

CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Hakemli Dergi

IV. Sayı



SİVAS - 2000

KÖTÜLÜK PROBLEMİNE ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM

Yrd. Doç. Dr. Metin ÖZDEMİR*

I-KÖTÜLÜK PROMLEMİ

J. L. Macki, 1955'de yayınlanan bir yazısında, kötülük probleminin, Tanrı'nın mutlak kudret sahibi ve bütünüyle iyi olduğuna inananlar açısından var olduğuna ve mahiyeti itibariyle de bir takım inançları izah etme ve uzlaştırmaya yönelik mantıksal bir problem olduğuna işaret eder. Ona göre bu, daha sıkı gözlemlerle çözülebilecek bilimsel bir problem olmadığı gibi, herhangi bir karar ya da eylemle çözülebilecek pratik bir problem de değildir.²

Problem en basit biçimiyle şudur: Tanrı mutlak kudret sahibidir; Tanrı tamamen iyidir; ancak yine de kötülük vardır. Bu üç önerme arasında bir çelişki görülmektedir, o halde onlardan herhangi ikisi doğruysa, üçüncüsü yanlıştır. Ancak bunların üçü de pek çok teolojik fikrin temel parçalarıdır. Teolog bunları hem tereddütsüz kabul etmek, hem de her üçünü birden sürekli olarak kabul edememek gibi bir açmazla karşı karşıyadır.

Bununla birlikte, problem sadece bu üç önermenin varlığından hareketle ortaya çıkmaz. İyi, kötü ve mutlak kudret kavramlarıyla ilgili, onu pekiştiren daha birtakım ek öncüller ya da yarı-mantıkî prensipler vardır. Bu ek prensipler şunlardır: İyilik kötülüğün karşıtıdır, öyle ki, iyi bir şey, mümkün olduğu ölçüde daima kötülüğü ortadan kaldırır ve ayrıca, mutlak kudrete sahip olan bir varlığın yapabileceği şeylerin sınırı yoktur. Bunlardan şu sonuç çıkar: Mutlak iyi olan kötülüğü tamamen ortadan kaldırır, o halde, mutlak iyi vardır, ancak kötülük de vardır, önermeleri çelişkilidir.³

Şüphesiz bu problem, Macki'nin ortaya koyduğu biçimiyle, hem felsefî hem de kelimâî alan içerisinde tartışılabilir. Biz de onu bu çalışmamızda her iki açıdan değerlendirmeye çalışacağız.

* C. Ü. İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

1 *Mind*, Vol. LXIV, No. 254 (1955), (Pike, Nelson, *God and Evil*. Prentice-Hall, New Jersey, 1964, 46'dan naklen).

2 Nelson Pike, a.g.e., 47.

3 A.g.y.

II-PROBLEMİN ELEŞTİRİSİ

A. Felsefe Geleneğinde Kötülük Problemi ve Eleştirisi

Macki'nin güzel bir şekilde ortaya koyduğu bu problem, aslında Epikuros (ö. M. Ö. 270)'tan itibaren tartışılan bir problemdi. Epikuros, bu problemi meşhur bir ikileme dönüştürmüş ve öylece insanlığın gündemine bırakmıştı. Şöyle sormuştu, o:

"(Tanrı) kötülüğü önlemek istiyor da, gücü mü yetmiyor? O halde O erksizdir. Gücü yetiyor da istemiyor mu? O halde kötücüdür. Hem gücü yetiyor, hem canı istiyor mu? O halde kötülük nereden geliyor?"⁴

Her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten Tanrı'nın, sonsuz iyiliği adına bütün kötülükleri önlemesi, insanın özgürlükten ve hatta şefkat, merhamet, kin ve nefret gibi duygulardan yoksun bırakılması, kısacası ne tabii ne de ahlâkî hiçbir kötülüğe maruz kalmayan meleklerin konumuna yükseltilmesi anlamına gelir.

Eğer Epikuros gibi düşünenlerin Tanrı'nın buyruklarına itibarları varsa, deneme sürecinde bulunan insanın, bu süreci başarıyla geçirmesi halinde, ne tabii ve ne de ahlâkî hiçbir kötülüğün bulunmadığı bir mekanda sonsuza dek konaklayacaklarını vaat eden Tanrı buyruğunu dikkate almaları gerekir. Yok eğer Tanrı'nın buyruklarına itibarları yoksa, o zaman şikayetlerini ya da itirazlarını, Tanrı yerine, bizzat tüm kötülüklerin yaşandığı mekan olan tabiata arz etmeli değil mi? Tanrı iyilere cenneti, kötülere ise cehennemi vaat ediyor. Eğer bu onların derdine deva olmuyorsa, hiçbir şey vaat etmeyen bilinçsiz ve iradesiz bir tabiat nasıl deva olacak?

Ayrıca, onların Anatole France'ın şu sorularını da dikkate almaları gerekir. "Bütün dünya mutlu olsaydı, fedakarlık neye yarayacaktı? Ahlaksızlık olmayınca fazilet, kin olmayınca sevgi, çirkinlik olmayınca güzellik tasavvur edilebilir miydi?"⁵

Gerçekten de zıtların bulunmadığı bir dünyada, Epikuros Tanrıyı nasıl sorgulayabilecekti? Tanrıyı sorgulayamayınca da nasıl özgürlük ve kiritik etme yeteneği gibi çok önemli iki yetenekle, hem hayvanlardan hem de meleklerden farklı olan ve kendisine has özel konumu bulunan insanlık niteliğini kazanacaktı.? Belki o, Tanrı'nın zât ve sıfatlarından ziyade ilahî fiillerin kendisinden hareketle, daha esnek bir şekilde şunu sorabilirdi. Tanrı insanı niçin şefkatli, merhametli, akıllı, özgür ve bunların yanında, kindar, kıskanç ve öfkeli yarattı?

Bu girdaptan kurtulmak için varlığa ve olaylara bir bütün olarak bakmamız

4 David Hume, *Din Üstüne*, (çev.: Mete Tuncay), Ankara, 1979, 165.

5 Anatole France, *Epikür'ün Bahçesi*, çev: Hikmet Hikay, İstanbul, 1947, 36.

gerekir. Koca bir evreni ve dolayısıyla onun yaratıcısını, sadece küçük bir kesiti ele alarak yargılamak insafli bir tutum olmasa gerektir. Çünkü iyimser bir bakışla, başlangıçta sadece iyinin var olduğunu, eşyanın kötülük niteliğini sonradan kazandığını söylememiz de mümkündür. Buna en güzel örnek, meleklerin dünyasında ilk günahı işleyerek kötülüğün kapısını aralayan Şeytan'dır. Bu durum, bize metafiziki ve ahlakî kötülüğün kaynağı hakkında oldukça önemli bir ipucu verir. Bu bakımdan, öncelikle varlığın ontolojik konumunun sorgulanması gerekir.

1. Kötülüğün Kaynağı

Zeydiyye imamlarından Yahya b. el-Hüseyn (ö.298/910)'e, Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye bu konuya ilişkin olarak önemli sorular sorar. Bunlardan birkaçı şöyledir:

"İsyanı Şeytan'ın aklına kim getirdi? Ya da onun nefsinde kibirlenmeyi kim gerçekleştirdi?"

Diyelim ki, isyanı ona nefsi emretti, kibre de onu pervasız arzuları (*hevâhu*) sürükledi. Peki, o zaman nefsinin isyanı emredici ve hevâsını da kibre kıskırtıcı nitelikte yaratan kimdir?"

Ona hile ve tuzak kurma bilgisini kim verdi? Allah mı ya da Onun ona verdiği herhangi başka bir şey mi?"⁶

Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye'ye göre, bunlara benzer soruların cevabının, Allah'ın dışında başka bir varlık olması, o varlığın Onun yaratıklarında var olmasını istemediği bir şeyi var ettiği anlamına gelir ki, bundan daha korkunç bir söz olamaz.⁷

İmam Yahya, bu soruları çok ustalıklı bir şekilde şöyle cevaplar: "Allah İblis'e, olayların arasını ayırabileceği, iyilikleri ve kötülükleri bilebileceği, iyi ve kötü olanı anlayabileceği bir akıl ve anlayış vermiştir. Başlangıçta, Allah ona sadece bunları vermiş, onu ve kendisine kulluk eden herkesi, Kendisini tanıyabilmeleri ya da Onun kendilerini nelerle yükümlü tuttuğunu bilebilmeleri, başkalarına değil, yükümlü tutuldukları bu şeylere uymaları ve bunda devamlı olmaları; yine, gazab ettiği şeyleri bilmeleri, onlardan kaçınmaları ve uzaklaşmaları için bunlarla donatmıştır. Eğer Allah ona ve diğerlerine akıl ve anlayış vermeseydi, hiçbir zaman iyi ve kötüyü tespit edemezler, ne taati ne hevâyı seçmeleri ve ne de iyilik yoluna girmeleri söz konusu olmazdı. Bunlar bulunmayınca da sevabın bir anlamı kalmaz, asla onlara ceza verilmezdi. Ceza verilmeyip sevaba ulaşılmadığı takdirde de cennete ve cehenneme gerek kalmazdı..."⁸

6 el-İmam Yahya b. el-Hüseyn, *Kitâbu'r-Raddi ve'l-İhticâci ale'l-Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye*, (Rasâilü'l-Adl ve't-Tevhîd, tahkik; Muhammed Amâra, II. Mısır, 1971 içinde), II, 127.

7 Bkz., a.g.y.

8 A.g.e., II, 127-128.

İmam Yahya'nın yaptığı gibi, ilahî sistemi bir bütün olarak ortaya koymadıkça meselelerin sağlıklı bir şekilde çözümlenmesi mümkün olmaz. Allah, Şeytan dahil akıl ve temyiz gücü verdiği her canlıya sorumluluk yüklemiş ve bu sorumluluğun yerine getirilmesi için sevabı ve cezayı bir teşvik unsuru yapmıştır. Yani iyiliklere yönelmek için sevabı, kötülüklerden sakındırmak için de cezayı getirmiştir. Ayrıca tüm bunların gerçekleşmesi için zor kullanmamış, sorumluluk yüklediği herkesi sorumluluklarını yerine getirme de özgür kılmıştır.

Bu bakımdan, başlangıçta ne Şeytan ne de günah vardı. Sadece akıl ve temyiz gücü gibi karakteristik özelliklerle donatılmış bir takım özgür varlıklar vardı; Şeytan ve daha sonra düşmanı olduğu ilk insan, bazı sebeplerden dolayı şeytanlık ve kötülük niteliğini kazanmadan önce, ontolojik olarak sadece ilahî ilim ve sanatın eseri olmanın getirdiği üstün bir değeri taşıyordu. Ancak Şeytan kendisine verilen özgürlüğü ve iradeyi kötü yönde kullanarak ilk günahı başlatmış oldu. Özgürlük, irade ve anlayış noktasında onunla aynı özellikleri paylaşan insan da, daha sonra aynı hatanın kurbanı oldu. Ancak günahkar olan ilk insan, Şeytan gibi hatasında direkt olmayıp, Rabbinden aldığı bir takım kelimelerle bağışlanma dileyince, tekrar iyilik niteliğini kazanma şansını yakaladı. Böylece iyi ve kötü olma özgürlüğüne sahip olan insanoğlu, yeryüzündeki deneme sürecinde, sürekli olarak ilahî mesajlarla iyiyeye yönlendirildi ve kötülükten sakındırıldı. Sonuçta, iyi olan kendi isteğiyle iyi, kötü olan da kendi isteğiyle kötü oldu.

Böyle bir sistemde, Dostoyevski'nin hassas bir karaktere sahip pesimist roman kahramanlarından İvan'ın yüreğini inciten çocuğun çektiği ıstırap⁹, annenin, özgürlüğünü kötüye kullanmasından öte başka ne olabilir ki? Bu annenin davranışıyla, ilahî buyruğa karşı çıkan ve bunda direten Şeytan'ın tutumu, aklın ve ilahî buyruğun sesine kulak vermek yerine, kendi hevâ ve heveslerine kapılmaktan kaynaklandığı halde, nasıl olur da onu doğrudan ilahî iradeyle ilintilendirebiliriz? İmam Yahya'nın da vurguladığı gibi, eğer bunların iyiyi ve kötüyü ayırt edebilecek, onları seçebilecek ve yapabilecek güçleri olmasaydı, Allah'ın onlara kendisine itaat etmelerini emretmesinin bir anlamı olur muydu?¹⁰

Evreni uyumlu parçalardan oluşan bir bütün olarak düşündüğümüzde, bu parçalardan birisinin veya bir kısmının ortadan kaldırılmasının tüm evrende bir değişikliği gerektireceği açıktır. Nitekim notalarının diziliş sırasına göre belli bir uyum ve ahenk kazanan bir müzik eserinin, notaların sırasının bozulması ya da onlardan bir veya birkaçının çıkarılmasıyla uyum ve ahenginin bozulması kaçınılmazdır.

Şimdi bu noktadan hareketle, annenin helaya hapsedtiği çocuğun¹¹ orada üşümemesi ve feryadının dinmesi için İvan'ın bize sunabileceği muhtemel önerileri

9 Dostoyevski, **Karamazov Kardeşler**, (çev., Metin İkin), Oda Yay., İstanbul, 1996, I, 311-312.

10 el-İmam Yahya b. el-Hüseyn, a.g.e., II, 128

11 Dostoyevski, a.g.e., I, 311-312.

sıralayalım:

Birincisi, herşeyden önce anne şefkatli bir anne olmalı. Bunun için de anne de gaddarlık niteliği bulunmamalı. Bir başka deyişle, o, gaddarlığı seçebilecek bir imkana sahip olmamalı. O halde o özgür olmamalı ya da sadece iyiler arasında seçim yapabildiği sınırlı bir özgürlüğe sahip olmalı. *İkincisi*, Soğuk olmamalı, ya da insan bedeni soğuktan etkilenmemeli. Yani bir dizi doğa ve fizik yasası iptal edilmeli. Bunların gerçekleşmesi için de soğüğün kaynaklandığı tüm doğa etmenlerinin devre dışı bırakılması, yani evrendeki tüm ekolojik dengenin altüst edilmesi gerekecektir. O halde burası dünya değil, cennet ya da başka bir yer olacaktır. Orada gözü yaşlı çocuklar olmayacak ve tabii ki İvan da olmayacaktır. İvan, İvan kişiliğini kazanamayınca ne olacaktır. Ya hiç ya da bir melek. Bu ne demek? Her şey olsun, ama özgürlük bilincini taşıyan insan olmasın? Niçin? Kötülük olacak diye. Sırf bu endişenin hatırına, birtakım kötülüklerin yanında, bütün güzellikleri de potansiyel olarak içerisinde barındıran ve büyük bir değere sahip olan insan nasıl dışlanabilir? Nitekim insan o kadar değerlidir ki, Tanrı tüm ihtişamıyla bu evreni ona göre dizayn etmiştir. F. R. Tenant, bunu çok güzel bir şekilde şöyle dile getirir:

"Tabiat, dünyanın 'ahlâkî' bir hayat sahnesi oluşunun aslı bir şartıdır. Fizikî fenomende böylesi bir intizam bulunmasaydı, bize yol göstermek için hiçbir ihtimal olamazdı: Ne hiçbir tahmin, ne ihtiyat (tedbir), ne düzenli bir tecrübe birikimi, ne de önceden bir hedef belirleyerek bunun takip edilmesi, ne alışkanlık teşekkülü, ne karakter, ne de kültür ihtimali... Zihinsel kabiliyetlerimiz asla gelişmezdi."¹²

İvan, Alyoşa'ya kötülüklerden yakınırken, "Tanrı'ya" yalvaran yavrucuğun tek göz yaşına değmez bu üstün uyum! Değmez, çünkü çocuğun gözyaşlarının hesabı sorulmadan kalıyor. Karşılık olmalı. Ters durumda Kutsal uyumun anlamını anlamak olanaklı değil....¹³ diyordu.

İlahî sistemde elbette her şeyin karşılığı vardır. Mesela, Allah iyilere cennet vadediyor. İşte onun tasvirine ilişkin birkaç ayet: "İman edip yararlı işler görenler -ki biz herkese gücünün yettiğini teklif ederiz- işte onlar, cennetliklerdir. Onlar orada ebedî kalacaklardır. Biz onların kalblerindeki hased ve kini söküp atacacağız. Altlarından ırmaklar akacaktır..."¹⁴ "Ayetlerimize iman edip de müslüman olanlar! Sevinç ve neşeler içinde siz ve eşleriniz cennete girin. Altından tabaklar ve kadehlerle başlarında dönülür. Orada canlarının istediği, gözlerin lezzet alacağı her şey vardır. Hem siz orada ebedî kalacaksınız..."¹⁵

Göz yaşlarına ve diğer sıkıntılara kısa bir süre sabretmenin ve iyi olmanın karşılığında böylesine nimetler içinde ebedi bir hayat. Değmez mi bu gerçekten,

¹² Muhammed Münevver, *İkbal ve Kur'ânî Hikmet*, (Türkçesi, M. Ali Özkan), İnsan Yay., 1995, 201.

¹³ Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*, I, 311-312.
A'raf, 7/42-43.

değil tek göz yaşına, binlerce göz yaşına... İşte gözyaşlarının da katkıda bulunduğu bu yüksek uyumun sonunda İvan'ın özlediği uyum da var. Ancak insanî çaba ve gayret gerekiyor. İyilik ve sabır gerekiyor. İvan hiçbir çaba ve gayret olmadan cennet olsun istiyor. İyi, ama ne uğruna. Diyelim ki iyilik uğruna. Peki, kim için? Bunların hiçbirisini hak etmeden keyfince sonsuza dek zevk sürmek isteyen İvan ve benzerleri için. Tanrı niçin sırf birileri zevklensin diye yaratmaya mahkum olsun. Yaratma Ona ait olduğuna göre, böyle bir yaratmanın Onun açısından ne anlamı olabilir ki! İvan şunu hesap etmeliydi. Göz yaşı yoksa zevk de yok. Zevk yoksa İvan da yok.

Öyle görünüyor ki, bu sorunun Epikuros'un ve İvan'ın bakış açılarından hareketle çözümü, bizi sadece Tanrı'nın varlığını yadsımaya götürüyor. O zaman da geriye sadece Sartre'ın itiraf ettiği gibi, *umutsuzluk* ve *boşunalık*16 kalıyor. Yani sorun çözümlenmek yerine daha da derinleştirilmiş oluyor. Bu durum, bir başka pesimist olan Schopenhauer'a ise şunları söyletiyor:

İstekler tükenmediği sürece mutluluktan söz etmek mümkün değildir. Çünkü, "en doğal insan istemi bile acı ile başlar, yaşam başarıya ulaşmadıkça acı veren ve başarıya ulaştıkça da yeni acı dolu isteklerin peşine düşen kör bir ihtirastan başka bir şey değildir."17

Schopenhauer, burada arzu ve çabadan yoksun bir insan hayatının mükemmel ve iyi olamayacağını dikkatinden kaçırıyor. Gerçekten de böyle bir hayat bayağı ve hayvancadır. Ancak pesimistin özlediği durum, yaşayan bir ruhtan ziyade, sağlıklı bir hayvana yaraşmaktadır. İnsanın arzu ve istekleri, her ne kadar tam olarak tatmin edilemeseler de, haklı olarak onun büyüklüğünün bir kanıtı şeklinde değerlendirilmiştir; onlar kuru bir kalabalıktan ziyade yüksek ve iyi bir şeye işaret etmektedirler.18

Bu bakımdan Schopenhauer'ın ve tabiki diğer birçok pesimistin yaşam felsefelerinin akılcı ve sağlıklı bir temele dayanmaktan ziyade, kendi iç dünyalarının sübjektif zeminine dayandığını söyleyebiliriz. Sonuçta, pesimist hayat görüşü, büyük ölçüde nesnel bir gerçeklik hüviyetinden yoksun olarak kalmaya devam etmektedir. Buradan da anlıyoruz ki, asıl problem, kötülük olgusundan değil, kötülüğün problem haline getirilmesinden kaynaklanmaktadır.

2. Kötülük Problemine Yaklaşım Tarzları

Kötülük problemine yaklaşım, insanların yaşamsal tecrübelerinden kaynaklanan bakış açılarına göre değişmektedir. Yani problemin büyük ölçüde insanların iç dünyalarıyla alakalı bir yönü vardır. Anonim bir ifadede bu durum çok açık bir şekilde şöyle dile getirilir: "İyimser, her felakette bir fırsat, kötümser de her

16 J. P. Sartre, *Varoluşçuluk* (existentialisme), (cev: Asım Bezirci), Say, 1996, 45-46.

17 Frank Thilly, *Felsefe Tarihi*, (cev., İbrahim Şener), İstanbul, 1995, II, 117.

18 Galloway, George, *The Philosophy of Religion*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1945, 546-547.

fırsatta bir felaket görür."19 J. Harrus'da bunu şöyle ifade eder: "Kötümser yalnız tüneli görür, iyimser tünelin nihayetindeki ışığı görür; gerçekçi tünelle birlikte ışığı, hem de gelecek tüneli görür."20

Kötülük problemi açısından bu iki zıt hayat görüşünü değerlendirdiğimizde, pesimist için kötülük, genel olarak savunulabilecek hiçbir yanı olmayan ve hepsinden önemlisi adil ve sonsuz iyilik sahibi bir Tanrı'nın varlığıyla uzlaştırılamayacak olan bir şeydir. Bunun karşısında yer alan optimist ise, kötülüğün anlamsız ve gagesiz olmadığını göstermenin ötesinde, onun varlığının kaçınılmaz olduğunu ve bunun da Tanrı'nın iyiliğine ve adaletine hiçbir zarar vermediğini göstermeye çalışır. Pesimist, hayatın hep negatif yönlerini görmeye alışkındır. Onun optimist karşısındaki en güçlü dayanağı, insanî tecrübeden aldığı sayısız trajik yaşam sahneleridir. Bu bakış açısının insanî hayat görüşüne yansımalarının ilk olmasa bile en önemli ve çarpıcı şekli Epikürcü anlayıştır. Basitce ifade etmek gerekirse, yukarda da kısaca değindimiz bu anlayışa göre, "dünya kötülükle doludur, o halde Tanrı ya kötüdür, ya acizdir ya da her ikisidir. Kadir-i mutlak (*almighty*), her şeyi bilen ve sonsuz derecede iyi olan bir Tanrı anlayışı, mantıksal olarak böyle bir varlığın hem kötülüksüz bir dünya yaratabileceğini hem de bunu isteyebileceğini kabul etmeyi gerektirir."21 Dolayısıyla bunun aksi mantıksal olarak şöyle formüle edilir:

Kötülük vardır.

Kötülük varsa, Tanrının varlığı imkansızdır ya da olası değildir.

Bu nedenle Tanrının varlığı imkansız ve olasıdır.22

Görüldüğü üzere, bu anlayışa göre, dünya hem kötü olarak kabul edilmekte hem de bu realitenin Tanrı'nın varlığıyla çeliştiği iddia edilmektedir. Biz, Batı düşüncesinde, bu anlayışın karşısında en sağlam bir şekilde ve açık yüreklilikle Leibniz'in durduğunu görmekteyiz. Onun penceresinden olay şöyle görülmektedir:

Tanrı gerçekten sonsuz hikmet, iyilik ve kudret sahibi olduğu için, *mümkün dünyalar içerisinde en iyi dünyayı*, yani mümkün olan en yüksek ölçüde iyiliğin toplam miktarının kötülük tarafına ağır bastığı bir dünyayı yaratmak durumundaydı. Bu nedenle, bizim her şeyden önce mükemmel Varlık fikrinin de gerektirdiği gibi, mantıksal olarak en iyi dünyada yaşadığımız apaçık bir husustur.23

Leibniz, pesimistlerin aksine, olayları eşyadan hareketle değil, Tanrı'dan hareketle çözmeye çalışmaktadır. Kötülüğün Tanrı'nın varlığıyla çeliştiği meselesi, ilk bakışta mantıksal bir çıkarsama imiş gibi gözükse de, bunun bakış açısından

19 Özcan Türkmen, *Özden Söze*, Emirdağ, 1996, 242.

20 A.g.e., 241.

21 Leszek Kolakowski, *Religion*, second edition, fontanal press, 1993, 17.

22 Brian Davies, *An Introduction To the Philosophy of Religion*, Oxford, June, 1981, 25.

23 Leszek Kolakowski, *Religion*, 18.

kaynaklanan bir yanılsama olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü burada genel olarak Tanrı'nın mutlak iyiliğiyle kötülüğün varlığının çeliştiği var sayımından hareket edilmektedir. İşte asıl üzerinde durulması gereken mesele budur. Gerçekten de mutlak iyi olan bir Varlığın, kötülüğün bulunduğu bir dünyayı yaratmaması zorunlu mudur? Leibniz'in bakış açısına göre, bu sorunun cevabı açık ve nettir. Tanrı, ya bu dünyayı hiç yaratmayacaktı, ya da sadece bu dünyayı yaratabilirdi. Mesela, Tanrı özgür insanlar yerine, günah işleme imkanı olmayan varlıklar yaratabilirdi. Ancak bunu sadece onları özgür iradelerinden mahrum etmek suretiyle yapabiliirdi. Çünkü irade kaçınılmaz olarak günah işleme imkanını gerektirmektedir.²⁴

Bunun -her ne kadar Tanrı'nın kudretini sınırladığı²⁵ düşünülse de- en azından mantıksal bir zorunluluk olduğu görülmektedir. Her şeyden önce, mutlak İyi'nin, kendisiyle eşit derecede mutlak bir *İyi* yaratması imkansızdır. O halde, mutlak İyi'nin yarattığı varlığın, doğal olarak kendisinden daha az iyi olması zorunludur. İşte Leibniz'in bu dünyayı pesimistin yaptığı gibi tamamen kötü olarak görmek yerine, mümkün olan en iyi olarak görmesinin temel nedeni belki de budur. Kısacası, Leibniz'e göre, Tanrı bütün mümkün dünyalar içerisinde en az kötülüğün bulunduğu dünyayı hesap etmiş ve sonuçta, yaşadığımız bu dünyayı yaratmıştır.²⁶

Burada işaret etmemiz gereken diğer bir husus daha vardır. Leibniz'e göre de Tanrı kötülüğün bulunmadığı bir dünyayı yaratabilirdi. Ancak böyle bir dünya, kendisinde özgürlük bulunmadığı için özgürlüğün bulunduğu dünyadan daha az iyidir.²⁷ Elbette insanların kötülüklerinin kendi eylemlerinden ve ihmalkarlıklarından kaynaklandıklarının bilgisine sahip olduğu ve tabiat kanunlarının düzenli olarak işlediği bir sistemin kaçınılmaz olarak bir takım kurbanları olacaktır.²⁸

Swinburne bu anlayışı şöyle dile getirmektedir: "Eğer insanlar eylemleri ya da ihmalkarlıkları sebebiyle kendileri ve başkaları açısından çok ciddi olan kötülükleri yapma imkanına sahip iseler ve geleceğin tüm bilgisi normal bir tümevarımla, yani geçmişteki benzer olaylardan hareket etmek suretiyle kazanılmışsa, o zaman insan ya da hayvanlar için ciddi tabii kötülüklerin meydana gelmesi gerekir."²⁹ Çok daha basit bir şekilde ifade edilecek olursa, "bazen hata etse de insanların özgürce hareket ettiği bir dünya, masum ve otomat insanların bulunduğu dünyadan daha iyidir."³⁰ Diğer başkaları da, "En iyi olan Tanrının, özgür failleri zorlamadan doğru seçim yapmaya özendirme amacıyla biyolojik açıdan faydalı olan acının meydana gelmesine izin verebileceğini" söylemişlerdir.³¹

24 A.g.y.

25 Nelson Pike, *God and Evil*, 50.

26 A.g.y.

27 A.g.y.

28 Brian Davies, a.g.e., 17.

29 Richard Swinburne, *The Existence of God*, O. U. Press, 1985, 211.

30 A.g.e., 201.

31 A.g.y.

Optimist hayat görüşüne sahip olanların evren ve Tanrı hakkında ileri sürdükleri bu iddiaların, pesimistler kadar olmasa da itiraz edilebilecek birçok noktaları vardır. Özellikle "Tanrı'nın mümkün olan en iyi dünyayı yarattığı" düşüncesi, bazı teologlar ve felsefecilerde, bunun Tanrı'nın kudretini sınırladığı endişesini doğurmuştur. Bunlara göre, sadece fiziksel prensipler değil, mantıksal, matematiksel ve ahlâkî prensipler de Tanrı'nın hür kararlarıyla ortaya konulmuştur. Biz bunların sebeplerini bilemeyiz, bunlar başka türlü de olabilirlerdi; zira mutlak kudret sahibi oluşun belli bir sınırı yoktur. Tanrı pekâlâ her ikisinin de doğru olması mümkün olmayan çelişkili kararlar alabilir: O, iki kere iki dört eder, zina kötüdür gibi (*mantıksal hükümler ve ahlâkî normların*) başka türlü olmasına da karar verebilirdi ve eğer böyle olmasını isteseydi, çelişki prensibi, matematiksel doğrular ve ahlâkî normlar, şu anda olduklarından farklı da olabilirlerdi. Bizim böyle bir dünyayı tasavvur edemeyişimiz, onun daha yüksek bir akıl tarafından, mesela, Tanrı tarafından da tasavvur edilemeyeceği anlamına gelmez. Çünkü biz, sınırlı aklımızın ve zayıf zekamızın standartlarıyla Onun kudretini ölçemeyiz.³²

Bu açıdan, hiç tereddüt etmeden Tanrı'nın özgür fakat günah işlemeyen insanlar da yaratabileceğini ve hatta bize göre kötü olabilen herhangi bir şeyin, Ona göre aynı anlama gelmeyebileceğini iddia edebiliriz. Nitekim Tanrı'nın kendi koyduğu kurallar tarafından sınırlandırıldığını ileri sürebileceğimiz hiçbir gerekçemiz yoktur.³³

Martin Luther, bunu daha açık ve kesin bir şekilde şöyle dile getirir: "Tanrı, iradesini kayıtlayabilecek hiçbir neden ve asılın bulunmadığı bir varlıktır; çünkü hiçbir şey onun seviyesinde ve onun üstünde değildir, aksine, onun kendisi her şeyin yasasıdır. Onun iradesini kayıtlayacak herhangi bir yasa, standart, neden ya da asıl olsaydı, artık o Tanrı'nın iradesi olma niteliğini kaybederdi. Tanrı'nın dilediği şey, onu öylece dilemesi gerektiği ya da öyle dilemek zorunda olduğu için değil, aksine, O öyle dilediği için doğrudur. Nedenler ve asıllar, sadece yaratıkların iradesini kayıt altına almaktadırlar. Yoksa, onlar -sen Tanrı'dan daha üstün bir yaratıcı kabul etmedikçe!- Onun iradesini kayıt altına alamazlar.³⁴

Ancak Leibniz'e göre, böyle bir anlayış Tanrı'yı yüceltmek bir yana, tamamen değersizleştirmektedir. Şöyle söylüyor, o: "Eşyanın herhangi bir iyilik standardına göre iyi olmadığını, aksine, sadece Tanrı'nın iradesine bağlı olarak iyi olduğunu söylemek, bana öyle geliyor ki, farkında olmadan Tanrı'ya duyulan tüm sevgiyi ve Onun yüceliğini yok etmektedir; çünkü aksini yaptığı takdirde de aynı derecede övgüye layık olacaksa, niçin yaptıklarından dolayı Onu övelim ki? O, sadece despotik bir kudrete sahipse, keyfi irade, makullüğün yerini alır ve *tiranların* tanımına uygun olarak adalet en güçlünün hoşuna giden şeye bağlı olursa, Onun

32 Leszek Kolakowski, *Religion*, 19.

33 A.g.e., 20.

34 A.g.e., 21.

adaleti ve hikmeti nerede kalır?"³⁵ *

Tüm bunların ışığında söylemek gerekirse, J. L. Mackie'nin de haklı olarak işaret ettiği üzere, Tanrı'nın bütünüyle iyi olmadığı ya da Onun sınırsız bir kudretinin bulunmadığı şeklinde pesimistlerin zihinlerinde dolaşan şüpheler ve kötülüğün var olmadığı ya da iyiliğin mevcut kötülük türüne karşıt olmadığı ve nihayet mutlak kudret sahibi bir varlığın da yapabileceği şeylerin bir sınırının olduğu gibi, optimistlerin sıkca dile getirdiği iddialar, kötülük problemini çözümlenmede yetersiz kalmaktadır.³⁶ Çünkü bu çözümlerin hemen hemen hepsinde, kötülüğün varlığını dengeleyecek olan en önemli unsur; uhrevî karşılık unsuru ihmal edilmiştir.

Kısacası, Mackie'nin uzunca tetkik ettiği önermeler grubundaki³⁷ asıl sorun, Tanrı'nın sonsuz iyiliğiyle kötülüğün varlığı arasında bir çelişki bulunduğu varsayımından kaynaklanmaktadır. Onun kudretinin sınırlandırılması sorunu da bununla bağlantılıdır. Dolayısıyla hem Tanrı'nın yaratma özgürlüğüne sınır koyma gibi bir başka sorun ortaya çıkmış, hem de ilahî ödül ve ceza gibi, sorunun çözümünün temel unsuru olan bir sistem göz ardı edilmiştir.

Kötülüğün Tanrı açısından bir sorun olduğunu söyleyenlerin, dahası, onun adına alternatifler üretip, sonra da bu alternatiflerin sorunun çözülmesinde yetersiz kaldığını ifade edenlerin, Onun koyduğu bir sistemi dikkate almamaları çok şaşırtıcıdır. Sonuçta, burada sorunun Tanrı'dan değil, insanın kendisinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

İlahi sistemi dikkate almadan, salt kötülük olgusundan hareketle Tanrı'nın varlığını yadsıma noktasına gelenlerden birisi de Voltaire'dir. Ona göre de "eğer Tanrı iyi ise, kötülüğü yok etmeyi istemelidir ve eğer mutlak kudret sahibi ise, kötülüğü yok edebilmelidir; ancak ne yazık ki kötülük vardır; o halde ya Tanrı mutlak kudret sahibi değildir ya da iyi değildir."³⁸

Voltaire'in *Candide*'inde Leibniz'e yönelttiği bu itiraz da Epikuroscu bir anlayışı yansıtmaktadır. Önce Tanrı'nın iyi ve mutlak kudret sahibi olmasından dolayı kötülüğü yok etmesi gerektiği kabul ediliyor. Sonra, Tanrı kötülüğü yok etmediğine ve kötülük var olduğuna göre, Tanrı'nın iyi ve mutlak kudret sahibi olmadığı sonucuna varılıyor.

Her iki öncülü tek tek ele alalım: Gerçekten Tanrı'nın iyi olması, kötülüğü yok etmesini gerektirir mi? Yine, gerçekten Tanrı'nın kötülüğü yok etmemesi mutlak kudret sahibi olmadığını ya da kötülük karşısındaki aciziyetini gerektirir mi? Aslında bu öylesine yanıltıcı bir mantık silsilesidir ki, içerisindeki yanlış

35 A.g.e., 22.

36 Nelson Pike, a.g.e., 47-48.

37 Nelson Pike, a.g.e., 47

38 Roy Weatherford, *The Implications of Determinism*, Routledge, London and New York, 1991, 177.

görebilmek, onu gerçeklik görüntüsü altında gizlediğine dikkat etmedikçe çok güçtür. Bu bir sisteme dışından değil de kendi içinden bakarak dışını görmeye çalışmaktan başka bir şey değildir.

Yaşadığımız gezegen, varlığın bütünü karşısında bir zerre konumundadır. Buradaki birtakım kötülükler, tüm varlığın da kötü olmasını gerektirmez. Ayrıca, kötünün neye göre kötü olduğunun da çözümlenmesi gerekir. Daha doğrusu, eğer kötü olmasaydı, bizim iyiyi kavrama ve nitelendirme şansımız ne derece mümkün olabilirdi?

Diğer taraftan, eğer kötülük olmasaydı biz nasıl olurduk? Diyelim ki, herhangi daha iyi bir şekilde olmamız mümkündür? Peki, o şekilde oluşumuzun bizim için daha iyi olduğunu neye göre tespit edeceğiz?

Eğer akla göre ise, kötülüğün olmadığı bir dünyada aklın olabileceğini neye göre var sayabiliriz? Eğer başka bir şeye göre ise ve biz o başka şeyi, şu andaki aklımıza göre söyleyebiliyorsak, sonra, kötülük olmadığı zaman aklımızın olup olmayacağını tespit etmemiz mümkün görünmüyorsa -çünkü bizim başka türlü bir varoluş sürecinin nasıl işleyeceğini kestirme imkanımız yoktur- kısır bir döngü içerisine düşmüş olmazmıyız? Mesela, "biz hiç var olmasaydık bizim için daha iyi olurdu" dememiz, hiçliği idrak etmediğimizden ve hiçlikte var olup da şu andaki varlığımızla onu kıyaslamamız imkansız olduğundan, son derece saçma olmaz mı?

Bu nedenle Leibniz'in de işaret ettiği gibi³⁹, özgürlüğün bulunduğu bir dünyada kötülük kaçınılmazdır. Bununla beraber, özgürlüğün bulunmadığı bir dünyanın, özgürlüğün bulunduğu bir dünyadan ya da günah işlemeksizin ve dolayısıyla ıstırap çekmeksizin özgür olarak yaşanabilen bir dünyanın, günahların işlendiği ve ıstırapların çekildiği bir dünyadan daha iyi olduğunu mantıksal olarak iddia etmemiz mümkün olsa da, var oluşumuz, kendi irademizle gerçekleşmediği için, bizi var eden yüce İrade'nin tercihine saygı duymaktan ve Ona güvenmekten başka hiçbir çaremiz yoktur. Bizim Onu, ancak işlediğimiz iyiliklerimizi ve çektiğimiz ıstıraplarımızı karşılıksız bıraktığı zaman suçlayabilmemizin ötesinde hiçbir haklı gerekçemiz görünmemektedir. Varlığın sahibi Odur ve O dilediğini var eder. Ancak O, adil ve merhametlidir. İyiliklere kat kat ödül vaat eden ve kötülüklere de sadece gerekli olan cezayı vereceğini söyleyen ve hatta işlenen günahları, azgınlık ve taşkınlıkta çok fazla ileri gitmedikçe bağışlayacağı müjdesini veren bir Yaratıcı, nasıl insafsız, merhametsiz ve adaletsiz olabilir?

Öyleyse problemin asıl kaynağı nedir ve insanın bunca itiraz ve feryadı nereden kaynaklanmaktadır? Artık bu önemli ve can alıcı sorunun cevabına geçebiliriz.

39 Nelson Pike, a.g.e., 47.

3. Problemin Asıl Kaynağı

Öyle anlaşılıyor ki, varlığın karakterinden dolayı onu var edeni suçlama alışkanlığı, insanın kendi sorumluluklarından kaçınmasından ve işlediği cürümlerin faturasını Ona yükleyerek kafasını karamsarlık ve umutsuzluk çölünün hakikati perdeleyen kumlarına sokmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü yoksullara acıdığı için, onları yaratana isyan eden bir pesimist ya da ateist, yanlış hedefe ateş ettiğinin ve dolayısıyla da düşmanı sevindirdiğinin farkında değildir. Onun asıl hedefi, yoksulluğa sebep olan şartları değiştirmek ve yoksullara yardım etmek olmalı değil mi? Çünkü sadece bu yüzden Allah'a itiraz ve isyan etmek, varoluşsal yazgımızı değiştirmedeği gibi, sorumluluklarımızı yerine getirme azim ve kararlılığımızı da körelterek hem kendimize hem de yaşadığımız topluma zarar vermektedir. O halde bizim, yaşadığımız dünyayı kendi şartları içerisinde değerlendirmemiz ve onun hakkındaki yargılarımızda, bu şartları dikkate almamız gerekli görünmektedir.

Kısacası, kötülük sorunu, Allah'ın insana muamelesinden kaynaklanan bir sorun değildir. Yani o, bir varoluş sorunu değil, varoluşu anlamlandırma ve ahlak sorunudur. Bunda da insanın kendi psikolojik durumunun ve eşyayı değerlendirme biçiminin etkili olduğu açıktır. Bu sebeple, sorunun metafiziksel boyuta taşınmadan, eşyanın kendi doğası içinde çözümlenmesi gerekmektedir.

Şimdi de bu sorunun Allah'ın adil ve merhametli oluşu üzerinde hiçbir tereddüt taşımayan İslam kelmacılarının penceresinden nasıl görüldüğüne bir göz atalım ve onların eleştirisini yapalım.

B. Kelam Geleneğinde Kötülük Problemi ve Eleştirisi

Kelam geleneğinde, konumuz açısından her zaman için en önemli sorun, Allah'ın kötülüğü dileyip dilemediği, onu yaratıp yaratmadığı, çocuklara ve hayvanlara ıstırap çektirip çekmediği ve kötülüğün ontolojik gerçekliği (mahiyeti) gibi meseleler olmuştur. Ancak bu konuda, onlar arasında ciddi fikir ayrılıkları vardır.

Ehl-i Sünnet kelmacıları açısından, insanın ilahî irade ve hükme boyun eğip rıza göstermekten başka çaresi yoktur. İlahî iradeye gerekçe aramak, insanın kavrayış sınırlarını aşan beyhude bir davranıştır. Kur'an'ın hükmüyle, "Allah yaptıklarından sorumlu tutulmaz, ancak insanlar sorumlu tutulurlar."⁴⁰ Özellikle Mu'tezile dışındaki kelmacılar, hikmetini kavrayamadıkları ve bir anlam veremedikleri konularda, hep bu ayeti referans olarak gösterirler. Ehl-i Sünnet, bu ayetten Allah'ın tamamen hikmete uygun olarak hareket ettiğini anlayıp anlamadığını açık olarak ortaya koymaz.⁴¹ Mu'tezile ise, onu "Allah'ın (*dînî anlamda*) kulun maslahatını gözetmek zorunda olduğu" şeklindeki aslah pirensleri

40 Enbiya, 21/21/23.

41 İbn Hazm, *el-Fasl*, Dâru'l-Cil, Beyrut, tarihsiz, III, 210-211

doğrultusunda yorumlar.

Aslında, bu ayetin ilahî fiillerden ziyade, Allah'ın varlık üzerindeki egemenliğine ilişkin olduğu gözükmemektedir. Zira bu ayetin bir öncesinde şöyle buyrulur: "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı, ikisi de mutlaka fesada uğrarlardı. Arş'in Rabbi onların nitelemelerinden uzaktır."⁴² Bu iki ayet bir arada düşünüldüğünde, burada ilahî egemenliğin vurgulandığı görülecektir. Allah'ın üstünde, Onu hesaba çekecek bir varlığın bulunmaması, Onun varlık üzerindeki nihai egemen olan tek güç olduğunu gösterir.

Mu'tezile, ilahî irade ve kudretin, kötülüklerle (*kabâih*) ilişkisinin bulunmadığını söyleyerek⁴³ iyi bir başlangıç yapmış olmakla birlikte, özellikle çocukların ve diğer masum varlıkların ıstırapı konusunda ilahî tazminat (*ivaz*) ve ihtar (*ibret*) kavramlarına sığınarak⁴⁴ kendisini zora sokmuştur. Çünkü, masum çocukların büyükler ibret alacak diye ıstırap çekmesini merhametli bir ilah tasavvuruyla uzlaştırmak oldukça güçtür.

Bize göre sorun, varlık düzenindeki kanun ve ilkelerin işleyişinden kaynaklanan birtakım aksaklıkları, doğrudan ilahî irade ve kudretle ilişkilendirmekten kaynaklanmaktadır. Çocuğunu helaya hapseden insafsız ve gaddar bir annenin işlediği bu çirkin suçun faturasını Tanrı'ya çıkaran İvan'ın⁴⁵, Mu'tezile'nin çözümlemesiyle ikna olması mümkün görünmemektedir. Oracıkta, kendisini kurtarması için Tanrıcığına yalvaran çocukcağızın, ne bu insafsız anneye verebileceği bir ibret ne de ahirette Tanrı'sından göreceği karşılık ümidi vardır. Çünkü o, sadece o an için kendisine ulaşacak Tanrısal bir yardımı ümit eden ve çaresizlik içerisinde kıvranan zavallı bir çocuktur. Bu çocuğun ıstırapından tek sorumlu kişi varsa, o da bu insafsız annedir. Daha doğrusu, tek sorumlu özgürlüktür. O halde sormak gerekir İvan'a, annenin kendisine verilen özgürlüğü bu yönde kullanması, onu iyi yönde kullanan tüm insanların özgürlüğünün elinden alınması için bir mazeret olabilir mi? İşte asıl sorgulanması gereken nokta burasıdır.

İslam kelamcıları, pesimist düşünürlerin ihmal ettikleri bu uhrevî boyutu dikkate almakla birlikte, İmam Yahya gibi birkaç istisnanın dışında, ilahî sistemi dünyevî ve uhrevî boyutuyla bir bütün olarak görmediklerinden, çocukların ıstırapı gibi konularda büyük güçlüklerle karşılaşmışlardır. Bu noktada, özellikle Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet ciddi bir farklılık arz ederler.

1. Mu'tezile ve Kötülük

Mu'tezilî anlayışa göre, Allah kullarının maslahatını gözetmek zorundadır. Bu zorunluluk, Onun iyiliğinden kaynaklanmaktadır. Onları da zaten bu yüzden

42 Enbiya, 21/ 21/22.

43 Kadı Abdülcebbar, *el-Muğni*, (tahkik; Ahmed Fuâd el-Ehvânî), Mısır, 1962, VI, (İrâde), 137, 139, 140, 148, 220.

44 A.g.e., XIII, (Lütf), 387.

45 Dostoyevski, a.g.e., I, 311-312.

yaratmıştır. Yani onların dünyaya gelip ahiret yurdu için hazırlık yaparak oradaki ebedi mutluluğu hak etmelerinin kendi maslahatları açısından daha uygun olduğu için yaratmıştır Allah onları. O, kulları adına böyle bir iyiliği reddedemezdi. Çünkü bu Onun iyi olan zâtına yakışmazdı.⁴⁶ Bu bakımdan, "fesad (*bozukluk*), gerçekte isyanlar (*me'âsî*) dir. Allah'ın verdiği kıtlık, kuraklık ve ekinlerin telef olması gibi felaketlere gelince, bunlar mecazi anlamda kötülük (*şerr*) olan, gerçekte ise iyi (*salah*) ve hayır olan şeylerdir. Allah bunları, onlara acıdığı için yapar. Çünkü onlar başlarına gelen bu şeylere sabretmekle, sonsuza kadar cennette kalmaya hak kazanırlar. Ayrıca, Allah onlara başlarına gelen bu şiddetli felaketlerle kıyametin şiddetli olaylarını ve azabını hatırlatır. Böylece, onlar isyanlardan el çekerler ve o günün azabından emin olurlar. Bu yüzden, cehennem azabından kurtarıp cennetlerde ebedi yaşama varis kılmak, kötülük ve şer değildir. Gerçekte bu, iyi, faydalı ve hayırlı bir şeydir."⁴⁷

Burada tek hakiki kötülük olarak ahlâkî kötülük sunulmaktadır. Varlığın kemali (*yetkinliği*) nin eksikliğinden kaynaklanan metafizikî ve tabîî kötülüklere gelince, bunlar mecazi anlamda kötülüktürler. Yani aslında onlar ortaya çıkardıkları hayırlı sonuçlar açısından iyi ve faydalı olarak kabul edilmelidir.

Ancak burada dikkatlerden kaçan bir husus vardır. Bütün bu felaketler, her zaman aynı sonuçları doğurmayabilirler. Bazıları başlarına gelen felaketlere sabretmek yerine, isyan da edebilir. O zaman, onların mecazi anlamda kötülükler oldukları bir yana, bu tür kimselerin maslahatlarına uygun olduklarını iddia etmek bile güçtür.

Bu durum, Mu'tezile'nin ilahî sistemdeki bütünlüğü göz ardı etmesinden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Çünkü filozofların işaret ettiği üzere, birtakım kötülükler, meşhur ateş örneğinde olduğu gibi⁴⁸, ilahî düzendeki kanunların işleyişi sırasında gerçekleşen tesadüfi çatışmalardan kaynaklanmaktadır ve bunların olması kaçınılmazdır. Depremler ve seller gibi tabîî felaketlere gelince, bunlar da tabiatın özünden gelen eksikliklerden kaynaklanabileceği gibi, teklif ve deneme yurdu olan bu dünyada, insanların denenmeleri ve bazen de azgınlıkları yüzünden onları cezalandırmak maksadıyla, ilahî irade tarafından gerçekleştirilmiş de olabilirler. Bu bakımdan, bunlar, İmam Yahya'nın değindiği gibi⁴⁹, bu süreçte, sadece aklını ve iradesini iyi yönde kullananlar için birer maslahattırlar. Diğerleri için ise, cezadan başka bir şey değildir. Bunları, denenmeyi, ceza ve ödülü içeren ilahî sistemin vazgeçilmez unsurları olarak görmek gerekir. O halde, sorunun sadece insanî irade ve aklın yanlış kullanımından kaynaklandığı söylenilebilir.

46 Zühdi Cârullah, *Mu'tezile*, Beyrut, 1990, 111.

47 Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, (lütf), 229-230; Ahmed Mahmud Subhi, *el-Felsefetü'l-Ahlakiyye Fî'l-Fikri'l-İslâmiyye*, Beyrut, 1992, 57.

48 İbn Sinâ, *en-Necât*, (tahkik Abdurrahman Umeyra), Beyrut, 1992, II, 148-149.

49 el-İmam Yahya b. el-Hüseyn, a.g.e., II, 126.

Mu'tezilî anlayışa göre, acı ve ıstırap inkar edilemez bir olgudur. Ancak fiiller kendi öz niteliklerine göre değil, sonuçlarına göre değerlendirilmelidir. Nasıl ki insanın ilim elde etmesi ve geçimini sağlaması için en ağır sıkıntılara katlanması güzel bir şeyse ve bunlar için çok sıkı çalışmak ve güçlüklerle katlanmak çirkin değilse, acılar da, insanın şükrederek sevab kazanması gibi, onlara sabrederek sevab kazanması suretiyle adeta bir lütfâ dönüşmelerinden dolayı çirkin değildir. Çünkü "insan, içerisinde felaketlerin bulunmadığı nimetlerle daha çok sapıklığa (*fusûk*) ve isyana yakındır. Eğer Allah rızkı kullarına bol bol verseydi, yeryüzünde azgınlık ederlerdi. Ama O, dilediğine bir ölçüye göre indirir. Doğrusu o kullarından haberdardır, onları görendir."50 Allah bu ayetinde, kullarına rızkı azgınlıktan uzaklaşacakları ölçüde indirdiğine işaret etmekte ve "O kullarından haberdardır, onları görendir" buyruğuyla da kullarının ıslah olacakları rızık miktarını bildiğini göstermektedir. Bir anlamda, Allah rızkı belli bir miktarda verdiğini, bozgunculuk yapacak kadar bol vermediğini açıklamakta ve bunun nedenine dikkat çekmektedir. Bu neden, Onun kullarının durumlarını ve hangi şartlarda ıslah olacaklarını bilmesidir. Bu da onun tedbirinin sağlamlığına delalet etmektedir..."51

Ancak burada ilahî lütf ya da gazabın, kulların niyet ve fiillerine, nimetlerin ve felaketlerin de onların denenmesine ilişkin olduğu dikkatten kaçmış gözükmemektedir. Nitekim diğer bazı ayetlerde, Allah'ın bazı kimseleri azdırmak için bollukta yaşattığı ifade edilmektedir.52 Bunlardan çok ilginç olan bir tanesi şöyledir: "Bir şehri yok etmek istediğimiz zaman, şımarık varlıklılarına yola gelmelerini emrederiz, ama onlar yoldan çıkarlar. Artık o şehir yok olmayı hak eder."53 Bu ayette, bolluğun, yok oluşa götüren bir araç olduğuna işaret edilmektedir. Bu sebeple, Kadı Abdulcebbar'ın, Allah'ın kullarına ıslah olacakları ölçüde rızık verdiği şeklindeki yorumunun, Kur'ânî bütünlük içerisinde bakıldığında, güçlü bir dayanağa sahip olduğu söylenemez.

Öyle görünüyor ki, burada sorun metodolojik yanlışlıkta düğümlenmektedir. Bize göre bu çıkmaz, sadece parçacı yaklaşım yerine bütüncül bir yaklaşım sergilendiği takdirde görülebilir ve çözüm de o oranda daha tutarlı olabilir.

Halbuki konu burada belli bir çerçeveye alınarak çözümlenmeye çalışılmıştır. Bu da bütünlüğün ve tutarlılığın kaybolmasına yol açmıştır: Kadı Abdulcebbar'ın, Şûra Sûresi'nin 27. ayetine getirdiği yorumu, Mu'tezile'nin *aslah* prensibi çerçevesinde İsrâ Sûresi'nin 16. ayetine uyguladığımızda, Allah'ın o insanların helake sürüklenmemeleri için rızıklarını kısmasının kendileri için daha iyi (*aslah*) olacağı sonucuna varılabilir. Bu ise, onların *aslah* prensibiyle ilahî iradenin çatıştığını gösterir. Bu nedenle, kötülük probleminin *aslah prensibi* gibi dar çerçeveli bir anlayışla çözümlenme imkanı gözükmemektedir.

50 Şûra Sûresi, 27.

51 Ahmed Mahmud Subhi, a.g.e., 56-57.

52 Bkz., Hud Sûresi, 116; Sebe Sûresi, 34; Zuhur Sûresi, 23; Vakı'a Sûresi, 45; İsrâ Sûresi, 16.

53 İsrâ Sûresi, 16.

Allah'ın rızıkı belli bir ölçüye göre vermesinin ve diğer bazı ayetlerde ifade edildiği gibi, "dilediğine kesip dilediğine bol bol aktarması"⁵⁴nın, insanların sapmalarını önlemekten ziyade, başka hikmetlerle ilintili olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim tecrübeyle de biliyoruz ki, rızıkı daralan herkes, sapkınlıktan uzaklaşıp iyiye yönelmemektedir. Kısacası, rızıkın darlığı, insan açısından, bazı durumlarda iyi sonuç verirken bazı durumlarda da aksi sözkonusu olabilmektedir.

Burada Allah'tan insana yönelmek yerine, insandan Allah'a yönelindiğinde, daha isabetli bir çözümün ortaya konması mümkündür. Allah'ın insana muamelesi, onun ruh dünyasıyla yakından ilgilidir. "O, kalplerde olanı bilendir."⁵⁵ Allah hangi kulun rızıkın darlığıyla ıslah olacağını, hangisinin ise her iki durumda da yola gelmeyeceğini bilir. Bazı kullarının yola gelmesi için rızıklarını daraltırken bazılarının rızıklarını da nimetlerine nankörlük ettikleri için daha çok azaba uğrasınlar diye bol bol verebilir. Yani ilahî fiiller, bir bakıma tek bir maksat ve sebebe hapsedilmiş değildirler; insanın kendi durumuna göre değişkenlik gösterebilirler. Bu bakımdan, bazıları için *aslah* olan, bazıları için kötü olabilmektedir. Hatta bütün bunların ötesinde, Allah sırf denemek için, bazılarını az bazılarını da bol bol rızık verebilir.

Kısacası, ilahî fiilleri, sadece ilahî irade açısından değil, insanın niyet ve maksatları, daha genel bir ifadeyle, şahsiyeti açısından da değerlendirmenin daha doğru bir yaklaşım olduğu kanaatindeyiz. Çünkü Allah'ın kulunun ruh dünyasıyla ilgilendiğini gösteren pek çok ayet vardır. Mesela, bunlardan birkaçı şöyledir:

"Allah onlarda bir iyilik görseydi, elbette onlara (hakkı) iştittirirdi. İştittirseydi bile onlar yüz çevirerek arkalarını dönerlerdi."⁵⁶ "And olsun! İnsanı biz yarattık ve nefsinin ona ne vesveseler verdiğini de biliriz. Biz ona şah damarından daha yakınız."⁵⁷

Bunların yanında, yine insanın sırf denemek maksadıyla sıkıntılara uğratıldığı ifade edilmiştir:

"And olsun! Sizi biraz korku, biraz açlık, biraz da mallardan eksiltmekle deneyeceğiz. Sabredenleri müjdele."⁵⁸

Bu ayetlerde, Allah'ın, kullarına sadece ıslah olacakları nitelikte bir sıkıntı değil, sabredebilecekleri ölçüde bir sıkıntı verdiğine işaret edilmektedir. Sabredip etmemek ise kulun kendisine bırakılmıştır. Bu sebeple, Kadı Abdulcebbar'ın bu yaklaşımı, her halukarda Kur'ânî bütünlük açısından doğru gözükmemektedir.

Yine onların, çocukların ve hayvanların ıstırapı konusunda getirdikleri

54 Bkz., Ra'd Sûresi, 26; İsrâ Sûresi, 30; Kasas Sûresi, 82; Ankebut Sûresi, 62.

55 Şûrâ Sûresi, 24.

56 Enfâl Sûresi, 23.

57 Kaaf Sûresi, 16.

58 Bakara Sûresi, 155.

çözümlerin hiçbirisi de tatmin edici değildir. Zira, Allah'ın yetişkinlere ıstırap çektirmesi, hak edilmiş olması ya da deneme maksadıyla olması itibarıyla mümkün olsa da, bunların çocukların ve masum insanların çektikleri ıstıraplar için geçerli bir mazeret olamayacağı açıktır.

Bedel karşılığında ve ibret olsun diye ıstırap çektirmeye gelince, Allah ıstırap çektirmeden de kuluna sevap verebilir. Belki Onun şanına en çok yakışanı da budur. Ayrıca, ıstırapa maruz kalan kimselerin, ibret almak yerine, isyan edip karşılığında azab görmeleri de mümkündür. Hele onların iddia ettiği gibi, sırf büyükler ibret alsın diye masum çocuklara azab çektirmenin ilahî rahmet ve adalet açısından savunulabilecek hiçbir yanı yoktur. Çünkü ıstırapların insanları nasıl isyana sürüklediğine ilişkin çok dokunaklı örnekler vardır. Mesela, Dostoyevski'nin *Karamazov Kardeşler*'inde bunun çarpıcı bir örneği verilmektedir. İvan kardeşi Alyoşa'ya, özellikle çocukların çektiği ıstıraplar karşısındaki hislerini aktarırken şunları söyler:

"Dinleyin: ölümsüz uyumu sağlamak için acı çekmemiz gerekiyor -kabal. Ama çocukların ne ilgisi var bununla, lütfen söyler misiniz bunu bana? Onların yaşamda acı tatmak, acı çekmek pahasına uyum satın almalarına ne gerek vardır? Niçin onlar da malzemeye girip, kim bilir kimin uğruna yarınki uyumun zeminini gübreliyorlar? İnsanlar arasında (gerçekleşen) günah ve ceza konularındaki dayanışmayı anlıyorum, ama çocuklara uygulanamaz bu. Yok, eğer babalarının günahlarında onların da payı varsa, bu dünyamızın dışında bir gerçek olur. Bu deyin (*söz*) ini aklıma sığdıramam. Belki şakacının biri, çocukların nasıl olsa günah işleyeceğini söyler; ama anlattığım yavru büyümeye vakit bulamadan, daha sekiz yaşında köpeklere yem oldu.... O iğrenç yerde öcü alınmamış gözyaşları döküp göğsünü yumruklayarak 'Tanricığı'na' yalvaran yavrucuğun tek göz yaşına değmez bu üstün uyum! Değmez, çünkü çocuğun gözyaşlarının hesabı sorulmadan kalıyor. Karşılık olmalı. Tersî durumda Kutsal uyumun anlamını anlamak olanaklı değil... Canavarlar cehenneme gidecekmiş; cehennem yaptıkları kötülüğü, mahvettikleri yaşamı geri getirebilir mi? Sonra cehennemle Kutsal uyum nasıl bağdaşabiliyor: kimsenin ezinc (*ıstırap*) duymasını istediğim yok artık, büyük bağışlama için bağırımı açmaya hazırım. Çocukların ezinci gerçeğin satın alınması için ödenene katıldıysa, bu gerçeğin böyle pahalıya değmediğini şimdiden söylerim."59

Şüphesiz bu konu, Mu'tezileyi genel prensipleri açısından en çok zorlayan konulardan bir tanesidir. Bu görüşleri, onların *adl* ilkesi ve bu ilkelerinin bir gereği olarak gördükleri *aslah* anlayışları açısından test ettiğimizde, pek tutarlı olmadıklarını hemen fark etmemiz mümkündür. Herşeyden önce, Allah'ın sorumlu olmayan kimselere, sorumlu imiş gibi muamele etmesi, Onun adaletiyle çelişmektedir. Diğer taraftan, Allah'ın sırf ahirette karşılığını vermesi için onlara ıstırap ve felaket vermesi, boş ve Onun hikmetine uygun olmayan bir şeydir. Bu

59 Feodor Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*, I, 311-312.

yüzden, Ahmed Mahmud, Kadı Abdulcebbar'ın bu durumun hem lütuf hem de ivaz (*bedel ödeme*) açısından gerekliliğini vurgulamak zorunda kaldığına işaret eder. Çünkü onların anlayışına göre, Allah'ın bedelsiz olarak çocuklara acı çektirmesi, bir zulüm olduğundan çirkindir; bedel sözkonusu olup lütuf olmayınca da, boş bir iş olduğundan, yine çirkin bir davranıştır.⁶⁰

Her halukarda bu yaklaşım tatmin edici değildir. Çünkü masum bir çocuğa ıstırap çektirmede ne gibi bir lütuf bulunduğunu izah etmek güçtür. Hele Eş'arî'nin verdiği bilgileri dikkate alacak olursak, durumun daha da çıkmaza girdiği görülür. Ona göre Mu'tezile'nin çoğunluğu, yetişkinlerin ibret alması için Allah'ın çocuklara acı çektirdiği görüşündedir.⁶¹

Mu'tezile'nin, ilahî fiillere, ilahî hikmet adına akla uygun gerekçeler arama çabalarının bir sonucu olarak ortaya koyduğu bu görüş, onlar adına büyük bir talihsizliktir.

Bize öyle geliyor ki, burada dikkatlerden kaçan asıl nokta, Allah ile insan arasındaki ontolojik farklılıktır. Bu farklılığı dikkate almadığımızda, Onun yaptıklarına makul gerekçeler bulmaya çalışırken büyük yanlışlar içerisine düşebiliriz: İnsan olayların arka planını kesin olarak öngöremez. Ancak Allah için böyle bir şey sözkonusu olamaz. Bu nedenle, insan Allah'ın gördüğü, fakat kendisinin görmediği noktalarda açıkça yanlışlığa düşebilir. Buna en güzel örnek, Kur'an'da anlatılan, Hz. Musa ile arkadaşı arasında geçen uzun bir söyleşidir. Orada, bir yolculuk esnasında yaşanan olaylara Hz. Musa'nın doğal itirazları ve bu itirazlara Allah'tan aldığı bilgiye göre arkadaşının verdiği cevaplar vardır.⁶² Bu cevaplar, son derece makul ve haklı gerekçelere dayanmaktadır. Ancak Hz. Musa bu gerekçelerin farkında değildir. Çünkü onun, o an için olayların arka planını görebilme imkanı yoktur.

Bazı olayların haklılığını ve doğruluğunu görebilmek için gaybî (*Allah'a açık, kula gizli*) bilgiye ihtiyaç vardır. İnsanın, bu bilgiye sahip olmadığı sürece, özellikle ilahî fiillere ilişkin doğru değerlendirmeler de bulunması, en azından her zaman mümkün değildir. Diğer bir nokta ise, Allah ile kul arasındaki ve hatta tüm varlıklar arasındaki ilişkilerin insanî boyuttaki ilişkilerle kıyaslanamayacak kadar derin bir boyutta olmasıdır. Allah'ın masum bir varlığı, yetişkin bir insan ders alsın diye cezalandırabileceğini neye göre söyleyebileceğimizin bir esası olması gerekir. Gerçekten de bu, rahmeti ve cömertliği sonsuz olan bir Varlık için düşünülebilecek bir şey değildir. İşte Mu'tezile, en azından adalet prensiplerinin bir gereği olarak bu noktaları da dikkate almalıydı.

Onlar problemi bizzat olay mahallinde değil de, onunla Allah'ın sıfatları

60 Ahmed Mahmud Subhi, a.g.e., 61.

61 Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, (tahkik; Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Kahire, 1969, I, 319.

62 Bkz., *Kehf Sûresi*, 65-82.

arasında doğrudan bir irtibat kurarak çözmeye çalışmaktadırlar. Yani çocuğun ıstırabını ya da bir hayvanın başka bir hayvana zarar vermesini, tabiattaki doğal dengeler ve grift ilişkiler açısından değil de, doğrudan ilahî irade ve kudretle ilişkilendirerek değerlendirmektedirler.

Bununla birlikte, Şi'a içerisinde, bu konuya tabiattaki ilahî düzenin işleyiş tarzını dikkate alarak yaklaşan bir takım kimseler çıkmıştır. Onlardan bir gruba göre "çocuklar, dünyada acı çekerler ve bu yaratılışın gereği Allah'ın bir fiilidir. Çünkü Allah, onları (bir yerleri) kesildiğinde veya dövüldüklerinde acı duyacakları bir şekilde yaratmıştır."⁶³

Bu görüş, bizim açımızdan oldukça dikkat çekicidir. Zira o, belki biraz basit bir teolojik dille ifade edilmiş olsa da, varlıkta meydana gelen hadiselerin fiziksel durumlarına işaret etmektedir. İşte bize göre, İslam düşünürlerinin çoğunun dikkatinden kaçan nokta burasıdır. Allah'ın varlıkta meydana gelen olaylarda ontolojik anlamdaki rolü, bu olaylara sebebiyet veren tabii kanunlar zincirini yaratmış olmasıdır. Yani Allah, sebep ile sonuç arasındaki ilişkiyi belirlemiştir: Çocuğa vurulduğunda acı duyar. Vurma ile acı arasındaki bu ilişki, Allah tarafından yaratılmıştır. Fakat vurma işini doğrudan Allah yaratmamıştır; dolayısıyla çocukların acı çekmeleri, bu ilahî yasanın bir gereğidir. Ancak bu yasanın işlemesi, tamamen bağlı bulunduğu fiziksel alana aittir: Yolda koşarken düşen bir çocuğun acı çekmesi, fiziksel bir olaydır. Orada, belirli fizik yasaları, çocuğun bir hatası sonucu devreye girmiş ve çocuk acı çekmiştir. Burada yasaların Allah tarafından yoktan var edilmesi metafiziksel alana, işleyişlerindeki süreklilik ise, tümüyle fiziksel alana aittir. İşte yanlış olan, özgür bir varlık olan insanın bu yasalar karşısında maruz kaldığı birtakım olumsuzluklardan, doğrudan ilahî irade ve kudreti sorumlu tutmaktır. Çünkü bunlar, insanın tabiatla olan ilişkilerinde, kimi zaman yetersizliğinden, kimi zaman da dikkatsizliğinden ve ihmalkarlığından kaynaklanmaktadır.

Burada şu noktayı da dikkate almamız gerekir. Allah, zaman zaman fiziksel alana müdahale edebilir ve bu yasaların işleyişine sebebiyet veren olaylar zincirini, bizzat kendi iradesi ve kudretiyle bir anlık da olsa yeniden düzenleyebilir. Bunlar ilahî lütf, inayet, gazab ve deneme açısından olabilirler. Bakara Sûresi'ndeki şu ayete dikkat edelim: *"Andolsun, sizi biraz korku, biraz açlık, biraz da mallardan, canlardan ve mahsullerden eksiltmekle deneyeceğiz. Sabredenleri müjdele."*⁶⁴

Korku, açlık, malların, canların ve mahsullerin eksilmesi, fiziksel, sosyal ve iktisadi birçok boyutu olan bir meseledir ve bunların hepsinin belirli sebepleri vardır. İşte bu sonuçları doğuran sebepler, Allah tarafından, yukarıdaki ayette ifade edildiği gibi, her zaman olmasa da bazen kulların denemesi maksadıyla doğrudan hazırlanabilir ve yaratılabilir. Bunun dışında, olayların fiziksel çerçevede oluşan

63 Eş'ari, a.g.e, I, 128.

64 Bakara Sûresi, 155.

sebeplerin ve bu sebepleri hazırlayan faktörlerin doğal sonuçları olarak meydana geldikleri tecrübeyle bilinen bir husustur.

Bu açıdan bakıldığında, kötülüklerin doğrudan ilahî iradeden değil, Allah'ın evrenin tüm parçalarının işleyişinde öngördüğü zorunlu yasaların işleyiş tarzından kaynaklandığı söylenebilir. Bu yasaların, niçin insana ıstırap çektirecek nitelikte düzenlenip de başka şekilde düzenlenmediği meselesi, yukarıda, İvan'ın kardeşi Alyoşa'ya yaptığı yakınmalarına ilişkin değerlendirmemizde geçmişti. Bu yüzden burada tekrar etme gereği duymuyoruz.

Ehl-i Sünnet, Mu'tezile'nin adalet prensiplerinden hareketle yaklaştığı bu konuya, tamamen ilahî irade ve kudret açısından yaklaşır. Şimdi de onların değerlendirmelerine ve eleştirilerine geçebiliriz.

2. Ehl-i Sünnet ve Kötülük

Eş'ari kelamı açısından, durum çok daha karmaşıktır. Onların görüşlerini kısaca sistematize edecek olursak şunları söyleyebiliriz: Allah kâdir-i mutlaktır. Onun üstünde hiçbir egemen güç yoktur. O, yaptıklarından sorumlu tutulamayacağı gibi, kendi üzerinde başka bir egemen güç bulunmadığı için yaptıkları çirkin olarak nitelendirilemez.⁶⁵ Çünkü çirkin olan, sadece yasak olan bir şeyi yapmaktır. Aslında bu, Ehl-i Sünnet'in genel görüşüdür.⁶⁶

Onlar açısından insanî fiillere ilişkin olarak da şunları söylememiz mümkündür: İnsan, fiillerini kendisi kesb eder, Allah da onun bu kesbini irade eder ve yaratır.⁶⁷

Burada, insanın sorumluluğunu gerektiren şey, muhtemelen onun kesbinin ilahî irade ve kudretten önce olmasıdır. Ancak bu öncelliğin, ilahî irade ve kudretin kapsamı içinde mi, yoksa, dışında mı olduğu konusunda pek bir açıklık yoktur. Nitekim Mu'tezile, Eş'arilerin kesbini ilahî irade ve kudretin kapsamı içinde gördüğü için onları Cebriyye kategorisinde değerlendirmektedir.⁶⁸ Ancak Eş'ariler, kesbin tamamen kula ait olduğunu açıkça söylemeseler de, insanın sırf bu yüzden fiillerinden sorumlu olduğunu⁶⁹ kesin bir dille vurgulayarak bunu îma etmiş olmaktadırlar.

Aslında bu noktada, Eş'arilerin kesbiyle Maturidîlerin cüz'î iradesi arasında pek fazla bir fark yoktur. Maturidîler arasında bu çizginin dışına çıkan tek isim İbn

65 Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, Dâru'l-Hadis, Kahire, 1994, I, 178.

66 Kadı Muhammed b. Ebi Ya'la, *Tabakatü'l-Hanabile*, Daru'l-Marife, Beyrut, tsz, I, 25; el-Ahmedî, el-Abdülillah b. Selman b. Salim, *el-Mesail ve'r-Rasail el-Merviyetü ani'l-İmam Ahmed b. Hanbel Fi'l-Akide*, Daru Taybe, Riyad, 1991, I, 143. Kezâ, bkz., Bkz., İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 210; İsfarayini, *et-Tabsır*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, 155; Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, (tabkik ve ta'lik, Claude Salamé), Dmeşk, 1993, II, 661-662.

67 Eş'arî, *el-Luma*, Beyrut, 1953, 96-97.

68 Kadı Abdülcebbar, *el-Muğni*, VIII, 164-165.

69 Eş'ari, a.g.e., 73-74,99,107

Hümam'dır. O, insanın kesin kararının (*azmun musannimi*) tamamen kendisine ait olduğunu, onun ilahî irade ve kudretin kapsamının dışında bulunduğunu açık bir dille ifade eder.⁷⁰ İbn Hümam'ın, insanın sorumluluğunu çelişkiye düşmeden izah edebilmek adına cesaretle söylediği bu söz, gerçekte Muturidilerin ve Eş'arilerin sistemini tümüyle çökertecek niteliktedir. Çünkü tek bir şey de olsa, eğer ilahî irade ve kudretin kapsamı dışında kalıyorsa, bu diğer bazı şeylerin de onların kapsamı dışında bırakılabileceğinin yolunu açmaktadır.

Allah'a emir ve nehiye bulunmanın mümkün olmaması ve bu yüzden onun fiillerinin çirkin sayılamayacağı meselesine gelince, bunun eylemin oluş süreci açısından değerlendirilmesi gerekir. "Eylem iki yönlüdür. Bir yönden doğal, diğer yönden bilinçli bir özneye atfedilebilen irâdî bir olgu şeklinde ortaya çıkar. Bu bakımdan, eylemde iki unsurun var olduğu söylenebilir. Biri objektif bir tezahür, yani yansımadır. Eylemin bu unsuru, dış dünyada görülebilen bir gerçeklik olarak öznenin dışında, ama ona bağlı (olarak) ortaya çıkar. İkinci unsur, tinsel (*ruhî*) bir olgu olması bakımından içsel (*dahilî*) dir."⁷¹ İnsani fiillere ilişkin bu tahlili, Neseî'nin "kölenin efendinin cariyesiyle zina etmesi" örneğine⁷² uyguladığımızda, Allah'ın insanda şehveti yaratması, eylemin doğal yönünü, kulun cariyesi ile zina etmesi ise, irâdî bir olgu olması yönünü içermektedir. Bu bakımdan, şehvetin yaratılmasıyla kulun onunla zina yapmasına izin verilmesi farklı şeylerdir. Burada birinci alan Allah'a, ikincisi ise kula aittir. Eğer, kastedilen "şehveti yaratmanın Allah'a göre çirkin olmadığı" ise, bunda zaten bir problem yoktur. Çünkü şehvetin zina için kullanılabileceği gibi, meşru bir ilişki için kullanılması da mümkündür. Nitekim o, potansiyel durumdayken, ahlâkî açıdan olumlu ya da olumsuz bir değer taşımaz. Bu aşamada, o sadece ontolojik bir değere sahiptir. Ancak şehvet potansiyellikten fiili duruma geçtiği anda durum değişir. Zira o, artık ahlâkî bir değer kazanmıştır: Zina için kullanıldığında kötü, meşru bir ilişki için kullanıldığında ise iyidir. İşte bu aşamanın fiili olarak Allah'a izafe edilmesinin, Onun açısından çirkin olmayacağını söylemek doğru değildir: Nitekim bir baba evladına hırsızlık yapmamasını emretse ve hırsızlık yaptığı takdirde kendisini cezalandıracağını, yapmadığı takdirde de ödüllendireceğini söylese, sonra da evladı gidip başkasının parasını çalsa, babanın onu engellemesi için niçin eve hapsedmediği suçlaması, ne ahlâkî olarak ne de hukukî olarak mümkün değildir. Çünkü, çocuğun hırsızlık yapma ihtimali bulunduğu gibi, yapmama ihtimali de vardır.

Kısacası, şehvetin zina için kullanılmasının mümkün olması yanında, meşru bir aile yaşamı için kullanılması da mümkündür ve hatta bu açıdan gereklidir de. O halde, ilahî fiillerin aklî gerekçelerden uzak olamayacağı göz ardı edilemeyecek bir husustur. Ancak bu, Hz. Musa ile arkadaşı arasında geçen hikayede olduğu gibi,

70 İbn Hümam, *Müsayere*, Matba'atü'l-Kübra el-Emiriyye, Bulak, Mısır, 1317H, I, 110-111.

71 İsmail Kılhoğlu, *Ahlak-Hukuk İlişkisi*, İstanbul, 1988, 102.

72 Bu örnekte, Neseî, engellemeye gücü yettiği halde kölesinin câriyesiyle zina etmesine göz yuman efendinin durumuyla insanların Allah karşısındaki durumunu karşılaştırarak gaibin şahide kıyaslanamayacağını vurguluyor. Bkz., Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 661-662.

insanlar tarafından birtakım yetersizliklerden dolayı her zaman kavranamayabilir.

İmkan dahilinde var olandan daha mükemmelinin bulunmadığı⁷³ şeklindeki ünlü iddiasıyla, Ehl-i Sünnet çizgisinden sapma gösteren -çünkü bu ifade, ilahî kudretin sınırlılığını ima etmektedir- Gazzâlî'nin bu çıkışı da birçok açıdan tenkide açıktır.

Bize göre, Gazzâlî'nin buradaki çıkmazı, meseleye ontolojik olarak yaklaşmasıdır. Gerçekten de ontolojik olarak ele alındığında, bu dünyanın "mümkün dünyaların en iyisi" olduğunu söylemek zordur. Aslında problem, "Allah ontolojik anlamda daha iyisini yaratabileceği halde niçin bunu yapmıştır?" sorusunun, Onun zât ve sıfatlarına zarar vermeden makul bir şekilde cevaplanması noktasında düğümlenmektedir.

Ontolojik olarak bakıldığında, Allah'ın bu dünyadan daha güzelini yaratması mümkündür. Bunun en güzel örneğini Kur'an'daki cennet tasvirlerinde görmekteyiz. Ancak Allah öyle bir dünyayı değil de böyle bir dünyayı yaratmıştır. Bunun niçin böyle olduğuna, ilahî zâtın yüceliğine zarar vermeden verilen en makul cevabı, ontolojik bakış açısında değil, ahlâkî bakış açısında bulabiliriz.

Allah dünyayı ontolojik anlamda eksik yaratmıştır. Depremler, sel felaketleri, ömrün kısalığı, acılar, hüznler v.b. bunun açık kanıtlarıdır. Ancak bunun ilahî cömertliğe yakışmayan ya da ilahî adaletle uyuşmayan bir durum olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü asıl cevabı aranılması gereken soru, Allah'ın dünyayı bu şekilde yaratmasındaki gayesinin ne olduğudur. Bu gaye, Kur'an'a göre ahlâkî ve dinidir. Allah, "insanları ve cinleri kendisine kulluk etmek için yaratmıştır."⁷⁴ İşte bu noktada, Allah'ın bu dünyayı insanlara ve cinlere emrettiği kulluk espirisine mümkün olan en uygun surette yaratmış olduğu söylenebilir. Burada önemli olan, varlığın "mümkün olan en iyi" olup olmadığı değil, bu haliyle, "Allah'ın her şeye gücünün yettiğini ve ilminin her şeyi kuşattığını"⁷⁵ yansıtacak en üstün yeterlikte olup olmadığıdır.

Ancak Allah tarafından bazı insanların aleyhine olabilecek bir yaşam standardı yerine, daha mükemmel bir yaşam standardı -cennet tasvirinde olduğu gibi- belirlenebilirdi şeklinde bir itiraz yöneltilecek olursa, bunun haksız bir itiraz olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü biz, ilahî iradeyi sorgularken, bir anlamda kendi son derece sınırlı ve eksik olan bakış açımıza göre sınırsız ve mutlak bir iradeye yön vermeye çalışmış oluyoruz. Bu bakımdan, varlığın bu tarzı, Gazzâlî'nin dile getirdiği gibi, "insanların hepsinin en akıllılarının aklıyla birlikte hareket ederek"⁷⁶ üstesinden gelemeyecekleri kadar yüce ve engin bir hikmetin insanoğlu tarafından kuşatılamaz oluşundan dolayı bir sır olarak kalmaktadır. Yani insanın Allah'a

73 Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 398.

74 Zâriyat Sûresi, 56.

75 Talak, 65/12.

76 Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 397.

yönelttiği bu itirazının, Allah adına cevabını vermesi mümkün değildir. Onun bunun cevabını verebilmesi için, Allah'tan daha engin bir hikmete sahip olması gerekir ki, bu imkansız bir şeydir.

Fiillerin Allah tarafından yaratılıp yaratılmadığı meselesine gelince, Ehl-i Sünnet'in, kulun fiilini tamamen kendisi yaptığı takdirde ilahî kudretin zarar göreceği endişesi⁷⁷ yersiz görünmektedir. Çünkü insan kendisinde olan bir kudretle fiilini yapmaktadır. O bu kudreti yoktan var eden değildir. Kudret yaratılışın doğasında var olan bir etkidir. Yani ontolojik anlamda, insan kudretli bir varlıktır. Bu kudret, doğduğu andan itibaren fiziksel gelişim süreci içerisinde artar ve bu gelişim düzeyine bağlı olarak da az veya çok olabilir. Bir başka ifadeyle, onun kudreti, varoluşun doğal kanunlarına bağlı olarak oluşur. Eğer bir insan çok iyi beslenir ve spor yaparsa, bu şartların gereği olarak daha fazla güç kazanır. Bu şartları düzenleyen ve icad eden Allah'tır, ancak onların işleyişi insana ve diğer varlıklara bağlıdır. Eğer insan kendisini açlığa mahkum ederse, vücudu zayıf düşer ve ölür. Bu açlığın doğal bir sonucudur. Ancak insanın kendisini açlığa mahkum etmesi ya da etmemesi kendi elinde olan bir şeydir.

Kısacası, insanın kendisine ait olan bir kudretle fiillerini yapması ve bu fiillerde Allah'ın doğrudan bir rolünün bulunmaması, ilahî zâta bir eksikliğe yol açmaz. Çünkü O, kudretin nihai nedenidir. Eğer O, kudreti yaratmasaydı, ne insan ne de diğer varlıklar olabilirdi. Nitekim hareketin özünde kudret vardır. Hareket olmayınca da varlığın bir manası yoktur. Bu açıdan, Ehl-i Sünnet'in bu endişesi, onların araz görüşlerinden⁷⁸ kaynaklanmaktadır. Yoksa, vardıkları sonuç, metafiziki bir zorunluluktan kaynaklanan kaçınılmaz bir sonuç değildir. Yani onların bu iddiaları, tamamen soyut bir kavram üzerine bina edilmiştir. İbn Kayyim el-Cevziyye, Eş'arilere getirdiği eleştirisinde bu durumu şöyle dile getirmektedir: "Sebeplerin varlığını Kur'an'dan daha üstün bir şekilde ispat edebilen başka hiçbir kitap yoktur. Sebeplerin ve sonuçlarının yaratıcısı ve birisini diğerinin sebebi yapan Allah olduğuna göre, bunda şaşılacak ne vardır. Çünkü sebepler ve sonuçlar, Onun iradesine, kudretine ve hükmüne boyun eğmişlerdir."⁷⁹

Bu bakımdan, Mu'tezile'nin hasımlarına cevap vermek için yaptığı gibi, konuyu, ne salt bir yaratma kavramı içerisine sıkıştırıp bulanıklaştırmaya ne de Ehl-i Sünnet'in araz teorisinin bir uzantısı olan ilahî kudretin kesintisiz yaratıcılığı cenderesi içerisine sıkıştırılmaya ve ne de bunun aksi düşünüldüğünde, ilahî kudretin zarar göreceği endişesini taşımaya gerek vardır.

Aslında her şeyin varlığını sürdürebilmesi için sürekli yaratılmaya ihtiyaç

77 Bkz., Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar* (el-Fark Beyne'l-Fırak), (çev., Ethem Ruhi Fiğlalı), Ankara, 1991, 269; Gelenbevi, *Haşiye Alâ Şerhi'd-Devvânî*, İstanbul, 1272, 439-440.

78 Onlara göre arazlar, her an yeniden yaratılmakta, bir başka deyişle, var oldukları anın ikinci anında yok olmaktadır. Bkz., Şehristânî, *Nihâyetü'l-Akdam*, Mektebetü's-Sekâfe ed-Dîniyye, trhsz, 412.

79 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâu'l-Afil*, Beyrut, 1995, 334.

duyduğu şeklindeki bir düşünce, evrendeki nedenselliği kökünden yıkmaktadır. Halbuki bu tecrübeye tamamen ters düşen bir anlayıştır. Herkes, açık bir şekilde, tabiatta bir neden-sonuç ilişkisinin sürüp gittiğinin farkındadır. Bu, varlığın doğasında olan ilahî bir kanundur. Eğer mesele, sırf ilahî bir sıfatın atıl kalması ya da zarar görmesi ise, aynı bakış açısından, ilahî hikmet ve sanatın zarar gördüğünü iddia etmek, hatta ilahî iradenin bile bundan etkilenebileceğini ileri sürmek de mümkündür. Çünkü Allah, sürekli bir yaratmaya gerek kalmadan da eşyanın varlığını devam ettirmesini dileyebilir ve eşyada ilahî ilim ve hikmetin bir gereği olarak belirli kanunların dilediği sürece devam etmesini murad edebilir. Şimdi eğer eşya bu kanunlara göre varlığını sürdürüyorsa, biz niçin eşyanın sürekli yaratıldığı veya yaratılışın sürekli yenilendiği anlayışında ısrar etme gereği duyalım?

Diğer taraftan, insan fiilini yaparken hem onu seçme hem de yapabileme imkanına sahip olduğunun bilincindedir. Kudret de başlangıçta, tıpkı insanın bedeni, aklı ve iradesi gibi, Allah tarafından yaratılmış unsurlardan bir tanesidir. İnsan, aklını ve iradesini özgürce kullanma imkanına sahip olduğu gibi, onu da özgürce kullanma imkanına sahiptir. Nasıl ki insan bir nesneye dokunmak için parmağını kullanıyorsa, işlerini yapmak için de gücünü kullanır. Güç, onu insan yapan unsurlardan bir tanesidir. Bu yüzden, Ehl-i Sünnet kelimcilerinin onun kudretini Allah'ın mutlak kudretine sınırlama getirileceği endişesiyle tamamen yok sayması, hür ve mükellef olmanın temel bir dayanağını yok sayma anlamına geldiğinden, kabul edilebilir bir durum olarak gözükmemektedir. Onların ilahî kudret üzerindeki aşırı ısrarları, muhtemelen Mu'tezilile'nin "insan fiilinin haltı (*yaratıcısı*) olduğu"⁸⁰ iddialarına gösterdikleri aşırı bir reaksiyondan kaynaklanmaktadır. İnsanın fiilini kendi kudretiyle var etmesi, ne "yoktan yaratma" anlamına gelir ne de "ilahî kudreti" sınırlar. Çünkü insanın kendisi açısından parmağı ne ise, parmağını oynatmak için kullandığı iradesi ve gücü de odur. Kudret, insanın parmak gibi ayrılmaz bir parçasıdır. Yoksa, onun dışında olan başka bir şey değil.

Bu açıdan, insan, nasıl Allah'ın kendisi için yarattığı elini kullanarak iş yapıyorsa, Onun, elini oynatması için yarattığı kudretini de öylece kullanmaktadır. Elin ve kol kaslarının gelişimi, nasıl fiziki ve biyolojik yasalara bağlı ise, kudretin gelişimi de aynı yasalara bağlıdır. Tabii ki, bu yasaların yoktan var edicisi Allah'tır. Ancak onları var olduktan sonra dilediği gibi kullanan insandır. İlk var oluştan sonraki sürecin, doğada içkin olan ilahî yasalara bağlı olarak devam ettiğini dikkate alırsak -zaten, insan tecrübesi bunun böyle olduğunu göstermektedir- konuyu bir ikilem içerisine sokmaktan kurtulma imkanı bulabiliriz.

Fiiller konusunda Mu'tezile de Ehl-i Sünnet'i tam olarak anlamış sayılmaz. Onlar, Eş'arileri cebrilikle suçlarken, onların fiil teorilerinin insanı Allah'ın iradesi ve kudreti karşısında tamamen atıl bıraktığı varsayımından hareket ederler. Halbuki

80 Mu'tezile açısından, kulun fiilini yaratmasının ne anlama geldiği konusunda, bkz., Metin Özdemir, *İslam Kelamı'nda Kötülük Problemi*, A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış doktora tezi, 216 vd.

Eş'ariler, Allah'ın insanın fiillerini irade ettiği iddialarıyla, insanın fiillerini öngören ezeli ilahî ilme göre hareket eden ezeli ilahî iradeyi kastederler.⁸¹ Onların bu görüşlerini daha makul bir forma sokan Maturidîler ise, Allah'ın fiilleri irade etmesini, sadece onları yaratmayı irade etmesi⁸² olarak anlarlar. Her ikisinde de, önce insan fiile yönelir, sonra, Allah onun yöneldiği bu fiili irade eder ve yaratır. Bu bakımdan onların mutlak cebir düşüncesinde olduğunu söylemek doğru gözükmemektedir.

İslam kalamcılarının, çocukların ıstırabı, Allah'ın kötülükleri yaratıp yaratmadığı, bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olup olmadığı gibi temel noktalarda gösterdikleri bu derin farklılıklara rağmen, müşterek olarak hareket ettikleri önemli bir nokta vardır ki, o da ilahî ilim formülasyonlarıdır. Bu nedenle, kötülük problemini İslam kalamcıları açısından bir de ilahî ilim çerçevesinde değerlendirmemiz gerekmektedir.

3. İlahî İlim ve Kötülük

İslam kalamcılarının hemen hepsine göre, ilahî ilim tüm olayları kuşatmıştır. Yani onlar, İmam Yahya'nın ilahî ilim formülasyonunda birleşmektedirler. Bu formülasyona göre "Allah'ın kullarının fiillerini bilmesi, onların eylemlerinden başka bir şeydir. Allah onları hiçbir hallerinde eyleme zorlamaz. Onlara ilişkin ilahî bilgi, onların tasarruflarını kuşatmaktan ibarettir. Onlar, Allah'ın kendilerini donattığı güç (*istitâ'at*) ve kudretle bir bilinenden diğer bir bilene doğru koşuştururlar. Kısacası, O kendisine isyan edenin isyan edeceğini, tevbe edenin de tevbe edeceğini ve bundan sonra, dönenin de döneceğini bilmiştir. Onun, isyankarın isyanı seçeceğine ilişkin bilgisi, onu isyana zorlamamıştır. Çünkü insanın bunun zıddı olan tevbe ve iyiliği yapması da mümkündür."⁸³

İbn Kemal (ö. 1534) ise, bunu çok daha teknik bir biçimde şöyle formüle eder: "Ezelî ilahî ilmin eşya ile ilintisi, zamanla bağıntısı olmayan bir ilintidir. Takdiri de yaratılmış unsurlara ilişmekten uzak olan ilmüne göredir. Eşyayı açığa çıkarmak üzere seçen gerektirici iradesi, işte bu kuşatıcı ilmüne ve takdirine göre harekete geçer. Varlık aleminde (*a'yân*), iradesinin mahiyetlerden ve onların yetkinliklerinden tercih ettiği şeyleri varlığa taşıran etkin kudreti, eşyayı değişmeyecek hikmetli bir düzene göre dizayn etmiştir. Bu, onları değiştirmeye gücünün olmamasından dolayı değil, ilahî ilim ve takdirde değişimin bulunmamasından dolayıdır... Ebu Cehil'in iman etmesi gibi mümkünler, Allah'ın ilmi ve takdirinden dolayı imkan sahasından çıkmış değildir. Onun iman etmemesinin sebebi, zâtî imkandan⁸⁴ zâtî imkansızlığa geçişin mümkün

81 Bkz., Gazzâlî, *İhyâ*, I, 176.

82 Bkz., Maturidî, *K. et-Tevhid*, (tahkik; Fethullah Huleyf), İstanbul, 1979, 313-314.

83 el-İmam Yahya b. el-Hüseyn, a.g.e., II, 138.

84 Zâtî İmkan: Aslı imkan. Bu, "arızî bir şey onu reddetse bile, nesnenin aslı tabiatının reddetmediği bir kabul ve reddetme durumunu ifade eder." Aslı olarak mümkün olan bir şey, "başka bir şeyden" dolayı zorunlu veya imkansız kılınabilse de, öyle olmaya devam eder. Meselâ, dünya,

olmamasıdır. Çünkü onun, Allah'ın küfür üzerine ölümünü bilmesinden ve bunu takdir etmesinden sonra iman etmesi mümkün olsaydı, Allah'ın onu iman ettirmekten aciz olması gerekli olurdu. Fakat Allah'ın ilminin cehle dönüşmesinin imkansız oluşu, onun olmayacağını bildiği şeyin varlığının mümkün olmadığı anlamına gelmez. Çünkü bu tür bir imkansızlığı gerektiren şey, Allah'ın olmayacağını bildiği şeyin olmayacak olmasıdır. Yoksa, onun mümkün olmaması değil. Nitekim Allah için yalanın imkansız oluşu, Allah'ın onu var etmesinin imkansız olması nedeniyle değil, aksine, Onun gerçekleşmeyeceğini bildirdiği şeyin gerçekleşmeyecek olması nedeniyle dir."⁸⁵

Bu formülasyonu İbn Kemal, hem Allah'a zorunluluk yüklenmesini önlemiş, hem de ilahî ilmin nesnesini zorunlu kılmadığını göstermiş olmaktadır. Klasik kelamın, ilahî ilmin cebri gerektirmediğine ilişkin nihai çözümü bundan ibarettir.

Bu ilim anlayışında, Selef, Eş'ariyye, Mu'tezile, Zeydiyye, Maturidîyye ve İmamiyye Şi'ası ittifak halindedir. Fiillere ilişkin olarak, bunlar arasındaki en derin ihtilaf, onların irade ve kudret gibi aktif olan ilahî sıfatlarla ilintilendirilmesi noktasındadır.

Aslında, ilahî ilme ilişkin bu anlayış, "ilmin maluma tabii olduğu"⁸⁶ iddiasının felsefi tarzdaki izahından başka bir şey değildir. Ancak bu çözümleme, ilahî zât açısından, malumun ezeli ilahî ilimden önceliğinin mümkün görülmesi gibi, bir dizi problemi de beraberinde getirmektedir.

Bu prensip, insanî ilimler için doğru olmakla birlikte, ondan ontolojik olarak farklı olan ilahî ilim için doğru değildir. Çünkü kelamcılara ve birçok filozofa göre ilahî ilim, *objesini zorunlu kılan* bir ilimdir. Allah bir şeyin olacağını biliyorsa, o mutlaka olmak zorundadır.⁸⁷ Bu, bizi doğrudan cebir düşüncesine götürmektedir. İlahî ilmin olayları olacakları şekilde bildiğini kabul ettiğimiz takdirde, bu zorunluluk ortadan kalkmış olmakta, ancak o zaman da ilahî ilim olaylar karşısında pasif konuma düşmekte, ilahî inisiyati ortadan kalkmakta, sonuçta da Allah'a eksiklik izafe edilmiş olmaktadır. Olayların ezeli ilahî ilmin cebri olmadan gerçekleşecek olması ise, ezellilik fikriyle çatışmaktadır. Çünkü, bir şey

yalnızca yaratılışından önce bu anlamda bir mümkün olarak isimlendirilebilir; o, daha sonra, tabiatındaki herhangi bir şeyden dolayı değil, sadece ilahî irade sayesinde "zorunlu olarak mevcut" oldu. Bir mümkün için, bu tür bir zorunluluk, yalnızca "var olma şartına bağlı olarak" artar. Meselâ, 4 sayısının zorunlu olarak çift olduğu düşünülür, ancak "tasavvur edilebilecek bütün şartlarda onun çiftliğini onaylamak zorunlu değildir." Çünkü Aslı olarak mümkün olan bir şey, hiç var olmayabilir: "Onun varlığı, kendi aslı tabiatı tarafından zorunlu kılınmış bir şey değildir." Bkz., Eric L. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*, Princeton University Press New Jersey, 1984, 266.

⁸⁵ İbn Kemal, *Rasâil*, I, Matba'atü'l-Akdâm, 1316H., 158-159.

⁸⁶ Bkz., Râzî, *Kelâma Giriş* (Muhassal), (çev., Hüseyin Atay), Ankara, 1978, 161; el-Erba'in, (tahkik; Ahmed Hicâzî eş-Sekâ), Kahire, 1986, I, 207,210.

⁸⁷ Râzî, *el-Muhassal*, 196; Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, dördüncü baskı, İstanbul, 1994, 159.

ezelî olarak biliniyorsa, onun ondan başka türlü olma imkanı ve ihtimali yok demektir. Mesela, Allah Firavun'un ezelî olarak Firavun olacağını biliyorsa, Firavun'un başka türlü olması imkansızdır.

Burada, Allah'ın onun kendi iradesiyle Firavun olacağını ezelî olarak bildiği, dolayısıyla bunun cebri gerektirmeyeceği söylenebilir. Ancak Allah'ın onun kendi iradesiyle Firavun olacağını bilmesinin, mantıksal olarak onun bu şekilde Firavun olmasını cebrettiği gerçeğini ortadan kaldırmamaktadır. Her halukarda olaylar, Allah onları nasıl biliyorsa öyle olmaktadır. Kelamcılar, muhtemelen "ilim malüma tabidir" prensibini ilahî ilme bu çıkmazı aşmak maksadıyla uygulamışlardır. Ancak bu sefer de malumun nasıl olup da ilahî ilimden önce geldiğini izah etmek güçleşmektedir.

Gerçekten de her şeyi kuşatan ezelî ilahî ilim anlayışıyla hürriyet fikrini uzlaştırmak, Kelam'ın olduğu kadar Din Felsefesi'nin de en ciddi sorunlarından bir tanesidir.⁸⁸ Bu nedenle burada, Descartes (1596-1650)'ın bu geleneksel ilahî ilim ve ona bağlı olarak hüküm veren irâde anlayışının hürriyetimizi engellemediğine ilişkin son derece çarpıcı bir örneğini vermemizin yararlı olacağı kanaatindeyiz. Prensess Elisabeth'e yazdığı bir mektubunda bu durumu şöyle izah eder, Descartes:

"... Ülkesinde düelloyu yasak eden, bununla beraber, tebaalarından, başka başka şehirlerde oturan, iki asılzadenin birbiriyle kavgalı olduğunu, birbirine raslayınca dövüşmelerine hiç bir şeyin engel olamayacağını pek sağlam olarak bilen bir kral, bir gün ikisinden birini bir iş için, ötekini bulduğu şehre gönderdiği, ikincisini de, gene bir iş için, berikinin bulunduğu yere yolladığı zaman, bunların birbirleriyle karşılaşarak dövüşmekten, dolayısıyla da yasağına karşı gelmekten geri kalamayacaklarını kesin olarak bilir, fakat bundan dolayı onları düelloya zorlamış da değildir; bilgisi, hatta onları bu şekilde yolâ çıkarmak istemesi, birbirine rasladıkları zaman, o hiçbir şey bilmediği ve başka bir tesadüfle karşılaştıkları zaman olduğu kadar, isteyerek ve hür olarak dövüşmelerine engel olamaz, ve yasağına karşı geldikleri için, birinci halde olduğu kadar haklı olarak cezalandırılabilirler. İmdi, bir kralın tebaalarının bazı hareketleri için yapabileceği şeyi, her şeyi insanlardan önce bilen ve sonsuz bir gücü olan Tanrı, insanların bütün hareketleri için şaşmaz bir şekilde yapar. Böylece bizi bu dünyaya göndermeden önce, irademizin bütün meyillerinin neler olacağını tamı tamına biliyordu; o meyilleri bize verirken, dışımızda bulunan bütün şeyleri de, şu veya bu zamanda duyularımıza çarpacak şekilde düzenlemiştir ve onlar vesilesiyle cüzî irademizin şu veya bu şeye karar vereceğini bilmiştir. Tanrı böyle istemiştir, ama cüzî irademizi buna zorlamamıştır. Nasıl kral da asılzadelerin karşılaşmalarını sağlamakta, dövüşmelerini isteyen irade ile, düelloyu yasak etmekle dövüşmelerini istemeyen iradeye göre, iki irade derecesi ayırt etmek mümkünse, aynı suretle, Tanrıbilimciler de Tanrı'da iki irade kabul ederler, biri mutlak ve bağımsızdır, onunla Tanrı her şeyin olduğu gibi olmasını

⁸⁸ Bu konunun geniş bir izahı için bkz., Mehmet Aydın, a.g.e., 154-169.

ister, öteki ise görelî (*izâfî*) dir, insanların meziyet ve kusurlarıyla ilgilidir, onunla kanunlarına itaat edilmesini ister."⁸⁹

Her şeye rağmen, bu örnekte, Tanrı'nın dövüşmelerinden emin olduğu iki insanın herhangi bir vesileyle bir araya gelmelerini istemesi, hukukî olarak olmasa da ahlâkî olarak sorgulanmaktan kurtulamaz. Çünkü, Tanrı'dan her zaman için kullarının iyiliğini istemesi beklenir. Kavgalı iki insanın bir araya gelmesini istemekte, onlar adına ne gibi bir iyilik tespit edilebilir? Bu nedenle, böyle bir çözümün nihâî çözüm olamayacağı açıktır. İşte muhtemelen bu çıkmazları dikkate alan Süreç felsefesi akımının taraftarları, yeni arayışlar içerisine girmişler ve özgün çözümler üretmeye çalışmışlardır:

Onlar, bu konuya klasik çözümlerden farklı olarak yeni bir açılım getirmişlerdir. Onlara göre, Tanrı "şimdi"yi şimdi, "gelecek"i de gelecek olarak bilmektedir. Gelecek, gerçeklik kazanmamış bir "imkanlar sahası"dır. Tanrı bu sahayı bilir; ama nasıl ise öyle, yani mümkünler alanı olarak bilir. Eğer Tanrı geleceği "sanki gerçeklik kazanmış gibi bilir" dersek, bu, sadece insanların ve öteki varlıkların değil, Tanrı'nın bile "elini kolunu" bağlayan bir determinizm olur.⁹⁰

Bu akıma göre, Tanrı'nın bilgisi, zaman üstü değil, zamana bağlı bir bilgidir. Olayların önsel ilahî bilgisi, imkanlar bilgisinden başka bir şey değildir. Çünkü realite henüz yoksa, bilinecek şey, imkandan başka ne olabilir?⁹¹ Bu, Rafizîlerden Hişam b. el-Hakem'in ve Mu'tezile'den Hişam b. Amr'n yüzyıllar öncesinden söyledikleri meşhur aksiyomlarının daha yumuşatılmış ve geliştirilmiş bir formu gibidir. Bu aksiyomlarında onlar, "ilmin madumla (*henüz var olmayanla*) ilintisi imkansız (*muhal*) dir"⁹² demişlerdi. Keza, el-Hayyat da Cehm b. Saffan'dan şu sözü nakleder: "Allah bir şeyi oluşu anında bilir. İlimin madumla ilintisi imkansızdır."⁹³

Ancak bu, madumun tanımına bağlı olarak farklı yönlere kayabilecek bir konudur. Eğer *madum* ile hem zihnî hem de fiilî anlamda mutlak bir yokluk kastediliyorsa bu doğrudur. Yok eğer zihnen var olan bir şeyin haricî gerçekliğinin yokluğu kastediliyorsa bu doğru değildir. Bu bakımdan, insanî bilgiyle ilahî bilgiyi birbiriyle mukayese etmek bizi yanlış sonuçlara götürebilir. Zira evrenin henüz var olmadan önceki mutlak ve değişmez bilgisi ilahî ilim de mevcuttu. Burada Hişam b. Hakem ve benzerlerinin. Süreç Felsefesi taraftarlarıyla örtüşmesi, sadece madumun imkan olarak var olmakla birlikte henüz fiilî olarak var olmayan şey şeklinde tanımlanması durumunda sözkonusu olabilir. Böylece onların formülasyonları, Süreç felsefecilerinin dilinden, "ilmin henüz var olmayan mümkün bir madumu fiilî olarak bilmesi imkansızdır" şeklinde aktarılabilir. Bu da ancak

⁸⁹ Descartes, *Ahlak Üzerine Mektuplar*, (çev., Mehmet Karasan), İstanbul, 1992, 68-69.

⁹⁰ Mehmet Aydın, a.g.e., 166.

⁹¹ A.g.y.

⁹² Bkz., Neseî, *Tabsıratu'l-Edille*, I, 256.

⁹³ A.g.y.

Allah'ın hem mutlak hem de ihtimâlî olmak üzere iki türlü bilgisinin bulunduğunu kabul etmemiz durumunda mümkündür.

İslam dünyasında M. İktbal buna oldukça yakın bir düşünceyi seslendirmiştir. Ona göre de gelecek, ilahî hayatta bir imkanlar sahası olarak mevcuttur; bir gerçekler sahası olarak değil. Çünkü, eğer bu ikincisi olsaydı, o zaman tarih, bir fotoğraf makinasından farksız olurdu: Şöyle ki, kâinatın başlangıç noktasından son noktasına kadar her şey olmuş-bitmiştir. Zaman, sadece bir örtüyü kaldırmaktadır. Yeni hiçbir şey, hatta yaratma diye bir şey yoktur ortada. İktbal'e göre bütün bu yanlış düşünce ve yorumlardan kurtulmak için, geleceğin ilâhî ilim, hikmet ve kudretle daima çizilmekte olan bir hat olduğunu düşünmemiz gerekir.⁹⁴

Bu açıdan bakıldığında, insanî ego, anî ve dolayısıyla önceden tahmin edilemeyen güçlerle donatılmıştır. Ancak bu, bir anlamda her şeyi kuşatan Mutlak ve Nihâî Ego'nun özgürlüğüne sınır koymak demektir.⁹⁵ Bununla birlikte, bu sınırlılık, ontolojik değil ahlakîdir. Bunu şöyle dile getirir, o: "Şüphe yok ki, bir dış kaynaktan gelmeyen ve dolayısıyla önceden görülmeyen bir faaliyet imkânıyla donatılmış benlerin zuhur etmesi, bir bakıma, her şeyi ihâta eden Ben'in (*Allah'ın*) hürriyetine gelen bir sınırlama (*limitation*) demektir. Fakat bu sınırlama, dışarıdan empoze edilmiş değildir. Sınırlama, Allah'ın kendi yaratıcı hürriyetinden doğmuştur ki, O, bu yolla 'sonlu ben'leri kendi hayat, kudret ve hürriyetine iştirak eden varlıklar olarak seçmiştir."⁹⁶ Fakat böyle bir düşüncenin temellendirilmesi, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, sadece mutlak ve ihtimâlî olmak üzere iki tür ilahî ilmin var olduğunu kabul ettiğimiz takdirde mümkün gözükmektedir.

Bu düşünce, ilahî kudretin sınırlılığı gibi bir takım güçlükleri beraberinde getirirse de, süreç felsefecileri ve İktbal açısından, bu, uluhiyete zarar vermez. Çünkü bu akımın temsilcilerinden birisi olan Hartshorne'a göre ideal kudret, bir "güç tekelî" anlamına gelmez. Kâdir demek, gücünü var olanlara ulaştırarak onların kendi kendilerini belirlemelerine ters düşmeyecek her şeyi vermektir.⁹⁷ İktbal de "sınırlama" kelimesi bizi korkutmamalıdır, diyor. Çünkü ona göre, Kur'an'ı Kerim mücerret kurallardan hoşlanmaz. Her zaman gerçeğe bakar ve işte bu ilkeyi, bugünkü felsefe, izafiyet nazariyesinden henüz yeni öğrenmiştir... Küllî kudret, mücerret anlamda alınacak olursa, sadece sınırı olmayan, kör ve kontrolsüz bir güç sayılır. Böyle bir gücün, hiçbir sınır tanımadığı fikri ortaya çıkar. Halbuki Kur'an-ı Kerim, tabiat âleminin, karşılıklı biçimde birbirine bağlı güçlerden oluşan bir nizam olduğunu açıkça belirtir. Bu sebeple, Cenâb-ı Allah'ın küllî kudretinde hikmetinin de önemli bir rol oynadığı gözden uzak tutulmamalıdır.⁹⁸

94 Mehmet Aydın, a.g.e., 167.

95 Muhammed İktbal, *İslamda dini düşüncenin yeniden doğuşu*, (çev: N. Ahmet Asrar), Bir Yay., 1984, 112.

96 Mehmet Aydın, a.g.e., 167; krş. Muhammed İktbal, a.g.e., 112.

97 Mehmet Aydın, a.g.e., 168.

98 Muhammed İktbal, a.g.e., 112-113.

Şimdi, yukarda işaret ettiğimiz soruna, Allah'ın mutlak ve ihtimâlî olmak üzere iki tür bilgisinin bulunup bulunmadığının Kur'anî temellerine bakalım.

Allah'ın geleceği bir realiteler sahası olarak değil de bir imkanlar sahası olarak bildiğine dair Kur'an'da da önemli işaretler vardır. Şu ayetlere dikkat edelim:

"Firavn'a gidin, çünkü o azdı. Varın ona yumuşak söz söyleyin. Belki nasihat dinler, yahut korkar. (Musa ile Harun), "Ey Rabbimiz, onun bize karşı aşırı davranmasından yahut azgınlığından korkarız!" dediler. Allah buyurdu ki: "Korkmayın! Zira ben sizinle beraberim, iştirim ve görürüm."⁹⁹

Gerçekten de bu ayetler, İkbâl'in pek de haksız olmadığını gösterecek kadar açık ipuçları vermektedir. Her şeyden önce, Allah, Firavun'un sakinme ihtimalini açık bir dille vurgulamaktadır. Zira peygamberlerine Firavun'un konumunu ve psikolojik durumunu da dikkate alarak, ona yumuşak söz söylemelerini tavsiye etmekte, ondan çekinmeleri durumunda da, onları, kendilerini işittiğini ve gördüğünü söyleyerek teselli etmektedir. İşte tüm bunlar, Allah'ın onların tebliğleri karşısında Firavun'un nasıl bir tepki göstereceğini, bir realite olarak değil, imkan olarak bildiğini ima etmektedir.

Hız. Süleyman'ın dilinden aktarılan başka bir ayet ise çok daha ilginçtir. O, Belkıs'ın tahtını saniyelik bir an içerisinde yanında hazır bulunca şöyle söylüyor: "...Bu, bakalım şükür mü, yoksa nankörlük mü edeceğim diye beni denemesi için Rabbimin fazlındandır..."¹⁰⁰

Yine, "O, amelce hanginizin daha güzel olduğunu denemek için gökleri ve yeri altı günde yaratandır"¹⁰¹, "Allah amel bakımından hanginizin daha güzel olduğunu denemek için hayatı ve ölümü yaratmıştır"¹⁰², "Biz, yeryüzündeki şeylere ona mahsus bir süs yaptık ki, insanları deneyelim. Bakalım hangisi daha güzel amelde bulunacak"¹⁰³ gibi ayetler¹⁰⁴ de aynı şeyi ima etmektedir.

Tabii bu ayetlere karşın, bir de, "...O her şeyi iyi bilendir"¹⁰⁵, gibi¹⁰⁶ Allah'ın her şeyi bildiğini açıkça vurgulayan ayetler vardır. Ancak bu ayetler, yukarda sıraladığımız ayetlerle uzlaşmaz değildir. Bu tür ayetleri anlamak için, onların içerisinde buldukları Kur'anî konteksti iyi tahlil etmemiz gerekmektedir. Mesela, Bakara Sûresi'nin 29. ayetini ele alalım. Yüce Allah şöyle buyuruyor: Yerde olan şeylerin hepsini sizin istifadeniz için yaratan O'dur. Sonra gökyüzüne inayet buyurarak, gökleri de yedi kat halinde nizama koydu. O her şeyi iyi bilendir." Bu

⁹⁹ Tâhâ, 20/43-46.

¹⁰⁰ Neml, 27/40.

¹⁰¹ Hüd, 11/7.

¹⁰² Mülk, 67/2.

¹⁰³ Kehf, 18/7.

¹⁰⁴ Bkz., Bakara, 2/155; A'raf, 7/168-169; Enbiyâ, 21/35; Muhammed, 47/31.

¹⁰⁵ Bakara, 2/29.

¹⁰⁶ Bkz., Bakara, 2/231,282; Nisâ, 4/176; Mâide, 5/97; En'am, 6/101; Enfâl, 8/75; Tevbe, 9/115; Nûr, 24/35,64.

ayette, Allah'ın yaratma ile ilgili her şeyi bildiği anlatılmaktadır. Yani burada *henüz var olmayanın fiilî bir durumun bilgisi* sözkonusu edilmemiştir.

Nisa Sûresi 176. ayette ise şöyle buyurulmaktadır: "...Şaşırırsınız diye, Allah size (dininizin hükümlerini) açıklıyor. Allah her şeyi hakkıyla bilendir." Bu ayetin başında, babası ve çocuğu olmayan kimsenin mirası hakkında bilgi veriliyor ve ayetin sonunda Allah'ın her şeyi bildiği ifade ediliyor. Bu bakımdan, buradaki ilahî bilginin, insan fiillerinden ziyade, din alanındaki hükümleri kapsadığı anlaşılmaktadır.

Bu örnekle çoğaltmak mümkündür. Biz, çok daha çarpıcı bir örnekle bu konuyu burada noktalamak istiyoruz. Allah şöyle buyuruyor: "İşte biz, onu (Kur'an'ı) böyle Arapça bir hüküm olarak indirdik. Yemin olsun! Eğer sana gelen bu ilimden sonra, onların hevalarına uyacak olursan, sana Allah'tan ne bir dost vardır, ne de bir koruyan!"

Allah peygamberini müşriklerin hevalarına uyma ihtimaline karşı tehdit ediyor. Özellikle insanî fiillere ilişkin geleceğin, ilahî ilimde bir realite değil, ihtimaller alanı olarak bulunduğunu ima eden bu tür ayetleri, Allah'ın her şeyi bildiğini kesin bir dille vurgulayan ayetlerle yanyana koyduğumuzda şunları söylememiz mümkündür: Allah geleceğe ilişkin her şeyi biliyor. Çünkü, ilahî ilimde mümkün olarak bulunan herhangi bir şey, gerçekleştiği zaman, ilahî ilmin dışında gerçekleşmiş olmuyor. Tam aksine, Allah'ın geleceği imkanlar alanı olarak öngören bilgisi içerisinde gerçekleşmiş oluyor.

Bu açıdan bakıldığında, Allah'ın geleceği realite olarak bilmemesinin bir eksiklik olduğu ve bunun ilahî zât açısından mümkün olamayacağı itirazını Kur'anî bir temele oturtmak pek de kolay görünmüyor. Çünkü Allah, kendi iradesiyle kulunu deniyor. İyileri ve kötülerini birbirinden ayırt etmek istiyor. Ondaki sınırsız potansiyelleri biliyor ve onun bu potansiyelleri kendi iradesiyle gerçekleştirmesini istiyor. Özgürlüğü de ona bunun için veriyor. İnsanoğlunun, kendisine verilen tüm potansiyellerden iyi olanları gerçekleştirmesi için de sürekli olarak tarihe müdahalede bulunuyor.

Eğer her şey ilahî ilimde bir realite olarak şekillenmiş olsaydı, Allah'ın art arda peygamberler göndererek insanoğlunu yönlendirmeye çalışmasının, ya da yola gelme imkanı olmayan bir kavmi var edip, sonra da yola gelmeleri için onlara peygamberler göndermesinin ne anlamı olurdu? Daha da önemlisi, bütün bunlar, ilahî ilimde bir realite olarak var idiyse, insana niçin itaat etmesi ve yasaklardan kaçınması emrediliyor, şerefli yazıcılar (kirâmen kâtibîn) sürekli olarak insanları niçin izliyor, onun her yaptığını niçin kaydediyordu? İlahî ilimde birer realite olarak var olan şeylerin tekrardan kayıt altına alınması, ilahî zâta bir eksiklik getirmezmiydi?

Diyelim ki, Allah kirâmen kâtibîni kıyamet gününde kullarına şahit tutmak için görevlendirmiştir. Çünkü böyle bir itiraza en muhtemel cevaplardan bir tanesi

budur. Bu doğrudur da. Ancak her şey, ezeli ilahî ilimde birer realite olarak var idiyse, ilahî ilmin yanında meleklerin şahitliklerinin ne kıymeti olabilir ki?

Kısacası, İlahi sistemi bir bütün olarak görmediğimizde, bu sorularla muhatap olmamız kaçınılmaz olmaktadır. Bu sistem, insanın denenmesi üzerine kurulmuş ve yine İkbâl'in deyişiyle, tabiat bu amaç doğrultusunda dizayn edilmiştir. İnsan bu amacı gerçekleştirmek için önündeki imkanlar alanını özgür iradesiyle şekillendirmeye çalışmaktadır. Burada Küllî İrâde'nin dışında kalan herhangi bir şey yoktur ki, Allah'a bir eksiklik gelmiş olsun.

İkbâl'e göre, gerçekten de Allah insana böyle bir misyon yüklemekle risk almıştır. Ancak O, bu riske insana verdiği değer yüzünden girmmiştir. Bunu şöyle dile getiriyor, İkbâl:

"Hürriyet, hayır veya iyilik için ilk şarttır. Ancak seçme kabiliyetini haiz fâni veya geçici bir nefsin, kendisine açık olan yolların sayısız nisbî değerlerini hesapladıktan sonra, ortaya çıkmasına müsaade etmek, cidden büyük bir tehlikeyi göze almak olur. Çünkü hayrı seçme hürriyeti, hayrın aksini seçme hürriyetini de içermektedir. İlahî İrâde'nin bu tehlikeyi göze almış olması, Allah'ın insana olan büyük güvenini gösterir. Bu güveni haklı çıkarmak, şimdi insana düşen görevdir. Belki de, 'yaratıkların en iyisi' (*ahsen-i takvim*) olarak yaratılıp, sonra da 'sefillerin en sefili' (*esfel-i sâfilîne*) indirilen bir mahlukun gizli güçlerinin ölçülmesi ve geliştirilmesini mümkün kılan tek şey, böyle bir tehlikenin göze alınmış olmasıdır. Kur'an'ı Kerim'de buyurulduğu gibi, 'Sizi bir imtihan olarak hayır ile de şer ile de deniyoruz'¹⁰⁷. Bu bakımdan, hayır ile şer birbirinin zıddı olmakla beraber, aynı bütünün içinde, onun birer parçası olarak bulunuyorlar."¹⁰⁸

Hz. Musa'nın, Allah katından kendisine özel bir bilgi verilmiş olan yol arkadaşının bir çocuğu öldürmesine itiraz etmesi üzerine, onun buna verdiği cevap, İkbâl'in bu tasvirine ne kadar da uymaktadır. Şöyle diyordu, Hz. Musa'nın arkadaşı: "Oğlana gelince, anası babası mü'min kimselerdi. Onun için oğlanın bunları azgınlık ve küfürle sarmasından korktuk da (*fe haşînâ en yurhikahumâ tuğyânen ve kufrâ*), istedik ki Rableri bu oğlanın yerine, onlara temizlikce daha hayırlısını ve merhametce daha yakınını versin!"¹⁰⁹

Öyle anlaşılıyor ki, Hz. Musa'nın arkadaşına verilen bu özel bilgi, çocuğun mevcut durumuna nisbeten potansiyellikten çıkıp fiili bir nitelik kazanmış olan ilahî bir bilgidir. Bu bakımdan, çocuğun ilahî bir lütuf olarak öldürülmesi uygun bulunuyor. Aksi takdirde, onun dünyaya hiç getirilmemesi tam bir lütuf olur, bu, ilahî hikmet ve adalete daha uygun düşerdi.

Buna, biz, Allah'ı insanî değer yargılarıyla yargılayamayız. O, Rab, biz ise

107 Enbiya, 21/ 21/35.

108 Muhammed İkbâl, a.g.e., 120.

109 Kehf, 18/80-81.

kuluz; mülk Onundur, dolayısıyla mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunur. Bu yüzden, iyi kullarını cehenneme atsa bile bu Onun adına bir adalet ve hikmettir, diye itiraz edenlere, Leibniz'in şu cevabını hatırlatırız. Sorumsuz ve keyfî olarak hareket eden bir Tanrı, insanların sevgisini hak etmez; O bu tür nitelermelerden uzaktır, dolayısıyla O asla bir tiran gibi görülemez.¹¹⁰ Çünkü O, Kur'an'ın diliyle Hakîm'dir.

III-SONU

Tabîî kötülükler, İkbâl'in de işaret ettiği gibi, dünyanın, insanın ilahî bir yazgı olarak karşısına konan deneme sürecini, sınırsız potansiyellerini gerçekleştirerek aşmasına ve kendisinden beklenen tavrı sergilemesine uygun olacak tarzda yaratılmış olmasından kaynaklanmaktadır.

Burada salt iyilik yoktur. Salt iyilik, insanın deneme sürecini başarıyla tamamlamasının karşılığı olarak kendisine takdim edilecek olan cennet yurdundadır. Bu dünyanın mutlak anlamda iyi olmadığı konusunda mutabık olan herkesin, öyle ya da böyle, daha iyi bir dünya umudu vardır. Bu umut, tüm kutsal kitaplarda iyilere yapılan cennet vaadinin hak olduğunu gösteren en önemli belgelerden bir tanesidir. Mevcut şartlar içerisinde, dünyanın insanlara bu umudu karşılayabilecek potensiyelden yoksun olduğu dikkate alınırca, insanların bundan başka güvenebilecekleri ya da sığınabilecekleri herhangi bir alternatif de bulunmamaktadır. Bu durumda, insanlar iki alternatifle karşı karşıyadırlar. Ya bu dünyaya tesadüflere bağlı olarak geldiklerini kabul edip, hayatı anlamsız ve manasız olarak görecekler, ya da yaratıcılarının kendilerine gönderdiği ilahî mesajları dikkate alıp, hayata yüce bir anlam ve gaye yükleyerek umut ettikleri daha iyi dünya için hazırlık yapacaklar. Tercih insanların!

Ahlakî kötülüklere gelince, sanırız bu konuda, Rousseau (ö. 1782)'nin şu sözlerine ilave edilebilecek pek bir şey yoktur:

... Tanrı, insanları kötülük yapmaktan men etmiyor diye şikayet etmek, insan tabiatına bahşetmiş olduğu harikülâdeliğe, ahlâkiyet kabiliyetine ve fazilete karşı şikâyet etmek olur. En büyük mazhariyet, kendi kendinden memnun olmaktır ve biz, kendimizden memnun olmağa lâyık olmak içindir ki, hür yaratılmış ve ihtiraslarımıza karşı vicdanımızla set çekebilecek kabiliyetle silâhlanmışız. Kudreti ilahiye bize lûtfkâr olarak bundan başka ne yapabilirdi? Kötülük yapmak kudretine sahip olmasaydık, iyilik yaptığımız zaman mükafatlandırılmağa hak kazanabilir miydik? Ve Tanrı tabiatımıza, böyle aykırı ve mütenakız bir mahiyet verebilir miydi? İnsanı kötülük yapmaktan men etmek için hayvan mı yapmak gerekti? Hâşâ Tanrım, hâşâ!..¹¹¹

¹¹⁰ Leszek Kolakowski, *Religion*, 22.

¹¹¹ Rousseau, *Emil, Yahut Terbiyeye Dair*, çev., Hilmi Ziya Ülken, Ali Rıza Ülgener, Salâhattin Güzey, İstanbul, Ahmet Sait Matbaası, 1945, 307.