



İblîs'in 'Kötülük Problemi'ne Dair Felsefî Argümanları ve Şehristânî'nin "Bilinemezçilik" Teodisesi

Fehrullah TERKAN*

Atıf/©: Terkan, Fehrullah, (2008). İblîs'in 'Kötülük Problemi'ne Dair Felsefî Argümanları ve Şehristânî'nin "Bilinemezçilik" Teodisesi, *Milel ve Nihal*, 5 (1), 63-91.

Özet: Bu makale, ilk olarak eş-Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal* eserinde yer verdiği ve insanlar arasında ihtilaf ve şüphelerin neşet etmesinin tek ve asli kaynağı olarak sunulan İblîs'in meleklerle hitaben dillendirdiği soruları incelemekte ve daha sonra bu soruların kötülük problemi hakkındaki çağdaş tartışmalarda öne çıkan felsefî referanslarının tesbiti açısından bir değerlendirme yapmaktadır. Buna göre, İblîs'e atfedilen soruların Tanrı'nın kötülüğü neden var ettiği hususunda kendisini ibra edici bir tarzda sunulduğu ve ayrıca bu sorgulamada çağdaş din felsefesinde yer alan ilgili tartışmalarda yer alan argümanların bulunabileceği ileri sürülmektedir. Ancak buna rağmen eş-Şehristânî'nin, hem akli yorumlara hem de muhtemel Kur'anî izahlara yer vermekten kaçınmak suretiyle İblîs'in tavrını, ihlaslı bir iman sahibinin girmemesi gereken bir sorgulama olarak sunarak meseleyi basite indirmediği savunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Şehristânî, Tanrı ve Kötülük Problemi, İblîs, Şüphe

A. Ön Değerlendirme

Ünlü Sünnî/Eş'arî mütekellim ve heresiyograf 'Abdu'l-Kerîm eş-Şehristânî (1086-1153), *Kitâbu'l-Milel ve'n-Nihal* isimli meşhur eserine yazdığı mukaddimelerden üçüncüsünde "Yaratılmışlar Ara-

* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı.

sında Çıkan İlk Şüphe, Onun İlk Kaynağının Kim Olduğu ve Sonradan Kimin Ortaya Çıkardığına Dair Açıklama” başlığı altında İblis’in meleklerle arasında geçen bir diyalogda ilahî hikmetin mevcut tecellisi hakkında öne sürdüğü itirazî argümanları sıralamaktadır.¹ İblis’in ileri sürdüğü iddia edilen argümanlar, Allah ve kötülük meselesini felsefî bir bakışla ele almakta ve gerçekten de Allah ve kötülük ilişkisine klasik Sünnî yaklaşımı yine felsefî anlamda oldukça sorgulayıcı bir tarzda ince eleştiriye tabi tutmaktadır. Her ne kadar eş-Şehrastânî, sorulan soruları, sonraki dönemde ortaya çıkan mezheplere kaynaklık eden bir tavrı gösterdikleri açıklamasıyla basite indirgese de metindeki kurguya göre meleklerle arzedilen sorular incelenince, son tahlilde “rey ehlinin mümessili” olarak gösterilen İblis’in, “itaat ehli” olarak kabul edilen melekler karşısında “aklı” bir üstünlük sergilediği görülmektedir. Bu üstünlük, hakikaten öyle olduğu için değil, yazarın meseleye bakış açısını belirleyen aklî soruşturmayı dışlayan tutumundan ve dolayısıyla argüman geliştirmeye tevessül etmemesinden kaynaklanmaktadır. Yine bu üstünlük, yazarın dinî öğretileri temellendirme yöntemine karşı kazanılan aklî bir üstünlük olarak görülmelidir. Aslında burada, ahlakî alanda bile Allah’ın mutlak kudreti ve sorgulanamazlığının ötesine geçerek ilahi fiillerin “aklı bir temelden yoksun olduğu” veya daha doğrusu “aklı bir temele dayanmak zorunda olmadığı” anlayışına dayanan Eş’arî teolojisinin bir tenkidi yer almaktadır. Mesele, Eş’arî yaklaşımın, her şeyin arkasında, Allah’a atfedilen “muğlak” bir hikmet arayan Tanrı anlayışdır. Zira bu yaklaşım, Allah’a atfedilen her hangi bir eylemin aklî bir izaha tabi tutulamayacağı telakkisine dayanır. Dolayısıyla, Şeytan’ın en basit bir aklî sorgusu bile, Allah’a karşı ve O’na rağmen atılmış bir adım olduğu gerekçesiyle zemmedilmektedir.²

¹ Muhammed b. ‘Abdu’l-Kerim eş-Şehrastânî, *Kitâbu’l-Milel ve’n-Nihal*, tah. M. Fethullah Bederân (Kahire: Matba’at Ezher, 1947), s.12 vd. Bu eser bundan sonra MN şeklinde kısaltılacaktır. Yazara göre, “bu şüpheler, dört İncil’in, (yani) Lûkâ, Mârkûs, Yûhannâ ve Mattâ İncilleri’nin şerhinde yazılmıştır; ve secde etmesi emri ve bundan kaçınmasından sonra [İblis] ile melekler arasında geçen münazaralar tarzında Tevrât’ta parça parça zikredilmiştir.”

² Eş-Şehrastânî’ye göre, “Âdemoğullarının başına gelen her şüphe kovulmuş şeytanın yoldan çıkarmasıyla ve onun vesveseleriyle meydana gelmektedir ve

Eş-Şehrastânî'ye göre insanlar arasında ortaya çıkan ilk şüphe, İblis'in şüphesidir. Bu şüpheye kaynaklık eden olaylar şunlardır: İblis'in nassın karşısında akli görüş hususunda inat etmesi; hevasına kapılıp emre karşı çıkması; ve kendisinin yarattığı madde olan ateş ile Adem (a.s.)'ın yaratılış maddesi olan çamura karşı böbürlenmesidir.³ Eş-Şehrastânî'ye göre, İblis'in ilk şüphesinden yedi ayrı şüphe türedi ve insanlar arasında yaygınlık kazandı zihinlerine sirayet etti. Sonuç olarak bidat ve dalâlet mezhepleri meydana çıktı.⁴ Fakat İblis aslında Allah'a tam anlamıyla inanmıştır ve İblis'in iman itirafı, kendisinin ileri sürdüğü iddia edilen sorular göz önünde bulundurulunca calib-i dikkat bir resim arz etmektedir. Kurguya göre İblis, imanını şöyle itiraf etmektedir:

Ben kabul ediyorum ki Bârî Te'âlâ benim ilahım ve yaratıkların ilahıdır; alîm ve kadîrdir; kudretinden ve meşî'etinden sual olunmaz. O, bir şey irade ettiği zaman ona "Ol" der ve o da olur. O, hakîmdir.⁵

Böyle bir itiraf ve tasdikten sonra bile İblis, eş-Şehrastânî'ye göre, Allah'ın hikmetinin açılımı aleyhine sorular yönelterek ilahi hikmeti sorgular. Melekler, "nedir onlar?" ve "kaç tanedir?" diye sorunca, İblis bu soruların yedi tane olduğunu söyler ve onları açıklar.⁶

İşte bu noktadan sonra gelen sorular, aşağıda görüleceği üzere, yukarıdaki iman itirafını problemlile hale getirmektedir. Şöyle ki eş-Şehrastânî, insan zihninin sorabileceği sorularının kaynağının İblis olduğunu tesbit etme adına, İblis'e atfettiği bu imanın çelişkili olduğunu göstermeye çalışarak sorulan soruların tutarsız bir zihnin ürünü olduğu izlenimini yaratmaktadır. Zira aslına bakılırsa, eş-Şehrastânî'nin arzuladığı ve her müminde olması gerektiğine inandığı bir imanın ifadesinde olması beklenen bu itiraftan sonra

onun şüphelerinden neşet etmektedir. ... Eğer açıklamalar değişiklik gösteriyor ve yollar ayrılıyorsa da bunlar dalâlet türlerine nisbetle [ekilen] tohum (*buzûr*) gibidirler" (MN, s.14).

³ MN, s.12

⁴ MN, s.12

⁵ MN, s.12

⁶ MN, s.12

bile İblis, Allah'ı sorgulamaktadır. Bir müminden beklenen tavır, İblis'in itirafında olduğu gibi, Allah'ı tek ilah olarak kabul edip O'nun fiillerini sorgulamadan tasdik etmektir. O zaman böyle bir iman ifadesinden sonra İblis'in nasıl bir dönüş yaparak sorgusuz bir tarzda iman ettiği hususları sorgulamaya açmıştır? Yani eğer İblis tam iman etmişse, neden bu soruları sorma ihtiyacı hissetmiştir? Eş-Şehrastâni, kurgudaki bu çelişkiyi, anlattığı hikayeyi dayandırdığı "İncil Şarihi"nin yaptığı bir ek açıklama ile gidermeye çalışmaktadır. Sorulardan sonra ortaya çıkıyor ki İblis aslında başlangıçta samimiyetsiz bir imanı itiraf etmiştir:

Allah Teala meleklerle, o [İblis'e] şunu söylemelerini vahyetti: "Sen ilk teslim oluşunda –yani Benim, senin ve mahlukatın İlahı olduğum konusundaki tesliminde– sadık/doğru değildin, samimi de değildin. Zira eğer sen, Benim alemlerin ilahı olduğum hususunda doğruyu söylemiş olsaydın, Benim hakkımda "neden/niçin" şeklinde hükümde bulunmazdın. Zira Ben, kendisinden başka bir tanrı olmayan Allah'ım. Ben yaptığımdan mesul tutulmam; [halbuki] yaratılmışlar [yaptıklarından] mesul tutulurlar.⁷

O zaman iman ettikten sonra sorgulamaya girişmek, imanın tam ve samimi olmayışından ötürüdür. Anlaşıldığına göre, Şehrastâni soru sormanın sebebinin akıl olduğunu ileri sürmektedir. Elbette onun bu noktada zihninde tasarladığı şey, ilahi fiillerin aklın cenderesinden uzak tutulmasıdır. Zira böylesine bir imandan sonra eğer akıl için içerisine sokulursa, inanan kişinin imanı zedelenecektir. Dolayısıyla onun amacı, böyle bir tavrın şeytanî olduğunu söyleyerek kesin bir imandan sonra ilahi fiiller hakkında soru sorma ihtimali taşıyan bir müminin böyle bir yola sapmasını engellemektir. Bu şekilde sorgusuz inanan kişi, imanın itirafından sonra aklın iğvasına aldanarak soru sormaktan sakındırılmaktadır.

Burada gözden kaçırılmaması gereken bir nokta, yazarın okuyucuya kabul ettirmeye çalıştığı iman anlayışıdır. Öyle ki bu türden bir iman, bir anlama problemine sahip olmayacak ve bu surette akla hiçbir şekilde ihtiyaç duymayacak tarzda tasarlanmıştır.

Dolayısıyla daha baştan, akli sorgulamaya başvuran bir iman tanım gereği dışarıda bırakılmaktadır. Ayrıca verilen izlenime göre, samimî iman, inanılan hususlarda kalbi mutmain olarak susmak ve hiçbir şekilde soru sormamaktır. Başka bir açıdan şunları söylemek de mümkündür: eş-Şehrastânî, bu kurguyla ve onun sonuçlarına dair zihninde ürettiği bir vizyonla bir takım endişelere işaret ederek daha geniş bir çerçevede ve daha üst bir amaç gözeterek kendisinin din ve iman anlayışı doğrultusunda dinin önermelerinin akli ve felsefî bir perspektifle incelenmesinin önüne geçmek istemektedir. Söz konusu endişeler, görünüşe göre, bu tür sorgulamaların neden olduğu/olacağı mezhepsel ayrılıklar ve toplumda dini anlayışın bütünlüğü gibi hususlardır. Tabiatıyla eş-Şehrastânî, burada kendisinin din ve iman anlayışını temel alarak Eş'arî/Sünnî tanrı anlayışının merkeziliğini ve hakikat oluşunu vurgulamaktadır. Soru sormaktan uzak bir şekilde iman etmek ve bu imandan sonra akla bir otorite atfederek ilahi hikmete şüpheler sokmaktan kaçınmak, verilen mesajın aslını oluşturmaktadır. İblis'in sorduğu soruların, felsefî zihinleri meşgul eden konular olduğu göz önünde bulundurulunca, yazarın bu tür sorgulamaların nerelere varacağını kestirmiş olduğunu söyleyebiliriz. Günümüz din felsefesi alanında kendisine yer bulan bu sorular, dinin öğretileri içerisinde bulunması muhtemel bazı muğlaklıkları masaya yatırıp, Eş'arî/Sünnî teolojinin çözemediği veya muğlak bıraktığı Allah'ın "hikmetinden sual olunmaz" fiillerini tartışma konusu yapmaktadır. Bu nokta aşağıda soruları irdelerken daha açık hale gelecektir. Bu mesele ayrıca felsefe ve dinin karşılaşma zeminine ve bu karşılaşmanın kafa karıştıran yanına, ama aynı zamanda bazı cevapsız sorulara cevap üretme imkanına da işaret etmektedir. Din ve felsefe karşılaşmasında ortaya çıkan problemlere bulunacak çözümler, eş-Şehrastânî'nin zihnindeki endişelerde aranmalıdır. Ayrıca, aşağıda daha açık hale geleceği üzere, Şehrastânî burada öyle bir kurgulama yapmaktadır ki yakından bakınca insan, onun tasavvurunun bir sonraki aşamasında, akli sorgulamanın ve bu sorgulama sonucunda ortaya çıkan soruları dillendirmenin ve onları tartışmanın, diğer bir ifade ile bu hususun felsefesinin yapılmasının

tamamen şeytanî bir ameliye olduğu neticesine varmak zorunda kalmaktadır. Diğer bir deyişle, soruların içeriği ve felsefî bağlarından hareketle söyleyecek olursak, elimizdeki metin, “İblis” kelimesi yerine “akıl” veya “felsefe” kelimesi konularak da okunabilir. Zira sorulan sorular, aklın/felsefenin ileri sürdüğü hususları mesele etmektedir.

B. İblis’in “Apolocya”sı veya Dinî Öğretilerin Felsefi Sorgulaması

İblis, eş-Şehraştânî’nin iddiasına göre, kendisinin iman itirafına rağmen, aklî ve bağımsız düşüncede ısrar ederek şu soruları sormaktadır:

İlki şudur: [Allah] beni yaratmadan önce benden ne gibi şeylerin çıkacağını ve benden ötürü nelerin gerçekleşeceğini biliyordu. O zaman öncelikle beni niye yarattı? Beni yaratmasındaki hikmet nedir?

İkincisi: Madem beni iradesi ve meşî’etinin gereğince yarattı, o zaman neden beni O’nu tanımak/bilmek ve O’na itaat etmekle mükellef tuttu? İtaatten yarar sağlamadığı ve ma’siyetten de zarar görmediği halde, bu teklifteki hikmet nedir?

Üçüncüsü: Madem beni yarattı ve mükellef kıldı; ve [ben O’nu] bilmeyi ve [O’na] itaat etme teklifine sarıldım; ve dolayısıyla tanıdım/bildim ve itaat ettim. O zaman neden beni Âdem’e itaat ve secde etmekle mükellef kıldı? Benim yalnızca [O’na] dair olan bilgimi ve itaatimi artırmadığı halde, [bana] özel yapılan bu teklifin hikmeti nedir?

Dördüncüsü: Madem beni yarattı, [hem] mutlak olarak mükellef kıldı ve [hem de] özel olarak bu teklifle yükümlü tuttu; [ama] ben Âdem’e secde etmediğimden neden beni lanetledi ve Cennet’ten çıkardı? “Senden başkasına secde etmem” demekten başka hiçbir kabahat işlemediğim halde, buradaki hikmet nedir?

Beşincisi: Madem beni yarattı, hem mutlak olarak hem de özel olarak mükellef tuttu; ben de itaat etmeyince beni lanetledi ve

kovdu; ama o zaman neden ikinci defa Cennet'e girmemi [sağlayacak] şekilde beni Âdem'e yolladı (*tarrakanî*) da orada onu vesvesemle aldattım (*ğarartuhu*); dolayısıyla o, yasaklı olan ağaçtan yedi ve [sonuçta Allah] onu da benimle birlikte Cennet'ten çıkardı? Beni Cennet'e girmekten alıkoymuş olsaydı, Âdem benden kurtulmuş olacakken ve orada ebediyyen kalacakken, [Allah'ın] bu [yaptığındaki] hikmet nedir?⁸

Altıncısı: Madem beni yarattı, genel olarak ve özel olarak beni mükellef kıldı ve beni lanetledi; sonra beni Cennet'e gönderdi ve benimle Âdem arasında husumet oldu. [Ama] imdi neden beni onun çocuklarına –onlar beni görmezken ben onları göreceğim şekilde ve benim vesvesem onlara etki ederken onların gücünün, kuvvetinin, kudretinin ve takatlerinin benim üzerimde etkili olmadığı bir şekilde – musallat etti? Şayet O, [Âdem'in çocuklarını] – onları aldatacak biri olmaksızın temiz bir şekilde dinleyip itaat edenler olarak yaşayabilecekleri – fıtrat üzere yaratmış olsaydı, bunun onlar için daha doğru/uygun ve hikmete daya layık olacağı [açık] iken [böyle yapmasındaki] hikmet nedir?⁹

Yedincisi: Şunların hepsini kabul ediyorum: O, beni yarattı, [hem] genel olarak ve [hem de] sınırlı/özel olarak mükellef kıldı. İtaat etmediğim zaman beni lanetledi ve kovdu. Cennet'e girmek istediğim zaman bana imkan verdi ve yolladı (*mekkenenî ve tarraqanî*). Kendi işimi yapınca da beni [oradan] çıkardı. Sonra beni Âdem oğullarına musallat etti. O zaman ondan mühlet istediğimde bana niye mühlet verdi? (Ona "Diriltilecekleri güne kadar bana süre ver"¹⁰ dedim ve [buna karşılık] O da bana "Vakti bilinen güne kadar süre verilenlerdensin"¹¹ dedi.) Bundaki hikmet nedir? [Zira,] şayet O, beni o anda yok etseydi, Âdem ve insanlar benden kurtulmuş olacaktı; ve alemde her hangi bir kötülük kalmayacaktı. Alemin iyi bir düzen üzere kalması, kötülük ile karışmasından daha iyi değil midir?

⁸ MN, s.13.

⁹ MN, ss.13-14.

¹⁰ Kur'ân 7:14; 15:36.

¹¹ Kur'ân 15:37-38.

Ve [İblis] devam etti: İşte bunlar, her meselede iddia ettiğim şeyler için delilimdir.”¹²

Şimdi İblis’in sorularını irdeleyelim.

1. İlk soru oldukça genel ve şümulü bir çerçeve çizmekte ve ilkesel bir sorgulamayı amaçlamaktadır. Dolayısıyla bu ve diğer sorularda, şu öncüller kolayca sezilmektedir:

a) Allah her şeyi bilir ve her şeye gücü yeter,

b) Allah, içerisinde İblis’in bulunduğu bir dünyada hangi olayların olabileceğine dair ezeli bir bilgiye sahiptir,

c) Eğer dileseydi, Allah kötülükleri yaratmazdı,
dolayısıyla,

d) Kötülüğün varlığı, her hangi bir mümkün dünya için zorunlu değildir.

Bu öncüller ışığında ilk soru, doğrudan, dünyada olabilecek kötülüğü önceden bildiği halde Allah’ın bilerek kötülüğe izin verdiğini ima etmektedir ve diğer sorular açıkça bu iddianın örneklerini sunmaktadır. İblis’in “beni niye yarattı” şeklindeki serzenişi veyahut sorgulaması, kendisinin bulunmadığı mümkün bir dünyanın imkanını ima ederken, diğer taraftan kendisinin bulunduğu mevcut dünyanın yaratılmış olmasının da fazla anlamlı olmadığına da işaret etmektedir. Ancak bu ikinci husus, dinin bu konuda öğrettiği ve kendi içinde tutarlı olan açıklamasını göz ardı etmektedir. Dinin söz konusu açıklaması (yani insanların bu dünyada imtihana tabi tutuldukları şeklindeki açıklama), aslında –en azından İslamî öğretiler cihetinden bakılınca– yukarıdaki sorunun son kısmında yer alan “beni yaratmasındaki hikmet nedir?” sorgulamasının cevabını teşkil etmektedir. Aslında bu cevap doğrudan İblis’in niye yaratıldığı sorusunun karşılığı değildir; ancak imtihana tabi tutulduğu öğretilen insanların bu imtihanın asli bir unsuru veya “çeldirici” bir ögesi olarak yaratıldığı söylemi, dolaylı olarak İblis’in de niçin var kılındığının cevabı olarak okunabilir. (Bu hu-

susun modern din felsefesindeki açılımlarına son kısımda değineceğim).

Bu cevaba rağmen, mesele bu kadar basit gözükmemektedir. Allah'ı tek ilah, alim ve hakim olarak kabul eden İblis, Allah'ın insanları bir imtihana tabi tutulması planından habersiz kalmış olabilir mi? Kendisinin bu imtihanın bir parçası olarak yaratıldığı gerçeğinden bigane olabilir mi? Eğer bu sorulara 'hayır' cevabını verecek olursak, İblis'in ilahi kararları kasten sorguladığını düşünmeliyiz. Böyle bir cevap, aynı zamanda İblis'in dinî öğretilerde isyankâr olarak sunulması ile de uyumlu olacaktır. O zaman bu soruyla anlatılmak istenen şey, kötülüğün kaynağının yaratılmadığı bir dünyada da insanların imtihan edilmesinin mümkün olduğu mudur? İmtihan mantığı ve dinin bu husustaki söylemini dikkate alırsak, bu soruların delaletinin fazla açık olmadığı ortadadır. Bu durumda, öyle gözüküyor ki İblis, kendisine atfedilen kötülük üretiminden sıyrılmak, kötülüğü doğrudan Allah'a atfetmek istemekte ve asıl sorumlunun kendisi olmadığını ileri sürmek amacıyla böyle bir itirazda bulunmaktadır. Zira her ne kadar İblis, kötülüğün temsilcisi olsa da sonuçta onu yaratan Allah'tır. Şu halde ilkesel temelde, "Allah, kötülüğü neden murad etmiştir?" sorusu, son tahlilde makul bir sorudur. Mesele böylece Allah'ın kötülüğe neden izin verdiği sorusuna geri dönmektedir ve bu haliyle felsefî bir boyut kazanmaktadır. Meseleye felsefî boyut katan noktada, dinin imtihan öğretisinin, ilahi hikmete rağmen kötülüğün varlığını açıklamada bir katkı sağlamadığı düşüncesidir. Zira mesele, en temelde Allah'ın zatı ve O'na atfedilen sıfatların bütünlüğü ve tutarlılığını merkeze almaktadır. Bu açıdan bakıldığında, ister imtihan amacıyla olsun ister başka bir sebeple olsun, kendisine atfedilen sıfatlara rağmen Allah'ın kötülüğe izin vermesinin kabul edilemez olduğu düşüncesi ön plandadır. Bu yaklaşıma göre, Allah hem her açıdan mükemmel sıfatlara sahip olup hem de bu sıfatların tezahürlerinin engel olması gereken kötülüğü yaratamaz, yaratmamalıdır. İblis'in bu sıfatlardan sadece hikmeti merkeze alması ve ilahi hikmeti kabul edip bu hikmetin sorgulanamaz olduğuna inandıktan sonra, kötülüğün varlığının bu ilahi hikmete

uygun düşmediğini düşünmesinin ardında işte bu fikir olmalıdır. Bu düşünce ise temelde felsefidir ve eş-Şehrestânî'ye göre tam teslimiyetle çatışan bir şüphe doğurma ameliyesidir. Eş-Şehrestânî'nin duruşuna göre, "ilahi hikmete rağmen kötülüğün varlığı" ifadesi problemlidir. Zira aklî açıklama çabası, ilahi hikmetin neliğini belirlemede, yani o hikmetin ne olabileceğini açıklamada yetersiz kalmaktadır. Böyle bir ifade, ilahi hikmetin mahiyetinin bilgisine sahip olduğu imasını vermektedir; halbuki kötülüğün varlığının arkasındaki hikmeti akıl ile anlamaya veya çözmeye çalışmak imkansızdır. İşte bundan ötürü, bu imkansızlığa rağmen sergilenen aklî kavrama teşebbüsleri, son tahlilde, Allah'ın hikmetinde veya O'nun sıfatları ve fiillerinde çelişkiler olduğu düşünce-sine yol açmaktır.

2. İkinci soru, İblis'in, içine düştüğü paradoksu anlama çabası olarak değerlendirilebilir. Bu paradoks iki katmanlıdır: İlk katmanda, iman ettiği Allah'ın hikmetini sorgulamaya girişmesi görülmektedir. Bu noktada İblis, Allah'ın ve ilim ve hikmet sahibi olduğunu tasdik etmesine rağmen bu soruyu sorduğu için ilk bakışta kendisiyle çelişiyor gözükmektedir. Ancak eş-Şehrestânî'nin dikkat çekmek istediği husus, onun itiraf ettiği iman ve tasdiğe rağmen böyle bir çıkışla zihinlere şüphe tohumları ektiğidir. İkinci katmanda ise, hiçbir şeye ihtiyacı olmayan "müstağni" olan Allah'ın neden bir mahlukun itaatini talep ettiğidir. Zira O, ne Kendisinin ilahlığı için ilave bir fayda sağlamayan böyle bir itaate muhtaçtır ne de yaratıkların isyanı ve itaatsizliği O'nun ilahlığına bir halel getirebilir. Böylece Allah'ın İblis'e yüklediği teklif, anlamsızlaştırılmaktadır. Sorunun gerisinde yatan varsayıma göre, Allah mükemmel bir varlık/ilah olarak hiçbir şeye ihtiyaç duymaması gerekir; fakat buna rağmen ne bir yarar ne bir zarar getirmeyen teklifi İblis'e sunmuştur. Sonuçta bununla yapılmak istenen şey, ilahi hikmette mantıklı olmayan bir taraf ve tutarsızlık aramaktır. İblis'in bu sorusu, aslında iradî varlıkların neden yaratıldıkları hususunda oldukça radikaldir ve felsefî açıdan temin edilecek bir cevap, eş-Şehrestânî'nin zihnindeki cevabın "dini" derinliğine ulaşamayacağı için cevaplandırılması zor bir sorudur. Bu sebeple, söz

konusu soru, yazarı haklı çıkarırcasına, Allah'ın yaratmasına dair zihinlerde bir kuşku yaratma niyeti içermektedir. Zira, son tahlilde akıl, bu soruyu, Allah'ın hikmetini kapsayacak şekilde cevaplamaktan yoksundur ve işte bu sebeple sorgulamadan uzak durulmalıdır. İmanın itirafına rağmen sorgulamaya kalkışmak, o imanın samimi olmadığına bir delil olarak algılanmaktadır.

3. Üçüncü soruda sorgulanan şey, neden İblis'in genel teklifin yanında hassaten ek bir teklife muhatap kılındığıdır. Bu, ikinci sorunun mantıkî bir kapsamı içerisinde bir devamı niteliğindedir. Çünkü ikinci soru, ilahi "istiğnâ"yı merkeze alarak ilahi hikmete tutarsızlık atfederken, üçüncü soru, İblis'in kendi itaatinin gereksizliği düşüncesi etrafında sorgulamaya meşruiyet aramaktadır. İblis'in *"yalnızca [O'na] dair olan bilgimi ve itaatimi artırmadığı halde"* kaydıyla ileri sürdüğü husus, öyle anlaşılıyor ki ilkesel düzeyin ötesine geçerek –tabir yerindeyse– furû' olarak addedilebilecek bir noktanın Allah'a dair bilgiye yeni bir şey katmayıp dolayısıyla da itaat niteliğinde bir gelişmeyi sağlamadığıdır. Yani burada, Allah'ın İblis'ten yapmasını istediği bir amelin gereksizliği, bizzat Allah'a dair bilgiye katkısı olmadığı düşüncesine dayalı olarak vurgulanmaktadır ve bu emre itaat, gereksizlik gerekçesiyle reddedilmektedir. Bu soruda İblis'in öne sürdüğü gerekçede "Âdem'e secde etme" emrinin, doğrudan Allah'tan gelmesine karşın, yerine getirildiği takdirde, bu amelin onun Allah'a yönelik itaatine bir katkısının olmayacağı önyargısı merkezî bir yer tutar. Eğer din, özünde, onu vazeden Allah'ın emir ve yasaklarına uyma hassasiyetini yansıtıyorsa, bu durumda İblis'in itirazı tamamen aklî bir saikle temellendirilmektedir. Bu da İblis'in daha baştan Allah'ın ilmini ve hikmetini kabul edip iman etmiş olduğu, bu teslimiyeti güçlendirecek ilave bir unsura ihtiyaç olmadığı düşüncesidir. Bu aklî bir yorumdur. Ancak sonuçta itaati neyin artırıp neyin artırmayacağına karar verecek olan, yine o itaati talep eden Allah olduğu için, eş-Şehrastânî, söz konusu itirazın başta gösterilen teslimiyete aykırı düştüğünü ileri sürerken kendi yaklaşımı açısından haklıdır. Bunun altında yatan düşünce ise emir ve nehiylerin, sadece ve sadece ilahi irade tarafından ve fakat aklî hükümlerden

uzak bir şekilde belirlendiğidir. İtiraz noktası, Allah'ın İblis'ten Âdem'e itaat etmesini istemesinin altında yatan nedenin aklî bir düşünüş için kapalı kalmasıdır. Bu son nokta, sembolik değerine atıfla yapılan izahları dışarıda tutarsak, hakkında hâlâ spekülasyon yapılan ve beyana muhtaç bir husustur. Ayrıca sorudan anlaşıldığına göre, İblis, Allah'ın kendisini O'nu bilmek ve O'na itaat etmekle mükellef kılmasından sonra, aynı şeyi Âdem hakkında da istemesinin akıl için anlaşılabilir olduğunu ileri sürmek istemektedir. Niçin böyle bir şeye ihtiyaç vardır? Eş-Şehrastânî'nin duruşu açısından bakacak olursak, din, sorunu tamamen çözen bir beyan sunmamış olsa da metinden az çok anlaşılır bir açıklama çıkarılabilir. Fakat onun için daha önemli olan husus, bunun bir ilahi hikmetinin olduğu ve bu hikmetin de soruşturmaya açık olmadığıdır.¹³ Bu konunun, kötülüğün kaynağı olması açısından konumuzla doğrudan ilgisi zayıf olmakla birlikte, İblis'in, onun Kur'an'da anlatılan isyankar olma sürecini başlatan bir yaklaşımıdır.

4. Burada öne çıkan husus, yukarıdaki yorumla bağlantılı olarak İblis'in, Allah'a teslimiyet göstermesine rağmen, kendisine bir emr-i vaki yapıldığı serzenişini ile sorulan tamamen sofistâî bir itiraz olarak anlaşılabilir: "ben ancak Sana secde ederim." Buradaki ince hatalı mantık, tevhid anlayışına referans vererek, o tevhidi talep eden Allah'ın belli bir emrine, onu tevhide aykırı görerek karşı gelmeyi meşrulaştırma amacını gütmektir. Yani İblis'in bu itirazı, Allah'ın emrine rağmen, saygıda ve itaatte Allah'a ortak koşmama hassasiyetine binaendir.¹⁴ Meselenin inceliği göz önünde bulundurulunca görülecektir ki İblis'in bu sorusu, kendisine yüklenen bu ilave teklifin, birleme hususunda oldukça hassas olan

¹³ Eş-Şehrastânî, ilahi hikmetin tezahürlerinde aklî bir açıklama arama şeklindeki bir ilk yaklaşımın daha sonra Kaderiyye'ye kaynaklık ettiğini düşünmektedir: "Kaderiyye'nin aslı, her şeyde bir illet/neden aramaktır. Bu, ilk lanetlinin de aslıdır, zira o, ilk önce yaratmadaki illeti, ikinci olarak teklifteki hikmeti, üçüncü olarak Âdem (a.s.)'a secde yükümlülüğünün ne faydasının olduğunu sordu" (MN, 16).

¹⁴ Eş-Şehrastânî, İblis'in bu argümanının formatı ile Havâric tarafından kullanılan "hüküm" argümanının formatı arasında paralellik kurmaktadır: "Zira onların 'Hüküm ancak Allah'ındır, biz insanları hakem kılmayız' sözüyle, [Şeytan'ın] 'ben ancak Sana secde ederim' sözleri arasında bir fark yoktur" (MN, s.16). Ona göre her iki yaklaşımın kastı da yanlıştır.

Allah'ın bizzat Kendi hikmetinde bir çelişkiye yol açtığı düşüncesini ihsas ettirme kastı taşımaktadır. Ayrıca İblis'in dikkat çektiği başka bir husus, onun Allah'a gösterdiği tam teslimiyetinin hiç hesaba katılmaksızın bir kenara atılarak, kendisine önerilen ve ilkinde göre fazla önemi haiz olmayan ilave teklifi haklı olarak reddettiği gerekçesiyle lanetlendiği düşüncesidir. Yani asıl olan Allah'ı birlemek ve O'nun alim ve hakim olduğunu kabul etmek iken veya öyle olması gerekirken bu asıl görmezlikten gelinerek, ona nazaran daha az önemi haiz olan Âdem'e secde emrine karşı gelmesinin lanetlemenin asıl sebebi olmasının mantıklı olmadığı iddia edilmektedir. İblis burada kendisine verilen isyankâr rolünün aslı teklifin reddine dayanmadığını, aksine yalnızca kendisine has olan talî bir teklifin reddine dayalı olduğuna işaret ederek ilahi hikmeti eleştirmektedir. Aslına bakılırsa, büyük resmi bir kenara bırakıp sadece bu noktayı nazar-ı dikkate aldığımızda bu soru aklen meşru görülebilir. Fakat büyük resimde aklî bir açıklamayla temellendirilebilecek olmasına ve kullanılan mantığın hatalı olduğu ispatlanabilmesine rağmen, eş-Şehrastânî, Allah'ın sorgulanamaz hikmetini merkeze alarak aklî kavrayış çabalarının beyhude oluşunu vurgulamakta ve böyle bir çabanın ilahi hikmetle çatışacağına işaret etmeyi tercih etmektedir.

5. Bu soruda açıkça kötülüğün temsilcisi olduğu bilincine sahip İblis'in, kötülüğün ihdası noktasında ilahi iradenin ortaya koyduğu ısrara vurgu yapmaktadır. Kötülüğün gerçekten ilahi iradenin planlaması sonucunda var kılındığı ifade eden bu soru, zımnen yaratılan kötülüğün daha büyük bir planın parçası olması ihtimalini de içinde barındırmaktadır. Sorunun kuruluşu, problemin, o muhtemel planın ne olabileceğine dair İblis'in hiç bir fikrinin bulunmadığını ima etmektedir, ki bu eş-Şehrastânî'nin okura vermek istediği mesajla uyum içindedir. İblis'in, Allah'ın, kendisini Âdem'i iğva ile yoldan çıkaracağını bile bile Cennet'e göndermesini anlamadığını ifade etmesi ve ilahi planı daha mükemmel kılacak alternatif bir yaratılış planı sunması, onun "Allah'ın hikmeti"nde gizli olan kozmik plan hakkında cahil olduğunun işareti olarak sunulmaktadır. Şehrastânî tarafından bu böyle okunabilse

de mesele şudur ki İblis'in sorusu, söz konusu büyük planın bile bizzat Allah'ın kendi hikmetine uygunluğunu tartışmaya açma maksadına matuftur. İblis, özellikle insanın içinde bulunduğu kötülük atmosferine işaret ederek, insanı bu hal-i pürmelâlinin asıl sorumlusunun, kendisini Cennet'e tekrar sokan bizzat Allah'ın olduğu mesajını iletmektedir. Bu mesaj ise, inanan insanların zihninde, Allah'ın görünüşte insanın aleyhine tecelli eden hikmeti hakkında şüphelerin belirmesini amaçlamaktadır, ki *el-Milel ve'n-Nihal* yazarının kaygısı da budur.

6. Bu soruda kullanılan ifadeler, kötülüğün ortaya çıkışını hazırlayan ortam ve şartların izahı bakımından önemli detaylar içermektedir. İblis'in tartışmaya açtığı üç husus göze çarpıyor: a) İblis'e insanlar üzerinde onların farkında olmayacağı şekilde bir etkileycilik gücünün verilmesi, b) insanların İblis karşısında güçsüz olarak yaratılmış olmaları ve c) mevcut haliyle insan fıtratının daha farklı ve mükemmel bir tarzda yaratılabileceği düşüncesi. Dolayısıyla İblis, burada Allah'ın yaratmasını ve insanın fitrî yapısını kusurlu bularak ilahi hikmetin en iyi tecellisinin mevcut durum olmadığını ileri sürmektedir. Ayrıca İblis'in insanların imtihan edilmeleri gayesinden haberdar olduğu varsayımıyla konuşursak, Kur'an'ın insanları imtihan etme mantığı, Allah'ın bu yöndeki hikmeti ve bilgisi dolaylı olarak tartışma konusu edilmektedir. İblis açıkça kendisinin yani kötülüğün olmadığı bir dünyanın hikmete daha uygun olacağını ileri sürmektedir. Sorunun mantıkî örgüsü içerisinde tesbit edilmesi gereken bir problem olarak ortaya konabilecek nokta, ilahi hikmetten neyin anlaşıldığıdır. Şöyle ki sorunun son kısmındaki *"bu onlar için daha doğru/uygun ve hikmete daya layık olurdu"* ifadeleri, İblis'in hikmetin en doğru tecellisinin ne olması gerektiğini söylerken bilgisel anlamda hikmetin ne olduğunu tam olarak kuşatmışlık iması vermektedir. Sorun, burada, hikmeti sorgulanan ve kusurlu gösterilen failin Allah olmasıdır. Yukarıdaki soruyu soran İblis'in, bir taraftan kendisi ve insanlar hakkındaki ilahi kararların ne olduğuna cevap ararken, diğer taraftan yaratılışın mevcut şekilde tanzim edililişinin arkasındaki hikmetin ne olduğuna dair bir fikre sahip olma tavrı içerisinde, ilahlığını,

ilim ve hikmetini kabul ve tasdik ettiği Yararıcı'nın yaratmasında "hikemî" kusurlar bulması, İblis'in başlangıçtaki iman itirafını problemlile hale sokmasından daha büyük bir sorundur. Dolayısıyla burada yapılan, eş-Şehrastânî'nin çabasının aksine, ilahi kararların aklın kavradığı/tanımladığı hikmete uygunluğunun aranmasıdır.

7. Bir önceki soruyla bağlantılı ve onun kurgusal devamı olarak, İblis burada Allah'ın, kendisini engellemeyip süresiz izin vererek kötülüğün sürekliliğini sağladığını anlatmaya çalışmaktadır. Yazarın Kur'an ayetleriyle de desteklediği bu "mehil verme" olayı, Allah'ın kötülüğe daimilik kazandırmasının din dilindeki ifadesidir. (Bunun değişik şekillerde açıklaması yapılabilir; ancak biz burada bu konuya girmeyeceğiz.) İblis'in burada alternatif dünya düzeninden, yani kendisinin ve kötülüğün bulunmadığı bir düzenden bahsetmesi, Allah'ın kadir-i mutlak bir varlık olarak kendisini "imha etme" imkanına sahip bulunduğuna işaret etmektedir. Ancak soruda, açıkça Allah'ın böyle bir yola gitmediği ve kötülüğe izin verdiğinin altı çizilerek, Allah'ın neden İblis'e göre "iyi" olan alternatif bir "İblis'siz dünya" yaratmadığı eleştirilmektedir. Son olarak İblis, ilahi hikmetin mevcut tezahürünün "en iyi"yi içermediğini ima ederek kötülük meselesinde Allah'ın hikmetini sorgulamasında son noktayı koymaktadır.

Bu sorudaki ifadelerde zımnen şu düşünüş tarzı fark edilebilir:

Allah'ın İblis'i yaratması, onu mükellef kılması, onu kötülüğün temsilcisi yapması ve bilerek onu insanlara musallat etmesi, Allah'ın bu meselede kontrolü elinde tuttuğu ve bunları yapacak kudretinin bulunduğuna delalet etmektedir. İblis'e atfedilen bu sorunun ifadelerinden anlaşılan, kötülüğü ihdas eden Allah'ın, aynı zamanda kötülüğü ortadan kaldırabilme gücüne de sahip olduğudur. Söz konusu soru, bunun farkında olarak bu gerçeği, Allah'ın kötülüğü bilerek ortadan kaldırmadığı yönünde istismar ederken, bu kontrollü sürecin arkasında bir planın bulunabileceğini de göz ardı etmektedir. Yani kötülük meselesinde Allah'a kudret, kontrol ve dolayısıyla doğrudan faillik atfederken, bundan

hiçbir makul gerekçe olmaksızın Allah'ın keyfi ve sadist bir tavırla kasten insanları şerrin ortasına koyduğu izlenimini çıkarmak, mantıksal ve teolojik açıdan sorunludur. Ancak sorunun kotarmak istediği şey, bir ilahi planın varlığının olmayabileceği kuşkusunu ve buna ilaveten, bir plan varsa bile, bunun öyle bir Tanrı'nın hikmetinin "en iyi" sonucu olmadığı düşüncesidir. Sualin bu problemleri mantık ile ve buna rağmen yapmaya çalıştığı şey, İblis'in veya kötülüğün yaratılmasında ilahi ve hikemî bir açıklama aramaktır; fakat eş-Şehrestânî'nin yaptığı ise, bu mantıksal problemi ortaya çıkarıp tutarsızlığını ifade etmek yerine, bu hususa dair bir açıklamanın insanî aklın başarmayacağı bir derinliğe sahip olduğunu ilan etmektir. İblis'in ifadelerinden anlaşıldığına göre, İblis'in ve dolayısıyla kötülüğün olmadığı bir dünya, daha iyi bir dünya olurdu. Böyle bir önerme, modern din felsefesinde hala tartışılan çağrışımlara sahiptir, ki bu konuya aşağıda değineceğiz.

C. Son Değerlendirme ve Soruların Felsefi Uzantıları

i) Genel Mülâhazalar:

Bir anlamda İblis'in "apolojya"sı olarak değerlendirdiğimiz sorular, biri diğeri üzerine bina edilerek kurgulanmıştır. Her bir soru bir aşamayı temsil etmekte ve her aşamada, muhtemel dinî açıklaması zoraki kabul edilen bir önceki olayın ardışı olan başka bir olay soruşturmaya tabi kılınmakta ve böylece bir düşünce zinciri içerisinde geleneksel olarak verilen açıklamalardaki İblis'in isyankârlık hikayesinin aklî bir izahı talep edilmektedir.

1. Allah İblis'i (kötülüğü) niçin yarattı?
2. Neden İblis'i, Kendisini tanımakla ve tasdik etmekle mükellef kıldı?
3. Niçin onu Âdem'e secde etmekle mükellef kıldı?
4. Madem onu ikili bir teklife tabi tuttu, ama niçin Allah'ı birleme adına ikinci teklifi reddettiği için İblis'i lanetledi?
5. Ardından niçin İblis'i Cennet'e gönderip Âdem'i yoldan çıkarmasına imkan tanıdı?

6. Üstüne üstlük niçin daha ileri giderek İblis'i Âdemoğlu üzerinde etkili olacak şekilde onlara musallat etti? (Şeytansız bir ortamda veya daha güçlü bir fıtratla yaratılmış olsalardı, insanlar bu duruma düşmezlerdi.)
7. Bu tasallutun da ötesine geçerek neden bunu süre olarak sınırlı tutup İblis'i engelleyecek önlem almadı da ona kıyamete kadar izin verdi? (Halbuki onu yok etseydi, insanlar kötülüğün olmadığı bir dünyada yaşayacaklardı.)

Yukarıdaki sorulardan ilki, çok genel olarak Allah ve kötülük bağlamında, felsefi anlamda bir itiraz mevzuu edilecek şekilde Yaraticı'nın neden kötülüğü yarattığı tartışma konusu edilmektedir. 2, 3, ve 4. sorular, öncelikle İblis'in, bu yaratılış kurgusunda kendisine atfedilen rolün neden kendisine verildiğini anlamaya çalışmakta ve doğrudan Allah'ın iradî planının İblis'in kendisini ilgilendiren kısmını sorgulamaktadır. Son üç soru (5, 6, ve 7. sorular) ise, İblis'in iradî varlıklar olan insanlarla olan ilişkisini merkeze alarak, insanların ahlakî kötülüklere tevessül etmelerinin en büyük nedeni olarak ortaya çıkmasını, bu rolün Allah tarafından ve ne için olduğunu anlamaksızın kendisine verildiğini öne sürerek, kötülük kaynağı olma suçlamasından sıyrılma veya bu suçlamaya doğrudan Allah'ı muhatap kılma gayretlerini içermektedir. İblis, bir "savunmacı" yaklaşımıyla insanların ahlakî kötülüklere düçar olmasının altında yatan aslı ilkenin Allah'ın verdiği bir karar olduğunu ileri sürmekte ve bunu da o ilahî kararın aklen anlaşılabilirliğini ima ederek sorgulama yoluyla yapmaktadır.

Eş-Şehrestânî'nin, bir bütün olarak yukarıdaki sorulara karşı tepkisinin üç ayağı olduğu görülüyor: A) Bu sorular, insanoğlunun sonraki nesillerde ortaya çıkan ihtilaflarının kaynağı ve ilk örnekleri olan şüphelerdir: "Hiç kuşkusuz bilinmektedir ki Âdemoğullarının başına gelen her şüphe kovulmuş şeytanın yoldan çıkarmasıyla ve onun vesveseleriyle meydana gelmektedir ve onun şüphelerinden neşet etmektedir."¹⁵ B) Kötülüğün Allah'a nisbet edilme-

¹⁵ MN, s.14. Krş. "Düşündüğün zaman göreceksin ki bu şüphelerin hepsi ilk lanetlinin şüphelerinden doğmuştur. Onlar başlangıçtaki kaynaktır ve bunlar da daha sonraki tezahürlerdir. Şu ayette ona işaret ederek Allah şöyle demek-

sinin sorun teşkil edip etmeyeceğine bakarsak, böyle bir nisbet, “hayrın ve şerrin Allah’tan geldiği” öğretisini benimseyen bir ekolü benimseyen Şehristânî için hiç de “vahim” değildir. Zira burada ileri sürülen düşünceyi zaten mütekellimin kendisi de kabul etmektedir. Dolayısıyla bu noktada sorun yok gibi gözüküyor. C) Ancak asıl vahim olan şey, Allah’ın neden böyle bir kötülük yarattığını akıl ile kavramaya çalışmaktır. Eş-Şehrastânî’nin büyük bir hata olarak gördüğü şeyin bu olduğu ortaya çıkmaktadır.

Sonuç olarak, İblis’in alternatif bir hikmet anlayışı sunması karşısında eş-Şehrastânî’nin, İblis’in hikmete yaklaşımını eleştirip kendi inandığı hikmeti açıklamak ve temellendirmek yerine tercih ettiği tavır, ilahi hikmetin anlaşılamazlığını veya en azından sorgulanamazlığını vurgulamak amacını taşımaktadır. Zira ona göre, ilahi hikmeti çözmeye yönelik sorular sormak, Şeytan’ın işidir: “Kaderiyye’nin aslı, her şeyde bir illet/neden aramaktır. Bu, ilk lanetlinin de aslıdır.”¹⁶ Dolayısıyla bu türden itirazlar “teklifi kendilerinden defetme, şeriat ve teklif getirenlerin tamamını inkar etme” anlamına gelmektedir. Yazarın yaptığı kıyaslar çok dikkat çekicidir:

“... ‘bizi bir beşer mi hidayete erdirecek?’¹⁷ sözüyle [Şeytan’ın] ‘çamurdan yarattığın birine mi secde edeceğim?’¹⁸ sözü arasında bir fark yoktur. ... ‘Kendilerine yol gösterici geldiğinde onları inanmaktan alıkoyan, ‘Allah elçi olarak bir beşeri mi gönderdi’ demelerinden başka bir şey değildir.’¹⁹ Dolayısıyla açıktır ki imandan alıkoyan şey, işte bu düşüncedir. ... İlk lanetli, üzerinde aklın hükümde bulunamaya-

tedir: “Şeytanın adımlarını takip etmeyin; o sizin için açık bir düşmandır [Kur’an 2:168, 208],” MN, s.16. Örneğin, eş-Şehrastânî’ye göre, “İlk şüpheden ortaya çıkan mezhepler şunlardır: Hulûliyye, Tenâsuhîyye, Muşebbihe ve Rafidiyye’nin aşırıları (*ğulât*). Zira bunlar bir kişi hakkında onu tannısal vasıflarla bezeyecek kadar aşırı gittiler. İkinci şüpheden şu mezhepler ortaya çıktı: Kaderiyye, Cebriyye, Mucessime. Zira bunlar, Allah’ı tavsif hususunda O’nu yaratılmışların sıfatlarıyla tavsif edecek kadar sınırlandırmaya gittiler (*kassarû*).” MN, s.15.

¹⁶ MN, s.16.

¹⁷ Kur’ân 64:6.

¹⁸ Kur’ân 17:61.

¹⁹ Kur’an 17:94.

çağı konularda aklı hakem kıldığında, Yaratıcı hakkındaki hükmü yaratılmışlara veyahut yaratılmışlar hakkındaki hükmü Yaratıcı'ya uygulamıştır: ilki aşırılıktır (*ğuluvv*) ve ikincisi ise sınırlandırmadır (*taksîr*)."²⁰

Eş-Şehrastânî'nin yaptığı kıyaslar, bizzat Kur'an'ın kendi mantığı açısından problemlidir. Kur'an'ın "Allah, elçi olarak bir beşeri mi gönderdi" sorusunun arkasındaki inkara dayanak teşkil eden düşünüş şeklini, vazettiği nübüvvet anlayışı içerisinde nasıl reddettiği ve bunu da aklî argümanlarla yaptığı gayet açık olduğu halde, eş-Şehrastânî, insanlara niçin bir insanın elçi olarak gönderilmiş olabileceğini öylesine esrarlı bir atmosfere sokmaktadır ki sanki bunun hikmeti aklen bilinemez ve dolayısıyla akıl ile sorgulanması imana zarardan başka bir şey vermez. Bu şekilde yazar, ahlakî de olsa kötülüğün varlığı probleminin taşıdığı zorluk ve ağırlığı, bir insan-elçi gönderme meselesinin görece suhuletiyle aynı düzlemde el almaktadır. Bunun tek ve anlaşılır nedeni, dinin, hakkında bir öğreti sunduğu her şeyi "bilinemez bir ilahi hikmet" esrarengizliğine büründürmek istemesidir. Bunun da muhtemel nedeninin, insan aklı tarafından kavranan ilahî bir eylemin ilahiliğinin ortadan kalkacağına dair bir endişe olduğu söylenebilir. Başka bir ifadeyle, öyle gözüküyor ki Şehristânî burada ilahi kararların aklî bir açıklamaya tabi tutulmasının, ilahi hikmetin "akıl üstü" olduğu izlenimine dayalı olarak, o kararların ilahiliğine hanel getireceğini düşünmektedir. Dolayısıyla yazar, evrensel planın metafizik ilkeleriyle ilgili bu tür meselelerde "aklı hakem kılma"yı tamamen yanlış görmekte ve "Tanrı"yı, insanın doğal olarak "akıl" ile kavramaya çalışmasını mutlak anlamda boşa çıkaracak şekilde bütünüyle gizemli bir hale getirmektedir. Üstelik eş-Şehrastânî'nin Mu'tezile karşıtlığının yüksek dozu sayesinde, "bizim için güzel olan [Allah] için de güzeldir ve bizim için kötü olan O'nun için de kötüdür" şeklinde bir yargı, insanı, hakikatten ayıracak derecede, kendisine ruhundan üfleyen Allah'ın değer yargılarını akıl ile kavrayamaz bir konuma yerleştirmektedir.²¹ Şayet öyle bir ihtimal olsa bile, yazar bunun önünü kesmektedir. İman ettikten sonra sorular

²⁰ MN, s.15.

²¹ MN, s.17.

soran İblis'e Allah tarafından melekler vasıtasıyla söylendiğini iddia edilen şu sözler, eş-Şehrastâni'nin akıl kullanımından sakındıran tavrını ve dolayısıyla kötülük hakkında takınılması gereken tutuma dair en güzel açıklamayı ihtiva etmektedir: "Eğer sen, Benim alemlerin ilahı olduğum hususunda doğruyu söylemiş olsaydın [gerçekten tasdik etmiş olsaydın], Benim hakkımda "neden/niçin" şeklinde hükümde bulunmazdın."

ii) Sorgulamanın Felsefî Referansları

El-Milel ve'n-Nihal yazarının bu metinde, meseleyi sadece İblis'in Allah'ı tanimasından ve iman etmesinden sonra O'nun hikmeti hakkında şüpheler uyandırması şeklinde ortaya koymasına rağmen, İblis'e atfedilen sorular aslında eş-Şehrastâni'nin kendi kelimî duruşundan ötürü görmezden geldiği veya daha insaflı söyleyecek olursak, kelimî duruşundan ötürü soru olarak addetmediği büyük bir problemi tartışmaya açmaktadır: Tanrı ve kötülük meselesi. Modern din felsefesinde tartışılan boyutuna oldukça büyük bir benzerlik arzeden soruların merkezinde, alim, kadir ve hakim olan bir Tanrının nasıl ve niçin bu dünyada kötülüğe izin verebildiğinin sorgulanması yatmaktadır. Ve bu sorgulama da dinin öğretileriyle yetinmeyip daha fazla açıklama talep eden akla nisbet edildiği için felsefî bir yaklaşımı temsil etmektedir. Bu açıdan inceleme konusu yaptığımız metin, ilaveten, Sünnî ilahiyatının kötülük konusundaki bilinen duruşuna ait teorik alt yapının öncüllerini yeniden sunmaktadır. Ayrıca ve bundan daha önemli olarak, yazarın yaşadığı dönem itibarıyla, kötülük sorunu hakkında, her ne kadar aleyhte bir yaklaşıma sahip olsa da bizim günümüzdeki bakışımızla felsefî diyebileceğimiz bir sorgulama veya anlamaya çalışma bilincinin varlığına işaret etmektedir. Diğer bir deyişle, kötülük sorununun Tanrı ile olan ilişkisinin felsefî düzlemde yarattığı muhtelif problemlerin –izahtan yoksun olarak olsa bile– dillendirilmiş olması, günümüzdeki tartışmalara paralel mülhazalar içermesi açısından oldukça önemlidir. Elbette yazarın ait olduğu entelektüel geleneğin, söz konusu felsefî düzlemi dışlayıp sorunların o düzlemde tartışılmasını kökünden zararlı bulduğu bir

gerçektir. Ama bu bile bize din-felsefe ilişkisi açısından en azından bir bakış açısı kazandırmakta ve bu ilişki hakkında bize bir fikir vermektedir.

Bir bütün olarak bakıldığında, İblis'in sorgulamasının temelinde şu önermeler bulunmaktadır:

1. Allah, yaratılışı belli bir plan çerçevesinde gerçekleştirmiştir.

(Eğer gündeme getirilen soruların, cevabı bilinmeyen hususlarda ilahi hikmetin ne olduğuna dair cevap talep etme amacıyla sorulduğunu farzederseniz, mesele bu sorulara cevap ve problemlere çözüm üretme meselesi haline gelmektedir. Eğer sorular, yaratılış hikmetini bildiği halde salt reddetme maksadıyla sorulduğu düşünülürse, o zaman bu sorgulamaya göre,)

2. Mevcut ilahi plan insanlar açısından *en iyi* plan değildir.

3. İblis'in temsilcisi kılındığı kötülüğün var olmadığı bir alem mümkündür.

Bunlara ek olarak, İblis'in, kötülüğün varlığını ilahi hikmete yakışır bulmamasından, bu sorgulamanın iç-mantığı gereği ilahi hikmetin zorunlu olarak ihtiva ettiğini söyleyebileceğimiz şu sonucu çıkarsayabiliriz:

4. Hikmet sahibi olması hasebiyle Allah "iyi"dir (ve dolayısıyla kötülük yapmaz).

Bu önermeler ışığında soruların oluşturduğu metnin muhtevası, modern din felsefesinde kötülük problemi ile ilgili yer alan tartışmalara referansla incelenince, şunlar söylenebilir:

a) Genel olarak kötülük meselesi, din felsefesi literatüründe iki genel kategoride incelenmektedir: fiziksel/tabii kötülük ve ahlakî kötülük.²² Yapılan bu genel türsel ayırım çerçevesinde eş-

²² Bu konuda teferruatlı açıklamalar için bakılabilecek eserlerden sadece bir kaç: Michael Peterson (ve diğerleri), *Akil ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, terc. Rahim Acar, (İstanbul: Küre Yayınları, 2006), ss.175 vd; C. Sadık Yaran, *Kötülük Problemi ve Theodise [sic]*, (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), Bölüm I.

Şehrastâni'nin metninde yer alan yukarıda zikredilen soruların mesele ettiği kötülük, öncelikle ahlakî kötülük türündendir. Zira her ne kadar ilahi hikmetin mükemmelliği ve diğer kemal sıfatları hesaba katıldığında, bilhassa tabii kötülüklerin varlığı doğrudan ve münhasıran Allah'ın tasarımı ile alakalı olsa da ahlakî kötülüklerin birinci dereceden sorumluları, irade sahibi varlıklar olan insanlar olduğu için, Allah, ortaya çıkan insanî kötülükler için ancak dolaylı olarak sorumlu gözükmektedir. Bu dolayımı sağlayan şey, insanları vesveseleriyle yoldan çıkaran şeytanı bizzat Allah'ın yaratmış olmasıdır. İblis böylece insanları ahlakî kötülüklerle sevkeden baş tahrikçi olarak ortaya çıkmıştır. Bu yüzden, İblis'e atfedilen sorular, meseleyi onun insanlarla olan ilişkisi temelinde, kendisine insanları masiyete sevkedecek bir güç ve rol verilmiş olmasını tartışmaktadır. Başka bir deyişle, türsel özelliği bakımından ahlakî kötülüğün kaynağı, irade sahibi varlıklar olan insanlardır. İnsanların iradî olarak iyi ve kötü fiiller yapabilmeleri, onların tercih ettikleri fiilleri ahlaken iyi veya kötü kategorisine sokmaktadır. Fiziksel veya tabii kötülüğün varlığında İblis'in bir rolünden bahsedilmemekle birlikte, sorgulamada mesele edilen nokta, İblis'in, insanın ahlakî eylemlerine yön verebilecek şekilde onları kararlarını etkileme gücünün ve rolünün neden kendisine verildiğidir. İşte bu nokta, eş-Şehrastâni'nin, sorgulamaksızın kabul edilmesi gerektiğini iddia ettiği ve İblis'in de hikmetini sorduğu noktadır. Ancak her halukârda Allah, bütün bu fiillerin yaratıcısı olduğu için, hâlâ asıl sorumlu olarak önümüzde durmaktadır. Sorulara felsefî boyut kazandıran şey, işte bu sorumluluğu sorgularken, eş-Şehrastâni'nin Eş'arî/Sunnî yaklaşımının etkisiyle bu hususun sorgulanmamasını tembihlemesi ve hayır ve şerrin Allah'tan geldiği öğretisine iman etmeyi salık vererek meseleyi bir itikad unsuru olarak tesbit etmesidir.

Son kertede varılan noktada yine aynı soru bulunmaktadır. Dini açıdan: Allah niye İblis'i, yani ahlakî kötülüğün kaynağını var etti? Felsefî açıdan: Allah hem hakîm (hikmet sahibi) olup hem de kötülük yaratabilir mi? Eş'arî teolojinin cevaplandırması gereken, İblis'in bu sorusudur. Her ne kadar Eş'arî mütekellim bundan ka-

çınmış olsa da İblis'in, insanlara musallat edilen bu kötülüğün var edilmesinin ilahi hikmete uygun olmadığı tezini ileri sürmesi, modern din felsefesindeki kötülük probleminde tartışılan "mantıksal problem" ile argümanın sonucu açısından doğrudan bir irtibatı olmasa da o problemin özüne ilişkin çağrışımlara sahiptir. Bu problem, bazı teizm eleştirmeni filozoflar tarafından yapıldığı gibi, kötülüğün varlığının Allah'ın bazı sıfatlarıyla mantıksal bir çelişki oluşturduğu gerekçesiyle her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve "hayır mahd" olan bir Tanrı'nın varlığının inkarıyla sonuçlanan argümanlara kaynaklık etmiştir.²³ Yani, kötülüğün varlığı, ateizmin ana argümanlarından biri haline getirilmektedir. Ancak belirtilmesi gerekir ki eş-Şehrestânî'nin metninde İblis'e atfedilen sorgulamada, açıkça görüldüğü üzere kötülük meselesi, formel olarak, Allah'ın varlığını reddetmeye yol açacak bir argüman oluşturmak amacıyla sorun haline sokulmuş değildir. Sorgulama metni, böyle bir sonuç çıkarmaya elverişli de değildir. Sorgulamadan çıkarsanabilecek tek husus, Allah'ın mevcut düzenden farklı ve iddiaya göre ilahi hikmete daha layık düşen başka bir dünyanın imkanının ileri sürülmesidir. Zira burada kötülük meselesi, daha ziyade, tamamen teistik bir çerçevede kalınarak, i) ilahi hikmetin ne olduğuna dair bir cevap aramaktadır; ayrıca ii) Tanrı'ya rağmen kötülüğün varlığına makul bir açıklama getirmenin zor olduğu veya iii) en kötü ihtimalle, ilahi hikmetin mevcut tecellisinin "iyi" veya "en iyi" olmadığı iddiasına zemin kılınmaktadır.

Eş-Şehrestânî'nin değinmekten kaçındığı ve İblis'in de cevabını aradığı "bunun hikmeti ne ola ki?" sorusu, çağdaş din felsefesinde de tartışma konusudur. Belli başlı isimler olan Mackie ve McKlosky gibi felsefecilerin, kadir-i mutlak ve "iyi" bir Tanrı'nın varlığıyla çelişkili gördükleri kötülüğün varlığının makul bir

²³ Mackie ve diğer eleştirmenler tarafından kullanılan ve "öncülleri güvenilir olup sonucu sıkıntılı olan" ve Tanrı'nın varlığını nefyetme amaçlı argümanın öncülleri şunlardır: a) Kadir-i mutlak, alim-i mutlak ve salt iyi olan bir Tanrı vardır; b) Dünyada kötülük vardır. Bkz. Peterson (ve diğerleri), *Akıl ve İnanç*, ss.177-178. Detaylı bir değerlendirme için bkz. Yaran, *age*, ss.37 vd. Ayrıca bkz. M.L. Peterson, "Introduction: The Problem of Evil," *The Problem of Evil, Selected Writings*, ed. M.L. Peterson, (Notre Dame: University of Notre Dame Press,1992) içinde, s.3.

teistik izahını talep eden bu soru, şayet “istifhâm-i inkârî” tarzında bir soru değilse, Allah’ın ilahi planının makul veya mantıksal bir açıklamasının yapılmasını şart koşmaktadır. İblis’in alternatif olarak ileri sürdüğü, “içerisinde kötülük bulunmayan mümkün bir dünya” olabilir mi? Veya Allah’ın varlığı ile kötülüğün varlığı çelişkiye düşmeksizin izah edilebilir mi? İyiliğin varlığı, kötülüğün var olmasını zorunlu olarak gerektirir mi?

Bu meseleye bir perspektif kazandıracak açıklama, kötülük probleminin ateizme delil olarak kullanılmasına karşı A. Plantinga’nın geliştirdiği “Özgür İrade Savunması”nda²⁴ bulunabilir. Öyle gözüküyor ki İblis’in sorun ettiği “Allah niye kötülük yarattı” hususunda, tam anlamıyla bit teodise yapmayı amaçlamadığı için tabii kötülük konusunda tatmin edici olmamakla birlikte Plantinga’nın bu savunması –İblis’i tatmin eder miydi bilinmez fakat— Şehristânî adına bir açılım sağlayabilir. Zira İblis’in sorgulamasındaki açmazlardan biri, insanın söz konusu edilen “kötü” eylemlerinin “iradî” bir karaktere sahip olduğu gerçeğidir ve Plantinga’nın ortaya koyduğu “özgür irade savunması” argümanının da temel olarak aldığı şey işte bu iradiliktir. Bu savunmadaki temel düşüncelerden birine göre, irade sahibi varlıkların yaratılması doğal olarak beraberinde kötülüğün varlığını da getirmektedir. İlke olarak, bazı iyi şeyler vardır ki kötülüğe izin vermeksizin var edilemezler. İradî varlıkların yaratılması, kötülüğe izin verilmesini gerektiren büyük bir iyidir. Bu sebeple Tanrı’nın, bu iyiyi yaratmak için kötülüğe izin vermek için iyi bir sebebinin olması mümkündür. Muhtemel bir İslamî teodise içerisinde de yer alabilecek olan bu savunmaya ilaveten, Kur’an’ın insan anlayışı çerçevesinde İslam’ın dinî hayat felsefesine de yakın duran Hick/İreneaus tarzı “ruh-eğitimi” (*soul-making*) teodisesi²⁵ de değerlendirilmeye alınabilir. Ancak bu yaklaşımların hepsi de son tahlilde Allah’ın hikmetinin mevcut tezahürünün rasyonel bir

²⁴ Alvin Plantinga, *God, Freedom, and Evil* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, tekrar basım 2002), ss.29 vd. Ayrıca bkz. Yaran, *age*, ss.42 vd.

²⁵ Bkz. John Hick, “The World as a Vale of Soul Making,” (ed.) M.L. Peterson, *The Problem of Evil* içinde ss.223 vd; ayrıca bkz. M. Peterson (ve diğerleri), *Akl ve İnanç*, ss.200 vd; Yaran, ss.95 vd.

açıklamaya tabi tutulması anlamına gelmektedir ve Şehristânî için paradoksal olan da budur.

b) Bütün bunlara rağmen, sorgulamasında uzak metafiziksel bir sebep arayışı içinde İblis'in daha da derin bir amacı olduğu öne sürülebilir. Şöyle ki İblis'in bilhassa son sorudaki ifadeleri göz önünde bulundurularak, Leibniz'in "mümkün dünyaların en iyisi"nin zorunlu olarak kötülük ihtiva etmek zorunda olduğu görüşüne bir itiraz kabilinden, İblis'in bütün makul açıklamaları bir kenara iterek, evrende ve insandaki noksanlıkların "niçin" var olduğunu, yani Allah'ın böyle bir yol tercih etmesinin metafiziksel ilkesini tartıştığını görüyoruz. Özellikle bu soruda, Leibniz'in tesbit ettiği üçüncü bir tür kötülük olan "metafiziksel kötülük"²⁶ tesbit etmek mümkündür. Leibniz'e göre bu kötülük türü, alemin ilk yaratılışında mevcut olan bir eksiklik hasebiyledir ve bu metafiziksel kötülük "kemalden yoksun oluş" (*imperfection*) anlamına gelmektedir. Mahlukat bu sınırlılığı, bunu zorunlu kılan hikmetten ötürü, ilk yaratılıştan almaktadırlar.²⁷ Elbette Leibniz, evrendeki kemal eksikliğini, "Tanrı, mahlukata, onları Tanrı haline getirmeksizin kemal veremezdi"²⁸ gerekçesiyle zorunlu görmesine karşın, İblis'in itirazı böyle bir mantıksal gerekçeyi de reddedecek tarzda dillendirilmektedir. Öyle ki buna göre ilahi hikmet, bu güçlükten bağımsız olarak, insana kemal bahşedebilirdi. Eğer iradî varlıklardaki kemal eksikliği ilahi hikmet gereği zaruri ise, bunun İblis'in sorusuyla olan bağlantı noktası, onun Allah tarafından yaratılan insan fitratının kusurlu olduğu iddiasıdır. İşte bu kemal eksikliğidir ki insanı İblis'in iğvasına mağlup olmasına yol açmaktadır. Yani İblis'in insanların kötülüğe meyletmeyen kusursuz bir "fitrat" ile yaratılmalarının mümkün olduğunu ileri sürerken ima ettiği şey, işte bu "metafiziksel kötülük" diye bir şeyin zorunlu olmadığı şeklinde anlaşılabilir. Zira burada o, açıkça Allah'ın insanları kusurlu bir fitrat ile yarattığını ve aslında ahlakî kötülüklere kendisi-

²⁶ G. W. Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God and the Freedom of Man and the Origin of Evil*, İng. Terc. E.M. Huggard, (Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2001), s.136. Bu konuda kısa bir açıklama için bkz. Yaran, *age*, 26-28.

²⁷ Leibniz, *age*, ss.141-142.

²⁸ Leibniz, *age*, s.142.

nin değil Allah'ın sebebiyet verdiğini iddia ederken, bunun mantıksal bir zorunluluktan ötürü değil, bizatihi Allah'ın iradesi ile olduğunu ve bu iradenin de ilahi hikmete uygun olmadığını ima etmektedir. Bu ise doğrudan Allah'ı, insanı kusurlu fitrat ile yaratmış olma suçlamasıyla muhatap kılmaktadır. Sonuçta Allah'ın alemleri yaratırken bu aleme ve orada yaşayan insanların tabiatına bir yönüyle kötülük olan "eksiklik" yerleştirmiştir. Ayrıca, işaret ettiğimiz gibi, nihai tahlilde İblis'in bütün kötülükleri Allah'a atfederek bunu –kendisince anlaşılmasa da– ilahi hikmetin bir parçası olarak görmesi, bir adım ilerde, onun bütün bu itirazının arkasında "metafizik kötülüğün neden var olduğunu" sorgulaması anlamına gelmektedir. Zira İblis, kusursuz fitratın imkanını öne sürerek, varlıkların ve dolayısıyla, Leibnizci anlamda, insanların ilahi hikmet gereği kusurlu olmalarının zorunluluğunu reddetmektedir.

c) Son olarak, bu sorular, Kur'an'ın teodise yaklaşımına uygun düşen bir sorgulama olarak alınabilir mi? Burada ayrıca yapılacak bir çalışmanın konusu olduğu için Kur'anî teodisenin bir izahını yapma amacını taşımamakla birlikte,²⁹ bu hususta birkaç noktayı belirtmem yerinde olur. Kur'an'ın insan ve yaratılışı hakkındaki en bariz öğretilerini bile göz önünde bulundurarak, İblis'e atfedilen soruların Kur'an'ın bu konudaki yaklaşımına uygulanabilirliği konusunda bir hükme varmak mümkündür. Öncelikle sorgulamada ilahi iradenin mevcut tezahürlerinde aranan "hikmet" in bilhassa insan bağlamında bariz olduğu söylenebilir.³⁰ İnsanların var kılınışının amacı noktasında en temel metafiziksel ilkenin ne olduğu hususunda hâlâ esrarengizliği devam etse de Kur'an'ın insanları denemeye tabi tutma nosyonuna başvurup, bu denemenin insanların iyi ve kötü eylemleri seçebilecek şekilde irade sahibi olmalarını zorunlu kıldığı rahatlıkla ileri sürülebilir ve hatta bunun gayet açık olduğu söylenebilir.³¹ Eş-Şehrastâni'nin

²⁹ Kur'an temelli bir teodise teşebbüsü için bkz. Yaran, *age*, ss.113 vd.

³⁰ Plantinga'nın özgür irade savunmasında kullanılan ilkelerin bir kısmı, Kur'an'ın insanın yaratılmasıyla ilgili öğretilerinden çıkarılabilir.

³¹ Bu konuyla alakalı olarak bkz. C.S. Yaran, ss.114-123. İmtihan nosyonunu, 5N 1K (kim, ne, nerede, ne zaman, nasıl ve niçin) çerçevesinde irdeleyen Yaran'ın,

Kur'an'ın bu açıklamasını görmesini engelleyen şey, eğer sözünü ettiğimiz temel metafiziksel ilkenin bilinemezliği değilse, insanların kendi fiillerini seçmediklerini ve yapmadıklarını iddia eden Eş'arî doktrin olsa gerektir. Yine burada şunu belirtilmek gerekir: Ormsby'nin, İslam düşüncesinde "Mutezile tarafından ileri sürülen ... iyimser bir teodisenin Eşarilik içinde boy gösterebileceğini" ihtimal dışı görmesine dayanak olarak sunduğu ve Eş'arî anlayışı kastederek sorduğu "İyiliğin olduğu kadar kötülüğün de failinin Allah olduğunu kabul eden bir sistem de, teodise ya da her hangi bir optimizm türüne ne gerek duyulabilirdi?"³² sorusu, aslında insafı bir eleştiri olarak değerlendirilemez. Zira aynı şey, Kur'an'ın kendisi için de geçerlidir ve hem iyiliğin hem de kötülüğün Allah'tan geldiği düşüncesi Kur'an'ın da ileri sürdüğü bir

özellikle "niçin ve kimin için imtihan" sorusuna verdiği cevap şudur: "İlk olarak, imtihan olanlar içindir, onlara yararlıdır; ikinci olarak, imtihan olanların dışında kalanlar içindir, ötekilere yarar" (s.121). İnsan ruhunun eğitimi merkeze alan bu açıklama son tahlilde ancak yatay anlamda İslam'ın yaklaşımına uygundur. Fakat imtihan, bir teodise çerçevesi içerisinde rol oynayan bir unsur olarak sunulacaksa, bu cevapta mantıkî bir soruna işaret etmek yerinde olur: Şayet imtihan edilecek insanları bir "küme" olarak düşünecek olursak, cevapta anlatılan hususlar tamamen "küme-içi" muhtemel bir problemin çözümüne yönelik bir açıklama olabilir. Yaran'ın ifadesinden anlaşılan şeye göre, sanki o küme içindeki bazı üyeler imtihan edilmektedir ve diğer bazıları da bunu müşahade ederek gerekli dersleri çıkaracaklardır. Halbuki mesele, ve bilhassa İblis'in sorun ettiği nokta, tamamen bu kümenin tümel nitelikleriyle alakalıdır. Yani kümenin tümünün veya tüm üyelerinin niçin imtihan edildiğidir problem olan. Dolayısıyla, imtihanın kendilerine ikinci olarak yararlı olacağı iddia edilen kesim de zorunlu olarak o kümenin içindedir ve bizzat kendileri de imtihan edilmektedirler; dolayısıyla bu kesim, ilahi teklifin dışında kalmaz. Kötülük problemine bir açıklama getirecek şekilde tasarlanabilecek bir ilahi imtihan anlayışı, öncelikle kümenin dışında tümel ve metafizik bir ilkeyi açıklamalıdır. Yani soru, insanların niçin –yatay anlamda– kötülüğe maruz kaldıklarının açıklanması değil, Allah'ın neden kötülüğü yaratmayı tercih ettiğidir. Eğer imtihan ilahi bir metafizik ilke ise, bu tümüyle evrenseldir ve buna göre, "imtihan olanlar" ve "imtihan olanların dışında kalanlar" diye iki sınıf yaratmak imkansızdır; zira ilke gereği, kümenin bütün üyeleri imtihan edilmektedirler. Yaran'ın ifadeleri, dünyada bazı insanların daha çok bazılarının ise daha az kötülüğe maruz kalıklarını gerçeğini temel almaktadır ve bu gerçeğe tamamen uygundur. Fakat bu haliyle, bir teodiseye temel oluşturacak bir üst prensibi açıklama noktasında mantıken kullanılamaz.

³² E. L. Ormsby, *İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' Sorunu (Teodise)*, terc. Metin Özdemir (Ankara: Kitabiyat, 2001), s.36.

öğretidir.³³ Fakat Kur'an'ın bu konuyu ilgilendiren bütün öğretileri ışığında bir teodise veya en azından bir "ilahi hikmet" açıklaması mümkün iken, eş-Şehrastânî'ye yöneltilecek asıl tenkid, onun bu imkanı göz ardı ederek, ilahi hikmetin aklen kavranamazlığını ileri sürmesidir. Şehrastânî bu şekilde makul bir teodise imkanını da reddetmiş olmaktadır; belki daha doğrusu, o kötülüğün açıklamasını yaparken bir tür "gizemli ve sadece iman edilmesi gereken ilahi hikmet teodisesi" yapmaktadır. Başka bir deyişle, teodise, Tanrı'nun fiillerinin meşru ve haklı gösterilmesi ameliyesi ise, eş-Şehrastânî'nin yaptığı, tam anlamıyla bir "bilinemezlik" veya "imancı" teodisedir. Diğer taraftan, "İblisin, dini öğretilerde sunulan imtihan nosyonunu görmezden gelmesi nasıl açıklanabilir?" şeklindeki muhtemel bir soru, eş-Şehrastânî'nin görmüş olması gereken bir sorundur. Zira üzerine basa basa belirttiği gibi, İblis'in bu soruları Tevrat ve İncil'de yer alıyorsa, bu, insanoğlunun yaratılışına sebep olarak sunulan Kur'anî imtihan nosyonunun öteki kutsal metinlerde yer almadığı düşüncesini ön plana çıkarmaktadır ki bu anlayış da İblis'in sorularının birçoğuna yazar tarafından cevap olarak sunulabilirdi.

Eş'arî mütekellim bunun yerine meseleyi farklı bir düzlemde ele almayı tercih etmektedir. Yukarıda söz konusu ettiğimiz, İblis'in isyankarlık sürecine dair aklî bir açıklama talebi, bu konudaki dinî izahın yetersizliği veya tatmin etmezliğini ima ettiği için, sor-

³³ Burada önemli hususu not etmek yerinde olur: Modern din felsefesinde tartışılan kötülük meselesinde dillendirilen ve Tanrı'nın varlığının aleyhine kullanılan argümanda yer alan "Tanrı iyidir" postulatı, daha çok Hıristiyan tanrı anlayışının bir hassasiyetini yansıtmaktadır. Kur'an'da ve Hadis edebiyatında, Allah'ın "iyi" veya "hayr mahd" olduğu şeklinde doğrudan vazedilen bir öğreti olarak bulunmamaktadır. Allah'ın "hayr mahd" olduğu öğretisi, esasen felsefî bir öğretiler ve İslam'da böyle bir öğreti, Allah'ın bazı sıfatlarından ve bu sıfatlarının tecellisiyle tezahür eden fiillerinden "çıkarsanan" bir önermedir. Bu tesbit, Kur'an'ın her şeyi Allah'a atfeden yaklaşımıyla ve kötülük olarak adedilebilecek bir çok olayı ilahî planın bir parçası olarak sunmasıyla tam bir tutarlılık arz etmektedir. Bu tutarlılığın ve Allah'ın "hayr mahd" olarak tavsif edilmiş olmasının, sonuç itibarıyla, Kur'an'ın, iyilikle beraber kötülüğün var oluşunda ontolojik nedenleme anlamında fail olarak sunduğu Allah'ın, yukarıda işaret edilen felsefî argümanlarda vuku bulduğu gibi, "iyi" olduğu gerekçeyle muhtemel karşı argümanlarda bir çelişki içine sokulmasını engellediği söylenebilir.

gulama Şehristânî tarafından, aklın bir şüphe doğurma ameliyesi olarak algılanmaktadır. Bu şüphe dine karşı konumlandırıldığı için, yazar, öyle gözüküyor ki, meseleyi Allah'ın irade ve hikmetini aklî soruşturmalardan muhafaza etme adına, oldukça naiv bir tarzda tasarlanmış olan akıl-nakil karşılaşması haline sokmaktadır. Sonuç olarak o, dinin öğretilerini tasdik ettikten sonra aklî sorgulamanın ürünlerini şüphe biçiminde algılayarak, bunları, "hepsi de hakikatin tanınmasından sonra emrin inkarına ve nassın karşısında hevaya meyletmeye irca eder"³⁴ hükmüyle mahkum etmektedir.



Philosophical Arguments of
Iblis Concerning the Problem of Evil
and al-Shahrastani's Theodice of Unknown

Citation/©: Terkan, Fehrullah, (2008). Philosophical Arguments of Iblis Concerning the Problem of Evil and al-Shahrastani's Theodice of Unknown, *Milal ve Nihal*, 5 (1), 63-91.

Abstract: What this article offers is twofold: in the first place, it examines the interrogation of divine wisdom by İblis concerning the question of the existence of evil in the world as was reported by al-Shahrastanî in his *a-Milal wa al-Nihal*. In the second, it offers a preliminary assessment of the questions with a view to ascertaining their philosophical reference to the contemporary discussions on the problem of evil. The article is intended to show that İblis poses these questions in such a way as to exonerate himself from being the source of evil. It additionally asserts that in this interrogation one can find arguments that are the same with or similar to the ones advanced in contemporary debates in the philosophy of religion. Also suggested is that al-Shahrastanî nevertheless reduces the whole problem to the mere issue of sincerity of faith in God's wisdom, avoiding thus having to deal with plausible rational explanations or the Qur'anic doctrines concerning the problem.

Key Words: Al-Shahrastânî, God and the Problem of Evil, İblis, Doubt.



³⁴ MN, s.14.