

MEŞŞÂÎ FELSEFE VE KELÂM DÜŞÜNÇESİNDE 'ADL-İ İLÂHÎ' (TEODİSE) MESELESİ

Rafiz MANAFOV

Dr., Bakü İslâm Üniversitesi
Öğretim Üyesi

İslâm düşünce târihinde kötülük veya şer problemi, hem felsefe hem de kelâm tarafından genişçe tartışılmıştır. Tanrı'nın adâleti ve iyiliği meselesi, Müslüman düşünürleri en az Batılı meslektaşları kadar ciddi bir şekilde uğraştırmıştır.¹ Bunun başlıca nedenlerinden biri felsefenin ve kelâmın doğuşu sırasında kötülüğün inanmayanlarca teizmin aleyhinde delil olarak kullanılması olsa gerektir. Seneviyye ve Dehriyye gibi ilhad ekollerinin de aynı şiddetle kötülüğü delil olarak savunmaları teist olan mütekellim ve filozofları konuyla ilgili düşünmeye ve teodise yapmaya götürmüştür.

İslâm dünyasında, yine aynı dönem için, Allah'ın herşeyde (insan filleri dâhil) mutlaklığını iddia eden görüşler kötülüğün neliği ve kaynağı ile ilgili soru(n)lar doğurmuş, böylece ister müspet, isterse de menfi mânâda teodise (adl-i ilâhî) sorgulanmaya başlamıştır. Bu bakımdan İslâm'da teodise, Allah'ın mutlak kudretini vurgulamak adına ortaya atılan anlayışlara tepki olarak da formüle edilmiştir.²

Konunun diğer bir önemi de, Müslüman âlimlerin ilâhî adâlet anlayışından kaynaklanmaktadır. Karşılıklı eleştiri ve savunma çalışmaları İslâm düşüncesinde çok zengin bir fikir oluşumuna sebebiyet vermiştir. Bu bakımdan kötülüğün, ya da daha çok tercih olunan bir ifadeyle, şer probleminin mütekellim ve filozoflarca değerlendirilmesi konumuz adına önem arz etmektedir. Genel kabul gören anlayışa göre, iyi-kötü, hayır-şer gibi tüm olay ve olgular Tanrı-insan ilişkisi içerisinde olan Tanrı'nın eseridir. Bu anlamda evrende iyilik, güzellik, düzeni anlamak mümkündür, ancak orada çeşitli biçimlerde gördüğümüz ve bizzat yaşadığımız kötülüklerin yeri ve anlamı nedir?³ İslâm teodisecileri de bu anlamlı soru(n)lara, Kur'an'i temellerle İslâm düşüncesine dayanarak felsefi ve kelâmî cevaplar ileri sürmüşlerdir.

¹Eric Lee Ormsby, *İslâm Düşüncesinde "İlâhî Adâlet" (Teodise) Sorunu: Gazzâlî'nin "Mümkün Dünyalann En İyisi" İfâdesi Üzerine*, Çev. Metin Özdemir, Ankara, Kitabiyat, 2001, s. 16.

²Ormsby, "İlâhî Adâlet" (Teodise) Sorunu, s. 28.

³Necip Taylan, *Tann Sorunu*, s. 205.

Âlemde şerrin varlığı inkâr olunamaz gerçekliktir. Yalnız şerrin açıklanması konusunda Müslüman düşünürlerce farklı yaklaşımlar mevcuttur. Bir kısım düşünürler, şerre hayrın yokluğu, bir kısım ise şerrin Allah`a isnat edilemeyeceğini söylemişlerdir. "Ehl-i Sünnet âlimleri ise, her şeyin yaratıcısı Allah olduğundan şerrin yaratıcısının da O olduğunu, bu yaratmanın kendisine eksiklik getirmedeğini, bilakis O`nun tam kudret sahibi olduğunu ve bu sayede insanın haddini bilerek Rabbine sığınacağını kabul etmişlerdir".⁴

Onların kötülük probleminde yaklaşımında istidlal yönünden daha çok, teslimiyetçi yönün galip geldiği söylenebilir. Onlar, hem şerrin her türlü varlığını kabul etmekte hem de onu ilâhî iradenin kapsamı dışında görmekten şiddetle kaçınılmaktadırlar. Bu açıdan Ehl-i Sünnet, kötülüğe katlanmanın bir zorunluluk olduğunu kabul ederek, olayın mahiyetini ve hikmetini Allah'a havale edici bir tavır sergilemiş olmaktadır.⁵

Biz, İslâmî veya Kur`anî teodise diye adlandırılabilen bu çözümlenmeleri, kelâmî ve felsefî olmak kaydıyla iki şekilde değerlendirmeye çalışacağız. Fakat, her ne kadar iki farklı teodise türü gibi gözükse de, bunların her ikisinin de Kur`ani temellere dayanması nedeniyle, birbirlerinden çok net farklılıklarla ayrıldığı söylenemez. Zira bizim "felsefî teodise" başlığı altında derleyeceğimiz yaklaşımlara kelâm yazar ve eserlerinde de rahatlıkla karşılaşılabilmektedir. Bunun aksi de olanaklıdır.

I. Felsefî Teodiseler

A. İhvân-i Safâ

İslâm felsefî düşüncesi içerisinde dînî-felsefî cemaat olarak kurulan İhvân-i Safâ topluluğu, kötülük konusunda eklektik bir fikre sâhiptirler. Kendi dönemlerinin birtakım bilimsel, dînî ve felsefî verilerinden yola çıkarak kötülüğü optimist bir yaklaşımla ele almaya çalışmışlar.⁶

İhvân-i Safâ`nın kötülüklerle ilgili temel görüşü, evrende aslolanın hayır olduğu, kötülüğün geçici ve ârizî oluşuyla ilgilidir. Ârizî olarak mevcut olan bu kötülükler ise, daha büyük iyiliği tamamlamak amacıyla vardırırlar. Yoksa Tanrı kasıtlı olarak sırf kötülük olsun diye, kötülüğü yaratmaz. Bu anlamda da kötülüğün aslı yoktur.⁷

İhvân`a göre, evrende şahidi olduğumuz kötülükler Tanrı'nın inâyetine göredir. Ne var ki, bu inâyet ancak Tanrı-âlem ilişkisi içerisinde olan hikmetin

⁴ Emrullah Yüksel, **Sistematik Kelâm**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2005, s. 97.

⁵ Ayrıntılı bir değerlendirme için bakılabilir: Ahmet Mahmut Subhî, *el-Felsefetü'l-Ahlâkiyyetü fi'l-Fikri'l-İslâmî*, Kahire, "y. y.", 1983, s. 54.

⁶ Necip Taylan, *Tann Sorunu*, s. 214.

⁷ İhvân-i Safâ, *Resâilü İhvâni Safâ*, Ed. Arif Tamer, Beyrut, Avidat, 1995, C. III, s. 51-52.

tümel (küllî) olarak kavranmasıyla ortaya çıkabilir. Bu ilişki belirli bir nizâm, gâye ve kanunlarla sabittir. Hidâyet, basiret ve kesin (yakînî) bilgi de ancak bu sabitelerin kavranmasıyla oluşmaktadır. Bunun neticesinde de, o kimsenin Allah katında değeri artar. Bu tür külli kavrayıştan yoksun olanlar ise, evreni parçalara (cüzlere) ayırarak anlamaya çalışır ki, işte o zaman insan çıkmaza girer, şüphe ve sıkıntıları artar, Tanrı'dan uzaklaşmış olur.⁸

İhvân'a göre âlem, belirli bir hikmete ve gâyeye göre yaratılmış olduğuna göre, evren de en güzel âhenk düzenini bu şekilde kazanmıştır. Gâyelilik (teleoloji) âlemde en büyük etkidir. Her varlık çeşidinin bir yararı ya da bir zararı giderme gibi gâyesi vardır.⁹

Dolayısıyla kötülük Tanrı tarafından, evrendeki estetik mükemmelliği tamamlamak, iyinin daha da anlamlı olması ve insan irâdesinin ve bilgisinin olanaklılığı adına yaratılmış, onun böyle kavranabilmesini ise, tikellere parçalanmayan akıllar için mümkün kılınmıştır.

B. Meşşâî Felsefe

I. Fârâbî

İslâm felsefesinin en ileri gelen filozoflarından olan Fârâbî, kötülüğün mâhiyeti ile ilgili değerlendirmelerinde, onun Tanrı tarafından murad olunduğu, fakat varlığın tamamı dikkate alındığında, kötülüklerin de güzellik, ihtişam ve parlaklıklar gibi¹⁰ izafi olduğu görüşündedir. Âlemin müdebbiri olan Tanrı varlığın her parçasında (şerler de dahil) belirli bir gâye "yaratmıştır".*

Fârâbî'ye göre, Tanrı gerek saf akıl ve mantık yönünden, gerekse varlık ve varlığa ait olgular yönünden düşünülün, her türlü eksikliklerden uzaktır, en mükemmel ve en yetkin varlıktır.¹¹ Onun eksikliklerden uzak olması, varlığında hiçbir bakımdan maddi olanı içermiyor olmasından kaynaklanmaktadır. Madde, nasıl düşünülürse düşünülün, gerçekleşmemişliğin belirtisidir ve bütün eksiklerin, kötülüklerin kaynağıdır. Ama ilk olanın bütün eksikliklerden uzak bulunması, her bakımdan gerçekleşmiş olması bir zorunluluktur.¹²

⁸ İhvân-i Safâ, *Resâil*, C. III, s. 504-506 (Bkz.: Taylan, *Tanrı Sorunu*, s. 215).

⁹ Şahin Filiz, *İlk İslâm Hümanistleri: İhvân-i Safâ Topluluğu ve İnsan Felsefesi*, Konya, Onbir Eylül Yayınları, 2002, s. 101.

¹⁰ Fârâbî, *Ârâi Ehl-i Medineti'l-Fadla*, nşr. A. Nasri Nadir, Beyrut 1985, s. 44.

* Fârâbî varlığın Tanrı'dan südür ettiğini (çıktığını) iddia ettiğine göre, teizmin savunduğu "yaratma" (halaka) anlayışına onun felsefesinde rastlanmaz. (Fârâbî'de "yaratma" düşüncesinin mâhiyeti ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.: Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sîndî'ye Göre Yaratma*, Basılmamış Doçentlik Tezi, Ankara İlahiyat Fakültesi, 1968, s. 134-156).

¹¹ Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1998, s. 220.

¹² Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2000, s. 26.

Tabîî ki, bunlar Fârâbî'nin kötüyü, çirkini ve şerri âlemde gerçek gibi görmediği anlamına gelmemelidir. Çünkü, oradaki işler ve insanın durumu, hayır-şer, sevimli-sevimsiz, güzel-çirkin, faydalı-zararlı gibi çok çeşitlidir. Fârâbî'nin burada belirttiği şer ve eksiklikler, "tabîî" diye bilinen kötülüklerdir.*

İnsandan kaynaklanan ahlâkî kötülüğün kaynağı pek belli olmamakla beraber, bu da bedenli varlık olmasından, dolayısıyla bedeninin nizâmı tam kabul edemeyişinden doğmuş olabileceği gibi, (bazı insanları "islahı mümkün olmayanlar" olarak vasıflandırılmasının sebebi de bu olsa gerektir,¹³) insan irâdesinin de kötülüğün çıkmasında payı yok değildir. Ona göre, insanlar bir bakımdan irâdelerinde özgürdürler, fakat, bir bakımdan da özgür değildirlere. Çünkü, her fiil, kendinden önceki filler tarafından belirlenir ve bu da en sonda kadere dayanır. İnsan ruhu, kendi üstündeki ruha yöneldiği zaman iyiye doğru yönelmiş olur. İyiye yönelmek ise mutluluk demektir. İyiye, sırf iyi olduğu için yönelmek de en büyük mutluluktur.¹⁴

Nitekim, mutluluğun (saâdet) zıddı olan bedbahtlık (şekâvet) ve kendisiyle bedbahtlığa ulaşılan herşey kötülüğün iki çeşidi olarak ortaya konup, bunların zıddı olan iyi şeyin de iyilik olduğu söylenirken, bunların irâdeli filler olduğu ortaya çıkmaktadır.¹⁵

Fârâbî'ye göre hayır ve nizâm evrende bizzât kast edilip amaçlanan bir şeydir. Kötülük ise varolmaları zorunlu olan birtakım şeyler ve durumlarla ilgili olup, bunlar hayırdır ve insanların onlara uyması zorunlu olduğu için, dolayısıyla kast edilmiştir. Allah'ın inâyeti bütün varlıkları kuşatmış ve herkese ulaşmıştır. Her olup biten Allah'ın kaza ve kaderiyedir. Kötülükler de O'nun kaza ve kaderiyedir. Çünkü eşyada bulunması gereken kötülükler izafidir ve değişen (süffî) âlemlerle ilgili bulunmaktadır. Öteki taraftan bu kötülüklerin yararları da mevcuttur. Çünkü kötülükler olmasaydı, iyilikler çok ve devamlı olmazlardı. Eğer gerekli olan biraz kötülükten kaçınarak, çok iyilikten vazgeçilirse bu durum, kötülüğün artmasına neden olur.¹⁶

Özetlersek, Fârâbî'den hareketle şer meselesi ümumi bir çerçeve olarak iki temel ilke içerisinde yorumlanabilir;

* Hatta bazı durumlarda, Fârâbî'nin fiziksel kötülüğü tamamen inkâr ettiği görülür: "Kötülük (eş-şer), asla mevcut değildir" der. O , "bu evrendeki herhangi bir şeyde de yoktur; genel olarak ifâde edecek olursak, kötülük, varlığı insan irâdesiyle olmayan herhangi bir şeyde asla mevcut değildir". (Bkz.: Fârâbî, *Füsûsu'l Medenî*, Çev. Hanifi Özcan, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987, s. 59)

¹³ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s. 149.

¹⁴ Cavit Sunar, *İslâm'da Felsefe ve Fârâbî*, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972, s. 65.

¹⁵ Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 137.

¹⁶ Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2003, s. 126.

a. Kötülük hayrın eksikliği, aynı zamanda da hayır ve varlığın kemâli demektir. Buradaki eksiklik Tanrı'dan kaynaklanan mutlak eksiklik değil, tam nizâmı kabullenemeyen maddi eksikliktir ki, bunun da nisbi ve göreceli varlığı sözkonusudur.

b. Kötülük ârizidir ve görecelidir. Ayrıca onun külli varlıkların nizâmında bir yeri ve hatta gerekliliği vardır. Buna göre de, az şerden dolayı çok iyilik terk olunmaz. Örneğin, esasında hayır olan yağmur yağmasından, bazen evlerin yıkılması ve sel felaketi gibi sonuçların, yâni kötülüklerin meydana gelmesi gibi.¹⁷

Fârâbî'nin bu iyimser görüşünün arkasında onun sūdûr anlayışı yatmaktadır. Bu nazariyeye göre, her şey Bir'den hiçbir güçlük sözkonusu olmadan tam bir nizâm içinde ve nasıl olmaları gerekiyorsa öylece sūdûr etmiştir. Bu sūdûr, ilâhî rizaya uygun olduğu için de iyidir, "adâletlidir".¹⁸ Yani Fârâbî ve onun yandaşlarına göre, Allah'ın adâleti ile âlemin mevcut durumu arasında bir uyumsuzluğun bulunmadığı kesindir.¹⁹

2. İbn Sînâ

İbn Sînâ âlemde üç çeşit kötülükten bahseder:

- a. Ahlâken yasaklanan ahlâkî kötülükler,
- b. Herhangi bir sebeple duyulan elem ve keder gibi fiziksel kötülükler,
- c. Eşyada kemâlin yoksunluğu anlamında olan metafiziksel kötülükler.²⁰

Hem ahlâkî hem de fiziksel kötülükler, başkasına ettikleri kötü etkilerine göre kötü sayılırlar. Dolayısıyla kötülüğün neliği de, İbn Sînâ'ya göre kişinin durumuna bağlı olarak farklılık arz etmektedir. Elem de sevinç gibi zihni bir durumdur.²¹ Oysa ki, mevcut olmak aynı zamanda da değişebilir olmak olduğuna göre, kötülüğün ontolojik varlığı da kaçınılmazdır. Ne var ki, bu değişimin içinde Tanrısal inâyeti görmek gerekir:

"Âlemde ortaya çıkan, semavatta, bitkiler ve hayvanlar âleminde gördüğümüz bu mükemmel nizâmı inkâr etmek olanaksızdır. Ortaya çıkmaları birbirinden farklı olduğuna göre mutlaka bir düzeni gerektirir. Bu hayır nizâmındaki inâyeti anlamak gerekir. Buradaki neden hayır içindir, kemâl ise imkâna göredir".²²

¹⁷ Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 136.

¹⁸ Fârâbî, *Füsûsu'l Medenî*, s. 60.

¹⁹ Mehmet S. Aydın, "Risâle-i Nurda Kötülük Problemi", *Mehmet Aydın ile İçer Kritik Bakış: Din-Felsefe-Laiklik* içinde, Ed. Mehmet Gündem, İstanbul, İyiyadam Yayınları, 1999, s. 274.

²⁰ Bkz.: İbn Sînâ, *eş-Şifâ, İlâhîyyât*, Ed. Georges C. Anawati, Kahire, "y. y.", 1964, s. 416-419.

²¹ Fazlur Rahman, "İbn Sînâ", Çev. Osman Bilen, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, Ed. M. M. Şerif, İstanbul, İnsan Yayınları, 2000, s. 134.

²² İbn Sînâ, *eş-Şifâ, İlâhîyyât*, s. 415.

Yoksunluk da İbn Sînâ felsefesinde bir tür (metafiziksel) kötülük olarak ele alınmaktadır. Ona göre hayır, varlığın kemâli olarak bilinmelidir. Bu kemâlin yokluğu ise, şerdir. Hakiki nizâm, sırf hayır olan “zâti Bârîdir”. Âlemin nizâmı ve hayrı O'nun zâtından südür etmiştir. Öyleyse, O'nun zâtından südür eden her şey, nizâmdır ve hayırdır.²³

Varlık mutlak fiil halinde olduğu için mutlak kemâl (el-kemâlü'l-mahz) ve mutlak hayırdır (el-hayrû'l-mahz).²⁴ Varlığın bizâtihi yok olmak, anlamsız biçimde tükenip gitmek gibi bir amacı olmadığı için, yok oluş, bozuluş süreçlerinin anlamı yeni varlıkların oluşumunu sağlamaktır. Yetkinlik açısından bakıldığında da, yok oluş süreçleri daha az yetkin olanın yerini daha da yetkin olana bırakması içindir. Öyleyse, iyilik (el-hayr) her şeyin kendi ontolojik sınırları içinde ulaşmak ve böylece varlığını tamamlayıp yetkin şekilde gerçekleştirmek istediği bir gâyedir.²⁵ Buna mükabil kötülüğün (eş-şerr) kendisiyle varlığı yoktur. O ya bir cevherin varolmayışı ya da o cevherde olması gereken düzgün durumun (salah) olmayışıdır.²⁶

İbn Sînâ'ya göre, maddenin eksik oluşu zorunludur. Eksiklik de bir tür kötülük olduğuna göre, kötülüksüz bir âlem tasavvuru mümkün değildir.²⁷ Varlığın en yetkin nizâmı, orada kötülüklerin de var olmasını gerekli kılmıştır. “Tanrı az ve izafi bile olsa kötülük yaratmasaydı daha iyi olmaz mıydı?” sorusunun yanıtı, İbn Sînâ felsefesinde net ve açık olmamakla beraber, “Tanrı herşeyi küllilerle bildiğine göre Onun kendisinin ve bilgisinin künhüne varılmaz” şeklinde anlaşılabilir. Her ne kadar, insana iyiyi kötüden, güzeli çirkinden, yararlıyı zararlıdan ayırma yeteneği verilmişse de, ilâhî hikmetleri külliyle anlama yeteneği verilmemiştir.²⁸

Fakat bu kötülüğün anlamının hiçbir şekilde anlaşılamayacağı anlamına da gelmemelidir. Zira filozof, görüldüğü gibi zaman zaman şerrin bulunmasının hikmeti hakkında ipuçları vermektedir. Bizim olaylar zinciri içerisinde kötülük olarak gördüğümüz hususlar, insanlar arasında iyiliğin yayılıp gelişmesini temin edebileceğinden “ilâhî hikmete” daha uygundur ve belki de gereklidir.²⁹

²³ Emrullah Yüksel, *Sistematik Kelâm*, s. 90.

²⁴ Bkz.: Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993, s. 72.

²⁵ İbn Sînâ, *İşâretler ve Tenbihler*, Çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005, s. 143.

²⁶ İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2002, s. 141-142; Ayrıca bkz.: Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985, s. 73-74.

²⁷ Ali Durusoy, “İbn Sînâ”, *DİA*, İstanbul 1999, C. XX, s. 328.

²⁸ Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 204.

²⁹ Abdurrahman Dodurgalı, *İbn Sînâ Felsefesinde Eğitim*, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1995, s. 127.

İbn Sînâ'ya göre Tanrı, tasarlanabilecek en mükemmel bir evren yaratmıştır. Onun felsefesinde, evrende müşahede ettiğimiz bu kötülükler bile, en mükemmel evren adına zorunludur. Bu anlayışa göre şerrin varlığı adeta iyiliğin varlığı için ödenilmiş bedeldir. Çünkü kötülük olmadan iyiliğin anlaşılması mümkün değildir ve aslında kötülüğün miktarı iyiliğe oranla da azdır. Buna göre de, az kötülüğün olmaması için, çok iyilikten de vazgeçmek Tanrısal hikmetle uyuşmamaktadır.³⁰

"Şayet âlem, içerisinde iyi ve kötü şeylerin meydana geleceği ve orada bulunanlardan hem doğruluğun (salah) hem de fesadın sâdır olacağı bir yapıda olmamış olsaydı, âlemin nizâmı aslâ tam olmuş olmazdı. Zira bu âlemde sadece pür doğruluk olsaydı bu âlem değil de başka bir âlem olmuş olurdu ve mevcut yapıdan başka bir yapıda olması gerekirdi."³¹

Dolayısıyla, burada İbn Sînâ'nın vurgulamaya çalıştığı şey, eğer âlemde kötülük ve iyilik birlikte bulunmasalardı, âlemin düzeninin de tam olmayacağı yönündedir. Ona göre, içinde yaşadığımız bu dünya değil, başka bir dünya olsaydı, yine de kötülük var olacaktı. Kötülük bu dünyada olmasaydı ona benzer başka bir şey olurdu. Kötülük olmamış olsaydı, bu durumun kendisi daha fazla kötü(lük) oluşturmuş olurdu. Zira bu, külli hayır düzeninde büyük bir boşluğa neden olurdu. Mutlak varlıktan uzak olan kötülük, mümkün varlıklarda ise mevcuttur.³² Üstelik, bizim kötülük dediğimiz şey, büyük bir hayrın meydana gelmesine veya daha büyük bir kötülüğü önlemeye sebep oluyorsa, onu da hayır olarak kabullenmek zorundayız. Zira bir insanın kangren olmuş olan uzvunu kesmek kötülük değildir.

Özetlersek, insanın ruh oluşumu içerisinde olduğu hakikati İbn Sînâ'nın ilâhî adâlet anlayışı için de geçerlidir. Ona göre, insanın faal akılla ilişki kurabilmesi için müstefad akıl düzeyine ulaşması zorunluluğu vardır. Böyle bir sonuç dinamik bir evren içerisinde yaşayan varlıklar olduğumuzu zorunlu kılar. İçinde yaşadığımız durumları belirleyip, daha iyi ve güzel olana doğru mücadelenin yaşadığı ortamdan başkası da beklen(e)mez.³³

3. İbn Rüşd

İbn Rüşd'ün kötülük meselesine yaklaşımı, kendisinden önceki filozofların açıklamalarından farklı değildir. Ona göre de, şerler insanı hayra yaklaştırdığına göre, onlar da dolaylı olarak hayırdırlar. Tanrı şerri de hayır için, yâni şerde

³⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: İlâhîyyât*, s. 418.

³¹ İbn Sînâ, "Kaderin Sımna Dair Risâle", Çev. Ömer Mahir Alper, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 7, İstanbul, 2003, s. 175.

³² Mevlüt Albayrak, *İbn Sînâ ve Whitehead Açısından Tanrı-Âlem İlişkisi ve Kötülük Problemi*, Isparta, Fakülte Kitapevi Yayınları, 2001, s. 127.

³³ Mevlüt Albayrak, *Tanrı-Âlem İlişkisi ve Kötülük Problemi*, s. 249.

bulunan hayır için yaratmıştır.

Diğer bir taraftan da, İbn Rüşd şerhlerin hikmetini anlamakta da insanın zorluk çekeceğinin farkında olduğu için,³⁴ beşeri adâletle ilâhî adâleti birbirinden ayırma ihtiyacı hisseder. Şöyle ki, ona göre insanın adâleti istemesi, ona herhangi bir hayır dokunsun diye ya da âdil olandan (Tanrı'dan) kendisine bir hayır çıkarırsın diyedir. Fakat ilâhî adâlet ise, O'nun zatındaki kemâlin gereğidir der.³⁵

Ona göre, Allah'ın şerri yaratması onun adâletinin eseri olarak görülmelidir.³⁶ Örneğin, ateş varlıklarını ona borçlu olanlar için hayırlı bir araçtır. Fakat zaman zaman onun bâzı şeylerin tabiatını bozması, o şeylerdeki veya ateşteki varlığın arızasından kaynaklanmaktadır. Ama bu yine de, ateşin hayırlı birşey olduğuna halel getirmez. Zira ondaki hayır ve fesadı karşılaştırdığımızda, hayrın daha fazla olduğunu ve bu nedenle de onun olmasının olmamasından daha iyi olduğunu anlarız.³⁷

İbn Rüşd'e göre, böylece, evrende ne kadar şer varsa, onda mutlaka hayır mevcuttur. Şerhin yokluğunda hayrı da düşünemeyiz. Meseleyi Kur'an açısından değerlendiren filozof, kötülük örneği olarak, Kur'an'da insanın dalâleti ve hidâyeti ile ilişkili âyetlerden örnekler vererek, onların zâhiri mânâyâ göre anlaşılmasını öngörür.³⁸ Tanrı, hem iyidir hem de tüm iyiliklerin yaratıcısıdır. Eger dalâlette kalmayı bir tür kötülük olarak kabul edersek, bu durumda Tanrı herşeyin yaratıcısı olduğuna göre, önemli bir kötülük türü olarak, O'nun hidâyete eremeyen kullar yaratması nasıl açıklanmalıdır?

Yukarıdaki açıklamalardan hareketle, İbn Rüşd felsefesinde, dalâlette kalma gibi şerhin, biri dogmatik, diğeri ise rasyonel olmak üzere iki türlü açıklaması yapılmıştır.³⁹ Dogmatik olan görüşe göre, şerhlerin mevcudluğu ilâhî hikmet perspektifinden açıklanabilir. Buna göre bu âlem mümkün (muhtemelen daha iyi olan) âlemlerden biri değil, bilakis yegâne âlemdir. Böyle bir âlemde kötülüğün bulunmamasını düşünmek âdilce değil, tam tersine zulüm olmuş olurdu. Bu yaklaşımın insan zihnini ne kadar tatmin edebileceği tartışılabilir.

Sonuç olarak, İbn Rüşd'e göre de herşeyi Tanrı yarattığına göre, O, yarattıklarıyla ilgili bütün bilgilere sâhiptir. Şerri de Tanrı yaratır, fakat bu bizim

³⁴ Bkz.: Gülnihal Küken, *Doğu ve Batı Felsefesinde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, İstanbul, Alfa, 1996, s. 131-135.

³⁵ İbn Rüşd, *el-Keşfü an Minhâci'l-Edille*, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yayınları, 1985, s. 345.

³⁶ İbn Rüşd'e göre, Allah'ın cömert, salt iyi ve sürekli fail olduğu görüşünü delillendirebilmek için âlemin ezeli oluşunu kabul etmeliyiz. (Bkz.: Fatih Toktaş, *Meşşâi Felsefe*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2004, s. 64.

³⁷ Emrullah Yüksel, *Sistematik Kelâm*, s. 91; İbn Rüşd'de "mükemmellik" düşüncesine dair ayrıntılı bilgi için bkz.: Oliver Leaman, *Averroes and His Philosophy*, Richmond, Curzon Press, 1998, s. 47-48.

³⁸ İbn Rüşd, *el-Keşfü an Minhâci'l-Edille*, s. 236.

³⁹ Bkz.: Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 253-254.

anladığımız mânâda değildir. Daha net söylersek, bizim açımızdan şer gibi gözükken şeyler aslında Tanrısal bakımdan şer olmayabilir. Hatta şerin yaratılışı bu anlamda Tanrısal adâletin bir cephesini oluşturmaktadır da denilebilir.

II. Kelâmî Teodise

Felsefî teodiseleri incelerken daha çok Meşşâî filozoflarından hareketle şer problemini açıklamaya çalıştık. Bu, konunun daha da belirginliği ve açıklığı adına gerekiyordu. Fakat meseleyi kelâmî bağlamda ele aldığımızda, görüyoruz ki, kötülüğü sadece bazı mütekellimlerden yola çıkarak açıklamakla, diğer bazılarını gözardı etmiş oluruz. Zira kelâmî problemin daha da karmaşık, çeşitli ve dağınık olarak açıklanması meseleyi daha da mürekkepleştirmektedir. Buna göre de, kelâmî teodiseyi şahıslar üzerinden daha çok ekoller bağlamında değerlendirmeyi yeğledik. Önce de zikrolunduğu gibi, felsefî ve kelâmî teodiseleri iri çizgilerle birbirinden ayırmak zordur. Ona göre de, felsefî çözümlerinin bir kısmının kelâmî düşüncede de var olduğunu unutmamak kaydıyla, sadece kelâma özgü yaklaşımları ortaya çıkarmaya çalışacağız.

A. Mu'tezile'nin Kötülük ve Teodise Anlayışı

Teodise kavramının en temel ögesini oluşturan adâlet meselesi Mu'tezile'nin savunduğu beş prensipten birisidir*. Kendilerini "Ehlü'l-adl ve't-tevhid" olarak isimlendiren Mu'tezile'ye göre, Allah, iyi ya da kötü arasında, onların iyi ya da kötü oluşuna göre ayırım yapmaktadır. İyilik ya da kötülük varlıkların özlerinde bulunur ve bunların bir kısmı akılla da bilinebilir.⁴⁰

Mu'tezile âlimleri kötülüğün inanan kişi için birtakım sorunlar oluşturabileceğinin farkındaydılar. Mu'tezile'nin ileri gelenlerinden biri olan Kadı Abdulcebbar önce, kötülüğün kökeninde ayırım yaparak, birtakım kötülüklerin Allah'tan olduğuna, bir kısmının da insandan kaynaklandığına işâret ederek, Allah'tan gelenlerin ise aslında kötülük türü olmadığını vurgular. İnsandan kaynaklanan ahlâkî kötülükler ise, insanın sorumlu bir varlık oluşu nedeniyledir.

Mu'tezile'ye göre, "âdil", "vâcip", "iyi", "kötü" gibi ahlâkî kavramlar ve nitelikler gerçek nesnel bir varlığı sâhiptirler. Onlar hem Tanrı'nın hem de insanın

* Diğer prensipler tevhit, vad ve vait, el-menziletü beyne'l-menziletayn, marufu emretmek ve münkeri yasaklamaktır. Muhammet Ammara bu prensiplerin oluşma dönemini Ebû Hüzeyl el-Allaf'ın (öl. H. 125) *Usûl-i Hamse* isimli eseriyle başlatır. (Ayrıntılı bilgi için bakılabilir: Muhammet Ammara, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, Çev. Vahdettin İnce, İstanbul, Ekin Yayınları, 1998, s. 66; Osman Aydın, *İslâm Düşüncesinde Akılleşme Süreci: Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebû'l-Huzeyl Allâf*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2001, s. 50-60; Mu'tezile'nin adâlet kavramına atfettiği öneme binaen, onlara "adliyye" veya "ashâbu'l-adl" denilmiştir. (Bkz.: Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi 1967, s. 69; Ömer Mahir Alper, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi: Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ Örneği*, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000, s. 20.

⁴⁰ Alper, *Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi*, s. 20.

fiillerine atfedilebilirler. Dolayısıyla insanoğlu ilâhî irâde ya da maddi koşullardan bağımsız olarak eylemde bulunma gücüne sâhiptir.⁴¹ Yâni kul kendi fiillerinin yaratıcısıdır. İyi ve kötü fiillerinin hâlık olduğu içindir ki, âhirette sevaba ya da cezâyâ müstehak olur. İnsanın fiilleri Allah`a atfedilemez. Allah`a şer ve zulüm isnat etmek küfür ve mâsiyettir. Allah`a nasıl ki, adâleti yarattığı için âdil deniliyorsa, zulümünü yaratmış olsaydı bu nedenle ona zâlim denilmesi gerekirdi.⁴²

Buradan anlaşılacağı gibi, Mu'tezile şer ve kötülük durumlarını insanla ilişkilendirir. Allah, hayrı irâde eder ve yaratır ise de, şerleri ve kötülükleri irâde etmez ve yaratmaz.⁴³ Fakat burada sorun olabilecek diğer bir mesele Tanrı'nın bilgisi meselesiyle alakalıdır. Tanrı insanın ortaya çıkaracakları bu kötülükleri önceden bilebilir miydi? Eş'arî bu konuda Mu'tezile'nin görüşlerini şöyle zikreder:

"Onlardan bâzıları, Allah`ın yaratmadığı elemleri ve cisimleri; olmamış veya olmayacak olan eşyayı, cevherleri ve arazları ezeli olarak bildiği, ancak müminleri, kâfirleri ve fâilleri ezeli olarak bilmediği, yâni O'nun sıfatlardan herhangi birisiyle var etmeye kâdir olduğu her şeyi, o sıfat üzere bildiği görüşündedirler. Yine, onlar insanın var olurken mümin veya kâfir olarak nitelendirilmesinin de imkânsız olacağını iddia ettiler".⁴⁴

Yukarıda zikrolunanları dikkate aldığımızda görürüz ki, Mu'tezile, kötülüklerin Allah`a nispet edilemeyeceğini söylerken, bela ve felaketlerin, acı ve elemlerin O'na nispet edilemeyeceğini kast etmemekte, bilakis, sadece bunların ilâhî fiillerle ilintili oldukları durumlarda kötülük olarak nitelendirilemeyeceğini vurgulamaktadır.

Mu'tezilî kelâmcıların metafiziksel kötülüklere "kötü" dememesinin nedeni de Allah`ın varlık hakkında murad ettiği gâî eylemler dolayısıyladır. Zira onlara göre bir işe (duruma) kötü diyebilmek için onun ya zulüm ya da abes (boş, mânâsız) olması gerekmektedir.⁴⁵ Allah`tan kaynaklandığı bilinen hastalıklar, âfetler veya şer olarak kabul edebileceğimiz her türlü kötü durumlar, ölüm sonrasında bedeli fazlasıyla ödenilecek bir durum olduğuna, dolayısıyla da eskatolojik bir gâyeye yönelmiş olduğuna göre kötülük olmaktan çıkarlar.⁴⁶

Buradan çıkarılacak genel kanaat şöyledir: Tanrı kötü olanı seçemez. Tanrı'nın kötüyü seçmemesinin nedeni ona güç yetiremediğinden değil, kötünün

⁴¹ George F. Hourani, "Mu'tezilî Ahlâk Kelâmında İlâhî Adâlet ve Beşeri Akıl", Çev. Fethi Kerim Kazanç, *Tabula Rasa: Felsefe Teoloji*, Sayı 5, Isparta, 2002, s. 208.

⁴² Nafiz Danışman, *Kelâm İlmîne Giriş ve Mu'tezile Mütakellimlerinden Amr bin Bahri Cahiz'in Kitaplarından Parçalar*, Ankara, Son Havadis Yayınları, 1955, s. 31.

⁴³ Emrullah Yüksel, "İlâhî Fiillerde Hikmet", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 8, Erzurum, 1988, s. 64.

⁴⁴ Ebû Hasan el-Eş'ârî, *Makâlât*, C. I, s. 243; Bkz.: Özdemir, *Kötülük Problemi*, s. 143.

⁴⁵ Kâdi Ahmed Abdülcebâr, *el-Muğni*, Ed. Ahmet Fuad el-Ehvani, Kahire, 1962, C. XIII, s. 228.

⁴⁶ Abdülcebâr, *el-Muğni*, C. XIII, s. 388.

sırf kötülüğüne göre, ve onu seçenin de yalnızca fâilin durumuna bağlı olmasına göredir.⁴⁷

Fakat buradan yola çıkarak, Mu'tezile'nin kötülüğün objektif varlığını inkâr ettiği anlaşılmalıdır. Kast olunan, kötü olarak adlandırılan olay ve olguların yönelmiş oldukları gâi nedenleri dikkate aldığımızda, onların Tanrı'nın yokluğuna, ya da O'nun iyi olmayışına delâlet ettiğinin doğru olmayacağıdır. Bilakis, filozofların iddia ettikleri gibi az kötülük çok iyiliğin kaçınılmaz şartı olduğuna inanılmalıdır.

Hatta felsefî çalışmaları ile tanınan Subhî'ye göre, Mu'tezile biraz da ileri giderek, Tanrı'nın az kötülük olmadan bile salt iyiliği yaratabileceğini iddia etmiştir. Zira onlara göre, bunun aksini düşünmek Tanrı'ya zorunluluk izafe eder.⁴⁸

Tabii kötülüklerle gelindiğinde ise, Mu'tezile bu konuyu ilâhî hikmet perspektifinden ele alarak, bunların da boş ve anlamsız olmadığını altını çizer. Bu konuda Mu'tezile'nin en çok zorlandığı konu, hayvanlar ve çocuklarla ilgili kötülüklerdir. Allah'ın hayvanlara ya da çocuklara çektiği ıstırapların herhangi bir öğüt verme ya da nasihat etme gibi bir amaçla bağdaşmadığı bilinmektedir. Mu'tezile, evrendeki kötülükleri, özgürlük ilkesinden hareketle, insanın sorumluluğuna vermek istemiştir. Fakat, çocuk yaşta hastalıktan ölen insan için "yaşasaydı iyi bir mümin olabilirdi" diyenlere, Tanrı'nın ilâhî hikmeti açısından bakıldığında, verilecek yanıt ne olabilirdi? Diğer bir taraftan da, çocuklara ve hayvanlara ilişkin kötülüklerin, özgürlükle açıklanamayacağı veya işlenen bir suçun cezası olarak görülemeyeceği de ortadadır.⁴⁹

Mu'tezile'nin Tanrı'nın aslâ kötülük yap(a)mayacağını şiddetle savunması, onların Tanrı için bunu yapmanın muhal olduğunu savunmaları dolayısıyladır. Mu'tezile'den olan Ebû Hüzeyl ve Bısr b. Mu'temer'e göre bu "imkânsız", Ebû Musa el-Murdar'a göre "çirkin", Muhammet b. Şebib'e göre ise "anlamsız"dır.⁵⁰

Allah, kötü olan şeyleri yaratmadığı gibi, onlara irâdesi de taalluk etmez. Çünkü, Mu'tezile'ye göre, Allah'ın emri ile irâdesi birbirinin lazımıdır. Yani Allah bir şeyin olmasını istemiş, irâde etmişse, aynı zamanda onu emretmiş; olmasını irâde etmemişse, onu emr de etmemiştir. Onun için Allah, hayır olan şeylerin olmasını irâde eder ve emretmiş; günahları ise ne irâde ne de emretmiştir. Kısacası, Mu'tezile'ye göre Allah'ın irâdesi mâsiyet cinsinden olan şeylere taalluk etmez. Dolayısıyla, Allah şerri irâde etmez ve emretmez, bilakis şerler insanın

⁴⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, C. VI, s. 178.

⁴⁸ Ahmed Mahmud Subhi, *el-Felsefetü-l Ahlâkiyye*, Beyrut, 1992, s. 56.

⁴⁹ Necip Taylan, *Tanrı Sorunu*, s. 235-236.

⁵⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Ebû-l Hasan el-Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri: Makâlâtü-l İslâmiyyin ve İhtilafü-l Musallin*, Çevirenler Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, İstanbul, Kabcacı Yayınevi, 2005, s. 181-185.

irâdesi, ihtiyarı ve filli ile meydana gelir.

Sonuç olarak Mu'tezile'nin şer problemine yaklaşımı, insan irâdesinin özgürlüğü nedeniyle kötüye kullanılması, tabii kötülük olarak bilinen şerlerin gâi nedenlerle "iyi" oluşu, hayvan ve çocuk acılarının bedeli ödenilmekle aklanabileceği noktasında odaklanmaktadır.

B. Eş'arlığın Kötülük ve Teodise Anlayışı

Eş'arîler, Allah'ın fillerinde herhangi bir neden veya gâye aramanın doğru olmadığını iddia ettiler. Onlara göre, Allah, kâinatı yaratırken hiçbir zorlama veya bağlayıcı maksat olmadan yaratmıştır.⁵¹ Dolayısıyla iddia olunduğu gibi, onu yaratırken de ne kendisi için ne de başkası için herhangi bir fayda gözetmemiştir. Zira eylemlerinde özgür olan yaratıcının, böyle bir yarar gözetmesine de neden yoktur. Eş'arîlere göre herhangi bir gâyeye göre davranmak, bir tür eksiklik ki, bu Allah'a izafe edilemez.

Hikmetliliği kabul eden, fakat nedenselliği inkâr eden bu anlayış zamanla çoğunluk Ehl-i Sünnet âlimlerince kabullenilmeye başlanmıştır. Eş'arî bu anlayışını Kur'an'a dayandırarak temellendirmeye çalışmıştır. "Onlara bir iyilik geldiği zaman bu Allah katındandır derler ve eğer bir kötülük isabet ederse bu senin yüzündendir derler. De ki, hepsi Allah katındandır"⁵² âyetinin kendi görüşlerini pekiştirdiğini söylerler.⁵³

Eş'arîye göre, Allah'ın iyiliği ve kötülüğü de,⁵⁴ küfrü ve isyanı da yarattığı bir gerçektir. Eğer bunu yarattığı gerçekse, o zaman onu istemesi de bir gerçektir. Çünkü, istemediğini yarattığını düşünmek mümkün değildir.⁵⁵ Yukarıda verilen açıklamaya göre Eş'arî de iyilik ve kötülük Mu'tezile'de olduğu gibi zâti değildir, yâni eşyanın aslında bulunmaz. İyilik ve kötülük şeridir. Onu "şeriat tayin etmiştir".⁵⁶

Peki böyle bir nedensellik, daha doğrusu, nedensizlik anlayışı içerisinde kötülük ve teodise nasıl açıklanabilir? Öyle anlaşıyor ki, burada Eş'arîlik için kötülükten bahsetmek kolay gözükmemektedir. Çünkü, Eş'arîler zâten işin başında herşeyin Allah'tan olduğuna inandıkları için, diğer teodise türlerinde gördüğümüz problem soruları olan niçin?, neden?, nasıl oluyor da? gibi soruları

⁵¹ Fahrettin er-Râzî, *Kelâm'a Giriş: el-Muhassal*, Çev. Hüseyin Atay, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1978, s. 202.

⁵² Nisa, 4/78-79.

⁵³ Özdemir, *Kötülük Problemi*, s. 114.

⁵⁴ Adnan Aslan, *Religious Pluralism In Christian and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr*, Richmond, Curzon Press, 1998, s. 225.

⁵⁵ Ebu-l Hasan el-Eş'arî, *Dinin İnanç İlkeleri: el-İbane an Usuli-d Diyane*, Çev. ve Ed. Mustafa Çevik, Ankara, İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005, s. 70.

⁵⁶ Lutfi Doğan, *Ehl-i Sünnet Kelâmında Eş'arî Mektebi*, Ankara, Rüzgarlı Matbaası, 1961, s. 38.

burada sormak anlamsızlaşmaktadır. Tanrı, insanların bir kısmını cennet için, dolayısıyla iyi olarak, bir kısmını da cehennem için, dolayısıyla kötü olarak yaratmıştır. Zâten isteseler bile bu durumu değiştiremeyeceklerine göre burada aslında pek savunmadan veya teodiseden bahsetmek de mümkün değildir.

Teodise konusunda çalışmaları olan Ormsby'e göre, Eş'arîler daha literal bir ilâhî kudret anlayışına dönerken, adâlet hakkında daha büyük problemlerin ortaya çıkma riskini bile göze aldılar. Eş'arîlik iyilik ve kötülüğün objektif bir varlığının temeli olduğunu tamâmen inkâr ettiler. Daha doğrusu iyilik ve kötülüğün ilâhî hükümle belirlendiğini iddia ettiler.⁵⁷ Eş'arî'den alıntılanan aşağıdaki pasaj Ormsby'in iddiasını destekler mâhiyettedir;

"Eğer Allah'ın "ben insanları ve cinleri ancak bana ibâdet etsinler diye yarattım" şeklindeki âyeti hakkında sorarlarsa bunun cevabı şudur: Allah bununla inkârcıların dışında müminleri kast etmiştir. Çünkü O, yarattıklarının çoğunu Cehennem için yarattığını söylemiştir. Bu nedenle ibâdet için yaratmayı Cehennem için yarattıklarını saydı, onları isimleriyle babalarının ve annelerinin isimleriyle yazdı".⁵⁸

Tanrı'nın yarattığı evrende herşeyin O'nun isteğine göre olduğu, dolayısıyla da iyi ve mükemmel olduğu düşüncesi diğer bir Eş'arî taraftarı Gazzâlî ile zirveleşmiştir. Gazzâlî'nin "leyse fi'l-imbân ebde` min-ma kân"⁵⁹ ("olandan daha mükemmeli mümkün değildir" - yâni en mükemmel şekilde yaratılmıştır) düşüncesi aynı hareket noktasından mülhemdir.⁶⁰

Gazzâlî de evrendeki kötülükleri önce Tanrı kavramının tanımlamasından hareketle açıklamaya çalışır. Ona göre "eğer (bu dünyadan daha güzel, daha kusursuz ve daha mükemmel bir dünya mümkün) olsa da; (Allah) onu yaratacak kudreti varken yaratmamış ve böylece lütufkarlığını göstermemiş olsaydı, bu, ilâhî cömertliğe aykırı bir cimrilik ve ilâhî adâlete aykırı bir zulüm olurdu. Eğer (onu yaratmaya) kâdir olmasa, bu da uluhiyete aykırı bir acziyyet olurdu".⁶¹

Gazzâlî Kur'an ile desteklediği gâiyetçi görüşünü temellendirirken, Allah'ın evreni tam bir ilimle kusursuz ve adâletine uygun biçimde yarattığını, bundan daha mükemmelinin yaratılamayacağını iddia etmektedir.⁶² Böyle bir ilâhî adâlet anlayışı ilâhî irâdeyi ilâhî hikmetten bağımsız ele almamakta ve âlemdeki gâiyeti bu hikmetin gereği saymaktadır. Gazzâlî bu fikirleriyle, Eş'arî geleneğinde adeta

⁵⁷ Ormsby, "İlâhî Adâlet" (Teodise) Sorunu, s. 36.

⁵⁸ Eş'arî, *Dinin İnanç İlkeleri*, s. 78.

⁵⁹ Bkz.: Gazzâlî, *İhyâ Ulûm'i-d Dîn*, Kahire: Dârü'l-Reyhan, 1987, C. IV, s. 321.

⁶⁰ Bkz.: Oliver Leaman, *Ortaçağ İslâm Felsefesi Târîhi*, Çev. Turan Koç, İstanbul, İz Yayıncılık, 2000, s. 84-85.

⁶¹ Gazzâlî, *İhyâ Ulûm'i d-Dîn*, C. IV, s. 274.

⁶² Necip Taylan, "Din Felsefesinde Kötülük Problemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 11-12, İstanbul, 1997, s. 66.

hikmet ve rahmetten bağımsız olduğunu vehmettiren tarzda formüle edilen, ilâhî irâdenin hiçbir gerek ve gerekçeye dayanmayan mutlak hüriyet ve keyfilîği görüşünü daha da mâkul bir çizgiye oturtmaktadır.⁶³

Eşyanın yaratılışındaki çok ince bir hikmetin varlığı, mükemmel düzen Tanrı'nın adâletinin bir göstergesidir. İlahî hikmet düşüncesi, Gazzâlî'nin teodise anlayışında merkezi bir yer tutmaktadır. Gazzâlî, insânî durumları ve ahlâkî kötülükleri açıklarken de, acıyı, yoksunluğu, hastalığı kötülükler olarak kabul eder. Fakat bu tür kötülükleri, sosyal adâletsizliğin, kazaların veya insan kaynaklı kötülüğün sonucu gerçekleştiğini kabul etmez. Allah bazı kimseler için sağlık, afiyet ve iman dilediği gibi, bazıları için de yoksulluk, acı ve inançsızlığı dilemiştir. Burada Allah'ı bu sorumluluklardan kurtarmak için harcanan çabalar da boşunadır ve gereksizdir.⁶⁴

Kötülüğün bu şekilde değerlendirilmesi, problemi çözmekte çok kolay bir yol gibi gözükmektedir. Birinci halde kötülüğün göreceli yapısı onu kötü olmaktan çıkarmaktadır. Bâzı insanlarca kötü olarak algılanan olaylar, aslında kötülük değildir.

Metafiziksel ve tabîî kötülükler gelince, bunların Allah'a isnat olunmasında, Ehl-i Sünnet âlimleri arasında ihtilaf yoktur. Bunlar Allah'a göre aslâ kötülük olmayıp, yaratılışları bir hikmete göre olan ve ancak bazı insanlar tarafından kötülük olarak algılanabilecek türden şeylerdir. Bu bakımdan, o, en azından bu noktada Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile'nin arasını uzlaştırmış olmaktadır.⁶⁵

C. Mâturîdîliğin Kötülük ve Teodise Anlayışı

Mâturîdîliğin kötülükle ilgili yaklaşımları daha çok Tanrısal hikmet etrafında dönüp dolaşmaktadır. Onlar Allah'ın hem iyiyi hem de kötüyü yarattığını iddia etmişler. Onlara göre Allah insanları özgür ve sorumlu olarak yaratmıştır. Yarattığı bu durumlar karşısında onlardan birini tercih edebilecek yetiyi de onlara bahşetmiştir.

Mâturîdî'ye göre, temel ilke olarak zulüm ve hikmetsizlik (cevr ve sefeh) çirkin, adl ve hikmet ise güzeldir. Fakat bir şey bir konumda hikmet, diğer bir konumda ise sefeh; bir konumda zulüm, diğer bir konumda ise adâlet olabilir. Buna göre, kişinin kendi tefekkür sistemi içinde bir şeyin sefeh veya hikmet,

⁶³ İlhan Kutluer, *Akl ve İtikad: Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*, İstanbul, İz Yayıncılık, 1996, s. 160-161.

⁶⁴ Ormsby, "İlahî Adâlet" (Teodise) Sorunu, s. 64.

⁶⁵ Özdemir, *Kötülük Problemi*, s. 119; Zemahşerî ve Beydâvî den hareketle ilâhî adâlet konusunda Eş'arî-Mu'tezile karşılaştırması için bkz.: Lutfî İbrahim, "Ez-Zemahşerî ve el-Beydâvî'ye göre İlahî Adâlet Kavramı", Çev. Emrullah Yüksel, Ömer Aydın, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 3, İstanbul, 2001.

adâlet veya zulüm statüsünde bulunduğuna hükmetmesi her zaman isabetli olmayabilir.⁶⁶

Mâturîdî Allah`a zulüm ve sefehlik (hikmetsizlik) nispet etmenin olanaksız olduğunu iki delille ortaya koymaya çalışır:

Birincisi, bu akli ve istidlali olarak imkânsızdır. Zira, Allah varlık âleminin mutlak hakimi olduğuna göre, O`nun, Mu'tezile`nin iddia ettiği gibi, evrende olan bâzı meseleleri insana bırakması ve böylece kötülüklerin ortaya çıkması, kötülüğün kontrol olunmasını imkânsız kılar. Çünkü birçok şey O`nun irâdesi dışında cereyan edebileceği gibi, hükümrânlığı dâhilinde murat etmeyeceği şeyler de bulunabilir ve bu murad etmediklerini berteraf etmeye de gücü yetmez. Peki böyle bir ilahın kullanı kendilerini nasıl sürekli bir güven içerisinde hissedebilir ve O`nun bu kısıtlı konumu karşısında vaadini yerine getireceğine nasıl gönül bağlayabilirler? Öyleyse, bütün güç ve kudret Allah`a aittir.⁶⁷

Diğer bir taraftan da Allah, cömertlik, iyilik, affedicilik ve lütufkarlıkla nitelendirilmiştir. Fakat sözügeçen durumlarda fiilin kendisine nispet edilmesi, bu sıfatların ortadan kalkmasına neden olur. Hakikatte ise, Allah, böyle bir şeyden münezze ve beridir.⁶⁸

Maturide`ye göre, Allah`a zulüm atfetmenin ikinci imkânsızlığı ise, zulüm, sefehlik ve yalan gibi fiillerin amili olup, bunları işlemeye sevkeden şey, ihtiyaç ve bilgisizliktir. Allah`ın bunlardan müstağni olduğu ise defalarca kanıtlanmıştır. Bu yüzden de, O`nun herhangi bir fiilinde ihtiyaç ve bilgisizlikle vasıflandırılması tutarsızdır.⁶⁹

Mâturîdî bir şeyin takdir olunması ile, onun yerine getirilmesini de birbirinden ayırmakta ve bunun üzerinde titizlikle durmaktadır.⁷⁰ Ona göre mâsiyet ve şer, Allah tarafından takdir edilmekte ve yaratılmaktadır. Zira herşeyin yaratıcısı Allah`tır. Bunların işlenmesi ise kulun kendi kudreti, irâdesi ve kastiyla olmaktadır. Burada Allah`ın bir müdahalesi ve etkisi sözkonusu değildir.⁷¹

Mâturîdî`nin kötülüğün göreceliliğiyle ilgili ifâdeleriyle, küfrü ve kötülüğü Allah`ın yarattığı ifâdesi, ilk bakışta çelişkili gibi gözükse de, buradaki yaratma, fiilin zatını yaratma anlamında bir yaratmadır, yoksa, niteliklerini yaratma anlamında değildir.⁷²

⁶⁶ Ebû Mansur el-Mâturîdî, *Kitâbü-t Tevhîd*, Çev. Bekir Topaloğlu, Ankara, İSAM Yayınları, 2002, s. 277.

⁶⁷ Mâturîdî, *Kitâbü-t Tevhîd*, s. 279.

⁶⁸ Mâturîdî, *Kitâbü-t Tevhîd*, s. 279-280.

⁶⁹ Mâturîdî, *Kitâbü-t Tevhîd*, s. 280.

⁷⁰ Mâturîdî, *Kitâbü-t Tevhîd*, s. 308.

⁷¹ Kemal Işık, *Mâturîdî`nin Kelâm Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Ankara, Fütüvvet Yayınları, 1980, s. 97.

⁷² Özdemir, *Kötülük Problemi*, s. 127.

Kötülüğü Tanrı'dan uzak tutmanın bir sonucu olarak, Mâturîdî, Mu'tezile'nin yaptığı gibi, Tanrısal adâlet (el-adl) başlığı altında değil, Tanrısal birlik (et-tevhid) başlığı altında kötülük sorununu tartışmıştır. Nitekim Mâturîdî, hem hikmet hem adâlete aynı tanımı ilişitirerek bunu başarmıştır. Kötülük sorununu, Mu'tezile'nin tanımladığı şekliyle, adâlet sorunundan ayırırken, Mâturîdî görünüşte Tanrı'yı sınava çekme olasılığını da ortadan kaldırmıştır. Kötülük hikmetin bir işlevi haline gelir ve kötülüğün doğurabileceği kişisel problem, duyulan adâletsizlik probleminden daha çok, tam bir kavrayış yoksunluğu problemi olur.

SONUÇ

Yukarıda görüşlerini ortaya koymaya çalıştığımız İslâm felsefe ve kelâm düşüncesini dikkate aldığımızda, sonuç olarak anlaşılmaktadır ki, İslâmî teodiselere göre, kötülüklerin yaratılmasındaki temel amaç imtihan ve terbiye olmaktadır. Bilhassa doğal kötülükler imtihan ve terbiye içindir. ahlâkî kötülüklerin kaynağı veya kaynaklarından biri ise, insanın sınırlı irâde gücünü hatalı kullanmasıdır. Ayrıca, buna göre, bu dünyada gerçekleşmeyen bir adâlet varsa, bu öte dünyada mutlaka gerçekleşecektir.

Özellikle doğal âfetler neticesindeki fiziksel kötülükler insanların imtihan edilmeleri, eğitilmeleri ve olgunlaşmaları, ibret almaları ve tanınmaları gibi amaçlara hizmet eden gerekli araçlar durumundadırlar.

Kötülük meselesine bu kadar farklı ve zengin denilebilecek yaklaşımlardan yola çıkarsak, görürüz ki, Hıristiyan düşüncesinde görülen Augustine'ci veya İrenaeus'cu tipi teodise türlerini İslâm düşüncesi içinde görmek zordur. Zira İslâm'da filozof, mütekellim ve mutasavvıflardan hiçbirisi kendi adıyla ilgili bir savunma ve teodise türü geliştirmemiş, fakat diğer konularda olduğu gibi, farklı şekillerde de olsa Kur'an'ın ortaya koyduğu şer anlayışından hareket etmişlerdir. Şöyle ki, görüldüğü üzere Kur'an'da şerrin varlığı hiç de tek bir nedenle açıklanacak gibi değildir.

Kur'an âyetlerinde insanların hayır bildiklerinde şer, şer bildiklerinde hayır olduğu (Bakara, 261), insanlara şerin dokunacağı (İsrâ, 83; Fussilet, 49; Meâric, 20), insanların hayırla olduğu gibi şerle de imtihan olunduklarını (Enbiya, 35), hasetçinin şerri (Felak, 5) ve sinsi şeytanın şerri (Nâs, 6) olduğu, insanların şer emellerinin cezasını çekeceği (Zilzâl, 8) gibi hususlar mevcuttur. Dahası, İslâm düşünür ve kelâmcıların fikirlerinde kötülük Allah'tan çok iyi bir sonluğun (cennet) kaçınılmaz şartı olması nedeniyle armağan olarak bile karşılanabilmiştir. Kur'an'ın musibetler ve şerler karşısında dayanabilen insanları mujdelemesi, tüm İslâmî teodiseler için farklı şekillerde de olsa dayak noktası olmuştur.

İslâmî teodiselerin birbirinden farklı olan iddialarına rağmen, bu iddialar, sonuçta hepsini, kötülük ve adli ilâhî konusunda yine aynı gerçekliğe

götürmüştür. Bu gerçeklik, kötülüklerin hiçbir şekilde Tanrı'ya olan inancı ortadan kaldıracak kadar güçlü olmadığı ve O'na olan inancın hiç de irrasyonel bir tutum olmadığını vurgulamaktadır. Buna göre de Tanrı'nın ve kötülüğün her türlüşünün yaşadığımız dünyanın gerçeklerinden olduğunu kabullenmek akıldışı bir tutum olmasa gerektir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülcebbar, Kâdi Ahmed *el-Muğnî fi Ebvâbî t-Tevhid ve'l -Adl*, Ed. Ahmet Fuad el-Ehvâni, Kâhire, "y. y.", 1962, C. XIII.

Albayrak, Mevlüt: *Tann ve Süreç*, İsparta, Fakülte Kitapevi, 2001.

....., *İbn Sînâ ve Whitehead Açısından Tann-Âlem İlişkisi ve Kötülük Problemi*, İsparta, Fakülte Kitapevi Yayınları, 2001.

Altıntaş, Hayrani: *İbn Sînâ Metafizigi*, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985.

Alper, Ömer Mahir: *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi: Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ Örneği*, İstanbul, Ayışığı Kitapları, 2000.

Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Basılmamış Doçentlik Tezi, Ankara İlahiyat Fakültesi, Ankara, 1968.

Aydın, S. Mehmet: *Din Felsefesi*, Ankara, Selçuk Yayınları, 1992.

....., *Âlemden Allaha*, İstanbul, Ufuk Kitapları, 2000.

....., *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tann-Ahlâk İlişkisi*, Ankara, T.D.V. Yayınları, 1991.

....., "Risâle-i Nurda Kötülük Problemi", *Mehmet Aydın ile İçe Kritik Bakış: Din-Felsefe-Laiklik* içinde, Der. Mehmet Gündem, İstanbul, İyadam Yayınları, 1999, ss. 273-286.

Aydınlı, Osman: *İslâm Düşüncesinde Aklleşme Süreci: Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebû'l-Huzeyl Allâf*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2001.

Aydınlı, Yaşar: *Fârâbî de Tann-İnsan İlişkisi*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2000.

Bayraktar, Mehmet: *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1998.

Danışman, Nafiz: *Kelâm İlmine Giriş ve Mu'tezile Mütakellimlerinden Amr bin Bahrîl Cahiz'in Kitaplarından Parçalar*, Ankara, Son Havadis Yayınları, 1955.

Dodurgalı, Abdurrahman: *İbn Sînâ Felsefesinde Eğitim*, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1995.

Doğan, Lutfi: *Ehl-i Sünnet Kelâmında Eş'arî Mektebi*, Ankara, Rüzgarlı Matbaası, 1961.

Durusoy, Ali: *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993.

el-Mâturîdî, Ebû Mansur: *Kitâbü-t Tevhîd*, Çev. Bekir Topaloğlu, Ankara, İSAM Yayınları, 2002.

Erdem, Hüsamettin: *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücut*, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1990.

er-Râzi, Fahrettin: *Kelâm`a Giriş: el-Muhassal*, Çev. Hüseyin Atay, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1978.

Eş`arî, Ebu-l Hasan: *Dinin İnanç İlkeleri: el-İbane an Usuli-d Diyane*, Çev. ve ed. Mustafa Çevik, Ankara, İlahiyat, 2005.

....., *İlk Dönem İslâm Mezhepleri: Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfü'l- Musallin*, Çevirenler: Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, İstanbul, Kabcacı Yayınevi, 2005.

Fârâbî, Ebû Nasr: *Fûsusu-l Medeni*, Çev. Hanifi Özcan, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987.

....., *Ârâi Ehl-i Medineti-l Fadıla*, nşr. A. Nasri Nadir, Beyrut 1985.

Filiz, Şahin: *İlk İslâm Hûmanistleri: İhvân-i Safâ Topluluğu ve İnsan Felsefesi*, Konya, Onbir Eylül Yayınları, 2002.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed: *el-Maksadü`l-Esnâ fî Şerhi Esmâillâhi`l-Husnâ*, Kâhire, Tekaddum, t. y.

....., *İhyâ Ulûmi`d-Dîn*, Kahire, Dârü`l-Reyhân, 1987, C. IV.

Hacaloğlu, Haluk: *Zerdüş: Ahura Mazda*, İstanbul, Ruh ve Madde Yayınları, 1995.

Haklı, Şaban: "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", *Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 2, Çorum, 2002, ss. 195-211.

Hourani, George F.: "Mu'tezilî Ahlâk Kelâmında İlahî Adâlet ve Beşerî Akıl", Çev. Fethi Kerim Kazanç, *Tabula Rasa: Felsefe Teoloji*, Sayı 5, Isparta, 2002, ss. 207-220.

Işık, Kemal: *Mâturîdî'nin Kelâm Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Ankara, Fütüvvet Yayınları, 1980.

....., *Mu'tezile`nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967.

İbn Rüşd: *el-Keşfü an Minhâci`l-Edille*, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yayınları, 1985.

İbn Sînâ: *eş-Şifâ, İldâhiyyât*, Ed. Georges C. Anawati, Kâhire, y. y., 1964.

....., *İşâretler ve Tenbihler*, Çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005.

....., *Risâle fî Mahiyyeti'l-İşk*, Ed. ve Çev. A. Ateş, İstanbul, İÜEF Yayınları, 1953.

....., "Kaderin Sırrına Dair Risâle", Çev. Ömer Mahir Alper, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 7, İstanbul, 2003, ss. 173-178.

İbrahim, Lutfi: "Ez-Zemahşeri ve el-Beydavi'ye göre İlâhî Adâlet Kavramı", Çev. Emrullah Yüksel, Ömer Aydın, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 3, İstanbul, 2001, ss. 197-209.

İhvân-i Safa: *Resâilü l-hvâni Safâ*, Ed. Arif Tamer, Beyrut, Avidat, 1995, C. III, IV.

Kaya, Mahmut: *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2003.

Kılavuz, Ahmet Saim: *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâma Giriş*, İstanbul, Ensar Yayınları, 1987.

Küken, Gülnihal: *Doğu ve Batı Felsefesinde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, İstanbul, Alfa, 1996.

Kutluer, İlhan: *Akıl ve İtikad: Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*, İstanbul, İz Yayıncılık, 1996.

....., *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2002.

Leaman, Oliver: *Ortaçağ İslâm Felsefesi Târîhi*, Çev. Turan Koç, İstanbul, İz Yayıncılık, 2000.

Mutahhari, Murtaza: *Adl-i İlâhî*, Çeviren ve notlandıran Hüseyin Hatemi, İstanbul, İşaret, 1998.

Ormsby, Eric Lee: *İslâm Düşüncesinde "İlahi Adâlet" (Teodise) Sorunu: Gazzâlî'nin "Mümkün Dünyaların En İyisi" İfâdesi Üzerine Tartışma*, Çev. Metin Özdemir, Ankara, Kitabiyat, 2001.

Özdemir, Metin: *İslâm Düşüncesi'nde Kötülük Problemi*, İstanbul, Furkan Kitaplığı, 2001.

Özden, Ömer: "İbn-i Sina ve Leibniz'de Kötülük Problemi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 13, Erzurum, 1997, ss. 269-286.

Taylan, Necip: *Düşünce Tarihinde Tann Sorunu*, İstanbul, Ayışığı Kitapları, 1998.

....., *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul, İFAV Yayınları, 1994.

....., "Din Felsefesinde Kötülük Problemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 11-12, İstanbul, 1997, ss. 47-79.

Toktaş, Fatih, *Meşşâî Felsefe*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2004.

Young, M. J. L. : "Kur'an'da Kötülük İlkesinin Ele Alınışı", Çev. Süleyman Gezer, *Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 3, Çorum, 2003, ss. 175-182.

Yüksel, Emrullah: *Sistematik Kelâm*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2005.

....., "İlâhî Fiillerde Hikmet", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 8, Erzurum, 1988, ss. 43-76.

....., "Mutlak Adâletin Tecelli Edeceği İnancı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 3, İstanbul, 2001, ss. 17-30.

ÖZET

MEŞŞÂÎ FELSEFE VE KELÂM DÜŞÜNCESİNDE 'ADL-İ İLÂHÎ' (TEODİSE) MESELESİ

Şer problemi ateizmin teizm aleyhinde kullandığı en güçlü delildir. Özellikle inanç meselesi söz konusu olunca kendini daha da belirgin hiss ettirir. Makalemizin amacı bu sorunu İslâm düşüncesi açısından değerlendirmek ve bu sorunun Allaha olan inancı irrasyonel kılmadığını göstermektir.

Anahtar kavramlar: Allah, şer sorunu, adli-ilahî (teodise)

ABSTRACT

THE PROBLEM OF TEODICY AT MASSAI PHILOSOPHY AND ISLAMIC TEOLOGY

The problem of evil is one of the most powerfull evidence of atheism against the existence of God. The fact of evil constitutes the most serious objection to the faith. The main purpose of our article is to clarify this problem from the data Islamic thought in particular and to show in general that this problem does not make faith to God irrational.

Keywords: God, problem of evil, theodicy

مشكلة الشر هي الدليل الأقوى الذي استدلوا به الملحدون على أهل الإيمان.

وخاصة عندما تطرح المسائل الاعتقادية. والهدف من مقالتنا هذه شيان:

الأول: تقييم مشكلة الشر من زاوية الفكر الاسلامي .

والثاني: اثبات أن مشكلة الشر لاتفيد كون الإيمان بالله غير عقلي .

المفاهيم الرئيسية: الله، مشكلة الشر، العدالة الالهية