daha doğru bir söyleyişle, onların, kötülük sorununa, pesimistlerin ve ateistlerin yaptığı gibi, eleştirel bir yaklaşımla ve Tanrı'nın yokluğuna bir kanıt olarak temas etmediklerine tanık olmaktadır. Yani İslâm kelamcıları, dış doğal dünyada Tanrı'nın varlığı ile kötülüklerin nesnel gerçekliğini bir arada düşünmenin ve bağdaştırmanın imkânsız olmadığı tezini savunmaktadırlar. Dolayısıyla çözüm önerileri ya da şekilleri de, bu iki alanla ilgili gerçeklik gözetilerek geliştirilmiştir. Aslını söylemek gerekirse, teoloji, metafizik ve fizik âlem arasında kurulan bir gerilim hattının ürünü olarak geliştirilip sistemli bir hale sokulur.

<sup>68</sup> Mahmûd b. Ömer ezeZemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Gavâmizi't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vîâf*, thk. Mustafâ Hüseyin Ahmed, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1406 / 1986, c. II, ss. 21-22; Çelebi, *a.g.e.*, s. 286.

Böylesine önemli bir konunun, Ortaçağ İslâm kültüründe kelâmî düşünce akımına bağılı düşünürler topluluğu tarafından nasıl ele alınıp çözüme kavuşturulduğunu ana hatlarıyla inceleyerek gözler önüne sermeyi denedik. Şu kadar var ki, klâsik kelâmcıların, doğal ve irâdî kötülükler konusunda ortaya koydukları görüşlerinin bazı bakımlardan sorgulanmaya ve eleştiriye açık kimi yönlerinin bulunduğunu söylemekte fayda vardır. Çünkü bu görüşler, o dönemin koşulları altında geliştirilmiş, üretilmiş makûl, anlamlı, değerli ve haklılaştırılmış görünse bile, insanlığın bugünkü bilgi düzeyi, kültürel gelişmişlik aşaması ve beklentileri açısından yeterli ölçüde doyurucu ve iknâ edici olamayabilir. Çünkü onların bu sorunla alakalı ortaya koydukları öğretiler veya çözüm önerilerinin, artık günümüzde izâhı güç birtakım problemler doğurduğu aşıkârdır. Bu bağlamda özellikle ateistlerin, klâsik kelâmcıların kudret adâlet ve hikmet anlayışları çerçevesinde ürettikleri kötülük çözümlenmeleri ile düzen ve amaç kanıtının iyi bir Tanrı tasavvuruyla bağdaştırılmasının olanaksızlığını iddia etmektedirler. Dolayısıyla çalışmamızda işlediğimiz kelâmcıların kötülük kavramı konusundaki görüşlerinin, içinde yaşadıkları tarihsel dönem bağlamında bir anlam ve işe yararlık ifade ettiği öne sürülse bile, bugünün teolojik anlayışını yönlendirmede birtakım eksiklikler ve çelişkiler içerdiğini dile getirmeye ve bazı çözüm önerileri sunulabilir. Bu bağlamda şunu ifade etmek gerekir ki, özellikle klâsik Sünnî teolojide töz-ilinek metafiziği uyarınca,<sup>69</sup> Tanrı'nın her an doğrudan doğruya sürekli olarak her şeye, tabiata, hatta insan eylemlerine bile el attığı ve müdâhele ettiği yönündeki yaygın itikâdî dogmanın, bu arada doğal nedenselliğin reddinin yeniden düşünülmesi ve gözden geçirilmesi gerekir. Çünkü klâsik Sünnî teolojideki benimsenmiş şekliyle böyle bir anlayış, asla insana hiçbir etkinlik, kudret ve imkân alanı tanınamakta ve onun zihinsel yetenekleri, entelektüel birikimleri ve başarılarına olan güven duygusunu büyük çapta sarsmaktadır. Bu anlayış, beşerî düzlemde gerçekleşen kötülüklerin, Allah'a izafe edilmesi, insanın devreden çıkartılması ve bunların tek fâili ve sorumlusu olarak Allah'ın görülmesi gibi bir çıkmaza girilmesini kolaylaştırır. Oysa dış doğal dünyada bazı fenomenler ve fiiller bize kötü gibi görünse bile, Allah, yine Kendinin koyduğu ve Zâtından kaynaklanan, adâlet ve va'd ve va'îd ilkeleri ışığında çalışan aklî yasalarını çiğnemez ve kötülük işlemez. Dolayısıyla da, insanın doğası, temel gereksinimleri ve varlık tarzlarının, Kur'ân'ın ana mesajı ve ahlâk ilkelerinden hareketle, antropoloji, psikoloji, sosyoloji, felsefe, tarih, eğitim, ekonomi, politika, hukuk, estetik vb. gibi kültür (insan) bilimlerinin

<sup>69</sup> Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism*, George Allen & Unwin Ltd., London 1958, ss. 33-43, 71-78

verileri ve bulgularından da istifâde edilerek, tanıtılması ve aydınlatılmasında yarar vardır.

Mu‘tezile kelâmcıları, dış âlemde meydana gelen ve duyumsanan fizikî kötülükleri mecâzî anlamda kötülük kategorisinde değerlendirir. Böylesi bir düşüncenin temelinde, onların İkicilerin dinsel öğretilerini reddetme ve çürütme amacıyla takındıkları akîdevî bir tutum yatmaktadır. Çünkü herhangi bir türden İkicilik (Dualizm), tektanrıci bir inanca sahip düşünürlerin asla kabul edemeyeceği bir doktrindir; dolayısıyla böyle bir doktrin Allah’ın birliğine olan inanca gölge düşürür. Bunun içindir ki, Mu‘tezile doğal kötülüklerin Tanrı’dan mecâzen kötülük olarak kaynaklandığı tezine sınıksız sarılmaktadır.

Mu‘tezilî teolojik söylem, Tanrı’nın birer eylemleri olarak elem ve ısırtıların hikmetlerini açıklamaya girişirken, ibret ve karşılık / bedel kuramıyla ilk etapta kolayca açıklanamayacak kimi problemleri de bünyesinde taşımaktadır. Daha doğru bir anlatımla, Mu‘tezilî söylem açısından burada ortaya çıkan başlıca sorun, nedeni anlaşılamayan, insanın kendi kontrolünün ötesinde bulunan ve gücü dahilinde bulunması mümkün olmayan hastalıklar, felçler, körlükler, sakat doğumlar, depremler ve seller gibi doğal acılar ve felaketlerin, bire bir Tanrı’nın adâlet ve hikmetiyle ilişkilendirilmiş olmasıdır. Aslında buradaki sorun, insan ile tabiat arasındaki ilişkinin, ters yüz edilip, Tanrı ile insan arasındaki ilişki gibi algılanmış olmasıdır. Bununla birlikte, bilimin o günkü ulaştığı düzey ve bilim yapma geleneği açısından böyle bir algılanış biçimi, mantıklı, mazûr, meşrû ve haklı gösterilebilir. Ama, burada doğrudan doğruya insânî boyutu ağır basan ve insanı çok yakından ilgilendiren bir durum söz konusudur. Ayrıca, birinci derecede âdetullah kapsamında tabiat yasalarının işleyişi de önem arz etmektedir. Çünkü bugünkü insanoğlunun tabiata ilişkin bilgi, deneyim ve bilinçliği, yaşanan acıların çoğunun, insanın gerek doğa ile gerekse başka insanlarla olan diyalektik ve olumsuz ilişkilerinden ileri geldiğini, daha doğrusu bu olumsuzlukların insanın tabiatla ve başka insanlarla ilişkisinde doğruluk, dürüstlük, adâlet, insâf, ölçülülük, denge vb ahlâkî ilkelere bihakkın riâyet etmemesinden kaynaklandığını tanıtlamaktadır. Buna karşılık Eş‘arîlerin çözüm denemelerinin de bazı açılardan eleştiriye açık bir husûsiyet taşıdığını söylemek mümkündür. Çünkü onlar, Tanrı’nın eylemlerinde bir hikmet ve amaç aranamayacağını, eylemlerinin sorgulanamayacağı ve onların beşerî düzlemdeki aklî ölçütlerimizle bir değerlendirmeye tabi tutulamayacağını, ibret, ders veya karşılığını telâfi etmek (ivad) gibi hiçbir neden ve gerekçeye bağlı olmasa bile, Tanrı’nın doğrudan ve sebepsiz acı çektirmesinin pekalâ doğal, doğru (savâb) ve iyi bir eylem olduğunu savunmuşlardır. Çünkü onlarca, bütün mülk Tanrı’ya aittir ve O

mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunabilir.<sup>70</sup> Oysa böyle bir düşünce, varlığı, tabiatı, yaşamı ve olguları açıklamaya ve anlamaya, yani âdetullâh ya da sünnetullâh çerçevesinde işleyen yasalara güven esasına dayalı kuramlar ve yasalar oluşturmaya yönelik tüm çabaların ve etkinliklerin, boşuna ve beyhûde olduğunu çağrıştırmasının yanı sıra, bizi, bunun insanın görev ve sorumluluk bilincini körelten bir anlayış tarzı olduğunu söylemeye de götürür. Çünkü eğer Tanrı'nın eylemlerinde hikmet, düzenlilik, amaçsallık ve nedenlilik aramak boşuna bir çaba ise, yaşanan hastalık, acı ve ıstırâpların nedenlerini araştırmak, bunları çeşitli tedâvi usûlleriyle etkisiz hale getirmek ve eğitim, ahlâkî bilinçlilik, düzgün gelir dağılımı, ekonomik iyileşme, sosyal adâlet, hakça paylaşım, dengeli beslenme ve tıbbî tedavi usûlleri gibi alınması gereken önlemleri keşfedip, bir an önce bunların gereklerini yerine getirmek ve birtakım çarelere başvurmak da boşuna bir çaba olarak görülecektir.<sup>71</sup>

Ortaçağ İslam dünyasında bu ahlâkî ya da doğal türden bir kötülük fenomeni ve problemi karşısında takınılan çeşitli teolojik tutumların ve çözümlerin, iyimserci ve meşrûlaştırıcı bir perspektiften İslam düşüncesinin gelişmesine şöyle ya da böyle bir katkıda bulunduğunu, yeni bir açılım getirdiğini ve bir bakış açısı verdiğini söylemek mümkündür. Denebilir ki, ister ahlâkî olsun, isterse doğal, dış âlemden nesnel bir gerçekliğe sahip olduğu tüm İslâm kelâmcılarınca kabul edilen kötülük fenomeni ve problemi, her dönemde düşünürlerin kafasını hep meşğûl edecek ve onları çözüm üretme çabasına sevk edecektir.

Kötülük probleminin, klâsik kelâmcıların eserlerinde sistematik olarak ele alınıp işlenmemiş olduğu, dolayısıyla onların konuyla ilgili görüşleri eserlerinde yer yer serpiştirilmiş bir şekilde yer aldığı dikkati çekmektedir. Ele aldığımız konuya ışık tutması itibariyle geniş anlamı içinde evrende ahlâkî kötülük ve doğal kötülük olmak üzere iki tür kötülüğün mevcut olduğuna işaret edilmiştir: Ahlâkî kötülük, özgür yaratıkların kararları, eylemleri ve çabaları sonucu ortaya çıkar. Ahlâkî kötülüklerin kaynağı, insanların ahlâk dışı davranışlarıdır. Aslında burada insanın

<sup>70</sup> Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan b. Fûrek, *Mücerradü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, thk. Daniel Gımarret, Dârü'l-Maşrık, Beyrut 1987, ss. 127-129; Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1401 / 1981, ss. 131-132.

<sup>71</sup> Dünyamızı tehdit eden bu sorunlar için bkz. Mustafa Köylü, *Küresel Ahlâk Eğitimi*, DEM Yayınları, İstanbul 2006, ss. 123-146; Anthony Giddens, *Elimizden Kaçıp Giden Dünya*, çev. Osman Akınhay, Alfa Basım Yayın Dağıtım Ltd., İstanbul 2000, ss. 35-48; Paul Harrison, *3. Dünya ve Ekoloji*, çev. Cevdet Cerit, Pınar Yayınları, İstanbul 1990, ss. 129-1540; Hasan Hanefî, "Teoloji mi Antropoloji mi?", çev. Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *A.Ü.İ.F.D.*, c. XXIII, A.Ü. Basımevi, Ankara 1978, ss. 530-531, (ss. 505-531)

rolü, bilinçliliği, seçimi ve sorumluluğu söz konusudur. Adam öldürme, çalma, ırza geçme, insanlık suçları, ekolojik felaketler, ormanları katletme ve savaş (biyolojik ve nükleer savaş vb. gibi) birer ahlâkî kötülük örneğidir. Doğal kötülük ise, doğal süreçlerin neden olduğu kıtlıklar, volkanlar, depremler ve sel baskınları gibi kötülüklerdir. Aslında bu tür doğal âfetler, psikolojik ve sosyolojik olarak birtakım ruhsal çöküntülere sebebiyet vermektedir. Şu kadar var ki, kimi zaman bu iki tür kötülük, binaların kötü planlanması ya da eksik ve yetersiz malzeme kullanılarak yapılması nedeniyle, insan yaşamının yitmesiyle, zarara uğramasıyla ve büyük kayıplar vermesiyle sonuçlanan sel felaketlerinde ve depremlerde olduğu gibi, iç içe geçmiş bir vaziyette de bulunabilir. Yani, bu noktada insanoğlunun ahlâkî düzlemde üzerine düşen ödevleri yapmaması, sorumluluklarını yerine getirmemesi ve ihmalkâr davranması sonucunda daha vahim kötülüklerle ve zararlarla karşılaşılma riski mümkündür. Klâsik İslâm kelâmında temas edilen söz konusu kötülük türlerinin, günümüzde din felsefesi alanında ele alındığı biçimiyle daha sistemli ve ayrıntılı olarak işlendiğini söylemek güç görünmektedir; ancak klâsik kaynaklarda yer yer her iki kötülük türüne ilişkin çözümlenmelere ve somut örneklere rastlamak mümkündür. Daha doğru bir deyişle, Ehl-i Sünnet kelamcıları sınıksız bağlandıkları altı imân esası çerçevesinde; Mu'tezile ise beş ilke ışığı altında kötülük meselesine kendi teolojik sistemleri içerisinde ve kendi amaçları doğrultusunda yer verirler. Dolayısıyla günümüzdeki kötülük sorununu tartışma, çözümlenme ve bu sorunun çözümüne katkı sağlamada, mevcûd yapıları ve durumlarıyla bu anlayışları eleştiri süzgecinden geçirmek, bu durumları ve yapıları daha geliştirmek ve daha ileri bir düzeye ulaştırmanın etkin bir rol oynayabileceğini söylemek mümkündür.